LUIS

BERKHOF: TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

PREFACIO

Ahora que de nuevo se reimprime mi Teología Sistemática, el prefacio puede ser muy breve. No es necesario decir mucho acerca del carácter de la obra puesto que ha gozado de publicidad durante más de quince años y ha sido usada muy ampliamente. Tengo muchas razones para sentirme agradecido por la aceptación del público, por el testimonio favorable de muchos críticos, por el hecho de que el libro se usa, en la actualidad, como texto en muchos seminarios teológicos y escuelas bíblicas de nuestro país, y porque hasta del extranjero hemos recibido solicitudes para traducirlo a otros idiomas. Estas son bendiciones que nunca me imaginé, y por las cuales me siento agradecido profundamente a Dios. Para El sea todo el honor. Y si la obra puede continuar siendo bendición en otros muchos sectores de la Iglesia de Jesucristo, eso no hará sino aumentar mi gratitud por la abundante gracia de Dios.

L. BERKHOF

Grand Rapids, Michigan, 10 de agosto de 1949.

CAPITULO 1: LA EXISTENCIA DE DIOS

LUGAR QUE TIENE LA DOCTRINA DE DIOS EN LA DOGMATICA

Con la doctrina de Dios comienzan generalmente los trabajos sobre Dogmática o Teología Sistemática. La opinión reinante siempre ha reconocido que este es el procedimiento más lógico, y todavía apunta en la misma dirección. Abundan ejemplos en los que aun aquellos cuyos principios fundamentales parecen requerir otro arreglo, continúan la práctica tradicional. Si procedemos sobre la suposición de que la teología es el conocimiento sistematizado de Dios, de quien y para quien son todas las cosas, habrá buenas razones para comenzar con la doctrina de Dios. En lugar de que nos sorprenda que la Dogmática comience con la doctrina de Dios, debemos esperar que sea en todas sus ramificaciones, desde el principio hasta el fin, un estudio detallado de Dios. En realidad, esto es lo que pretende ser, aunque sólo la primera parte se ocupa de Dios directamente, en tanto que las siguientes lo hacen indirectamente. Emprendemos el estudio de la teología con estas dos presuposiciones:

1. Dios existe

2. El se ha revelado en su divina Palabra.

Por esta razón no es imposible comenzar con el estudio de Dios. Consultamos su revelación para saber lo que El nos ha revelado de sí mismo, y para conocer la relación que guarda con sus criaturas. En el transcurso del tiempo se han hecho intentos para distribuir el material de la Dogmática en forma que manifieste claramente que es, no solamente en una parte, sino en su totalidad, un estudio de Dios. Se hizo esto aplicando el método trinitario que distribuye la materia de la Dogmática bajo tres encabezados:

1. El Padre

2. El Hijo

3. El Espíritu Santo.

Este método se aplicó en algunas de las primeras producciones sistemáticas; volvió a la popularidad con Hegel, y aún puede verse en la obra de Martensen, Dogmática Cristiana.[1] Hizo un intento semejante Breckenridge al dividir el material de la Dogmática en

1. El Conocimiento de Dios Considerado Objetivamente,

2. El Conocimiento de Dios Considerado Subjetivamente.

Pero, en realidad, ninguno de los anteriores tuvo mucho éxito.

Hasta principios del Siglo XIX la práctica general fue comenzar el estudio de la Dogmática con la doctrina de Dios; pero sobrevino un cambio bajo la influencia de Schleiermacher, que procuró asegurar el carácter científico de la teología por medio de la introducción de un nuevo método. En lugar de la Palabra de Dios, se tomó la conciencia religiosa del hombre como fuente de la teología. Se desacreditó la fe en la Escritura considerada como revelación autorizada de Dios, convirtiendo la comprensión humana, basada en las emociones del hombre o en sus razonables temores, en la medida del pensamiento religioso. Gradualmente la religión tomó el lugar de Dios como objeto de la teología. El hombre dejó de tratar el conocimiento de Dios como algo que le había sido dado en la

[1] Christian Dogmatics

Escritura y comenzó a jactarse de ser un investigador de Dios. Con el correr del tiempo se hizo común hablar del descubrimiento de Dios hecho por el hombre, como si alguna vez el hombre lo hubiera descubierto, y cada nuevo descubrimiento logrado en este proceso era enaltecido con el nombre de "revelación". Dios llegaba como final de un silogismo, o como el último eslabón en la cadena de un razonamiento, o como la piedra cumbre del edificio del pensamiento humano. Bajo tales circunstancias no era sino natural que algunos consideraran incongruente comenzar la Dogmática con el estudio de Dios. Más bien es sorprendente que muchos, no obstante el subjetivismo de que hacían gala, continuaran con el orden tradicional.

Algunos, sin embargo, se dieron cuenta de la incongruencia y se encaminaron por una senda diferente. La producción dogmática de Schleiermacher está dedicada al estudio y análisis de la conciencia religiosa y de las doctrinas que implica. No trata de la doctrina de Dios en forma continuada, sino fragmentariamente, y concluye su trabajo con una discusión acerca de la Trinidad. Su punto de partida es antropológico más que teológico. Algunos de los teólogos de posición teológica más moderna recibieron en tal forma la influencia de Schleiermacher que lógicamente comenzaron sus tratados de dogmática con el estudio del hombre. Hasta el día de hoy, de cuando en cuando, siguen este arreglo. Un ejemplo notable de ello se encuentra en el libro, The Christian faith, (La Fe Cristiana) de O. A. Curtis. Comienza con la doctrina del hombre y concluye con la doctrina de Dios. La teología de Ritschl puede servir para señalar otro punto de partida, puesto que encuentra la revelación objetiva de Dios, no en la Biblia como Palabra divinamente inspirada, sino en Cristo como Fundador del Reino de Dios y considera la idea del reino como el concepto central y totalitario de la teología. Sin embargo, los dogmatizantes ritschlianos como Herrmann, Haering y Kaftan, siguen, cuando menos formalmente, el orden usual. Al mismo tiempo hay diversos teólogos que en sus libros comienzan la discusión de la dogmática propiamente dicha, con la doctrina de Cristo o de su obra redentora. T. B. Strong hace una distinción entre teología y teología cristiana, definiendo esta última como "la expresión y el análisis de la Encarnación de Jesucristo", y hace de la encarnación el concepto dominante en todo su Manual of Theology (Manual de Teología).

PRUEBA BÍBLICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

Para nosotros la existencia de Dios es la gran presuposición de la teología. No tiene sentido hablar del conocimiento de Dios, a menos que se admita que Dios existe. La presuposición de la teología cristiana tiene características muy definidas. La suposición es, no simplemente que hay algo, alguna idea o ideal, alguna potencia o tendencia determinada a

la que se debe dar el nombre de Dios, existente por sí, consciente por sí, sino que hay un Ser personal, del que se originan todas las cosas, que transciende toda la creación, aunque a la vez es inmanente en cada parte de ella. Puede surgir la interrogación sobre si nuestra presuposición es razonable, y la contestación será afirmativa. Esto, sin embargo, no significa que la existencia de Dios sea susceptible de una demostración lógica que elimine toda duda; pero sí, que en tanta que la existencia de Dios se acepte por la fe, ésta tiene su base en una información fidedigna. Aunque la teología reformada considera la existencia de Dios como una presuposición completamente razonable, no pretende tener capacidad para demostrarla por medio de una argumentación lógica. Respecto al intento de hacerlo, habla el Dr. Kuyper como sigue: "El intento de probar la existencia de Dios, puede, o bien resultar inútil, o innecesario. Inútil, si el investigador cree que Dios es galardonador de los que le buscan. E innecesario si se intenta forzar a una persona que no tiene esta pistis (fe) haciéndola que por medio de argumentos llegue al convencimiento en sentido lógico".[2]

El cristiano acepta por la fe la verdad de la existencia de Dios. Pero no por una fe ciega; sino por una fe que se basa en la evidencia, y la evidencia se funda, ante todo, en la Escritura como Palabra inspirada por Dios, y luego, en la revelación de Dios en la naturaleza. La prueba bíblica acerca de este punto no nos viene en la forma de una explícita declaración, y mucho menos en forma de argumento lógico. La aproximación más parecida a una declaración, está, quizá, en Hebreos 11: 6, "... porque es necesario que el que se acerca a Dios crea que le ahí, y que es galardonador de los que te buscan". La Biblia presupone la existencia de Dios desde su primera declaración: "En el principio creó Dios tos cielos y la tierra". N o sólo describe a Dios como el Creador de todas las cosas, sino también como et Sustentador de todas sus criaturas, y como el Gobernante de los destinos de individuos y naciones. La Biblia testifica que Dios hace todas las cosas según el consejo de su voluntad, y revela la realización gradual de su gran propósito de redención. La preparación para este trabajo, especialmente en la elección y dirección del pueblo israelita del antiguo pacto, está manifestada claramente en el Antiguo Testamento, y la inicial culminación de ella en la Persona y obra de Cristo, surge de las páginas del Nuevo Testamento con claridad inmensa. Se contempla a Dios en casi cada página de la Santa Escritura a medida que se revela en palabra y acciones. Esta revelación de Dios es la base de nuestra fe en la existencia de Dios, y la hace completamente razonable. Debe hacerse notar, sin embargo, que únicamente por la fe aceptamos la revelación de Dios y alcanzamos la verdadera comprensión de su contenido. Jesús dijo: "El que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios, o si yo hablo por mi propia cuenta". Juan 7: 17. Oseas tenía en su mente este cono cimiento intensivo que resulta de la íntima comunión con

---

[2] Dict. Dogm. De Deo J. p. 77 (Trad. del holandés por el Autor).

Dios, cuando dijo: "Y conoceremos y proseguiremos en conocer a Jehová". Oseas 6: 3. El incrédulo no tiene el verdadero conocimiento de la Palabra de Dios. Vienen muy al punto en este respecto las palabras de Pablo: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo? Pues ya que en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación". 1 Cor. 1: 20 y 21.

DIVERSAS FORMAS DE NEGACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS.

Los estudiantes de Religiones Comparadas y los misioneros con frecuencia dan testimonio de la realidad de que la idea de Dios es prácticamente universal en la raza humana. Se encuentra hasta en las naciones y tribus menos civilizadas del mundo. Sin embargo, esto no quiere decir que no haya individuos que nieguen completamente la existencia de Dios según se nos ha revelado en la Escritura: un Ser Personal existente por sí, consciente de infinitas perfecciones, que hace todas las cosas de acuerdo con un plan predeterminado.

Esta última negación es la que precisamente teníamos en mente aquí. Puede asumir, y ha asumido varias formas en el curso de la historia.

LA ABSOLUTA NEGACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Como dijimos arriba, hay una fuerte evidencia en favor de la universal presencia de la idea de Dios en la mente humana, que alcanza hasta las tribus civilizadas que no han sentido el impacto de la revelación especial. En atención a esto, algunos han ido tan lejos como para negar que haya quienes nieguen la existencia de Dios, es decir, niegan que haya verdaderos ateos. Pero esta negación está contradicha por los hechos. Se acostumbra distinguir dos clases de ateos, es decir, los prácticos y los teóricos. Los primeros son, sencillamente, gentes sin Dios, que en la vida práctica no reconocen a Dios, y que viven como si no hubiera Dios. Los otros, son, por regla general, de una clase más intelectual, y basan su negación en el desarrollo de un razonamiento. Tratan de probar por medio de lo que a ellos les parecen argumentos razonables y conclusivos, que no hay Dios. En atención al semen religionis (germen de religión) sembrado en cada hombre al momento de ser creado a la imagen de Dios, se puede suponer sin yerro que nadie nace ateo. El ateísmo resulta, en último análisis, del estado de perversión moral del hombre, y de su deseo de esconderse de Dios. Este ateísmo deliberadamente se ciega ante los más fundamentales instintos del hombre, las más profundas necesidades del alma, las más elevadas aspiraciones del espíritu humano, los deseos del corazón que palpa en busca de algún Ser superior, y lo suprime

todo. Esta supresión práctica o intelectual de la operación del semen religionis a menudo implica una serie de prolongadas y difíciles resistencias.

No puede haber duda respecto a la existencia de los ateos prácticos puesto que tanto la Escritura como la experiencia los denuncian. El Salmo 10:4b, declara acerca del malvado: "No hay Dios en ninguno de sus pensamientos". Y Pablo les recuerda a los Efesios que ellos estuvieron anteriormente "sin Dios en el mundo", Ef. 2: 12. La experiencia también da cuenta con abundancia, de su presencia en el mundo. No son en cada caso, notoriamente malvados a los ojos de los hombres, y pueden pertenecer a la llamada "gente decente del mundo", aunque sean soberanamente indiferentes a las cosas espirituales. Tales gentes, con frecuencia se dan cuenta de que carecen de relación armónica con Dios, tiemblan ante el pensamiento de encontrarse con Él, y tratan a todo trance de olvidarlo. Parece que sienten un júbilo secreto en ostentar su ateísmo cuando van con viento en popa, pero se sabe que han caído de rodillas, en oración, cuando repentinamente se ha visto en peligro su vida. Actualmente millares de estos ateos prácticos pertenecen a la American Association for the Advancement of Atheism (Asociación Americana para el Progreso del Ateísmo).

Los ateos teóricos son de otra clase. Generalmente son de un tipo intelectual más elevado, e intentan por medio de argumentación racional justificar la afirmación de que no hay Dios. El Profesor Flint distingue las tres siguientes clases de ateos teóricos:

1. Los ateos dogmáticos; que de plano niegan que haya un Ser Divino

2. Los ateos escépticos, que dudan de la capacidad de la mente humana para determinar si hay o no hay Dios

3. Los ateos capciosos que sostienen que no hay pruebas válidas de la existencia de Dios.

Las tres clases con frecuencia van de la mano, pero hasta el más modesto de estos ateos declara doctoralmente que toda creencia en Dios es una ilusión.[3] Se notará que en la anterior clasificación el agnosticismo respeta la creencia en Dios y admite cierta posibilidad de su realidad, nos deja sin un objeto de culto y adoración precisamente tal como lo hace el ateo dogmático. Sea pues así, que el verdadero ateo es el ateo dogmático, el que afirma categóricamente que no hay Dios. Esta afirmación significará una de dos cosas: Que no reconoce Dios de ninguna clase, ni se levanta ídolo alguno para sí mismo, o que no reconoce al Dios de la Biblia. Existen en realidad, si es que los hay, muy pocos ateos que

---

[3] Anti-Theistic Theories. Page. 4 Y siguientes.

no Se formen, en la práctica, alguna clase de Dios para ellos mismos. Hay un número muy grande que teóricamente rechaza toda clase de Dios, y todavía otro número mucho mayor que no quiere nada con el Dios de la Biblia. El ateísmo teórico generalmente se funda en alguna teoría científica o filosófica. El monismo materialista, en sus diversas formas, y el ateísmo acostumbran ir de la mano. El idealismo subjetivo absoluto puede permitirnos la idea de Dios; pero niega que esa idea corresponda con alguna realidad. El "Dios" de los modernos humanistas simplemente significa, "el Espíritu de la humanidad", "el sentido de la perfección", "la meta de la raza", y otras abstracciones semejantes. Otras teorías no sólo dejan lugar para Dios, sino que también pretenden defender su existencia; pero rechazan efectivamente al Dios del teísmo, un ser supremamente personal, Creador, Preservador y Gobernador del Universo, distinto de su creación, y sin embargo, en todas partes presente en ella. El Panteísmo confunde lo natural y lo sobrenatural, lo finito y lo infinito en una sola sustancia. Con frecuencia se refiere a Dios como el fundamento escondido del mundo de los fenómenos; pero no lo concibe como Dios personal, y por tanto, dotado de inteligencia y voluntad. Audazmente declara que todo es Dios y de este modo se embarca en lo que Brightman llama "la expansión de Dios" por medio de la cual llegamos a "un Dios demasiado grande", ya que en El queda incluido todo el mal que hay en el mundo. Rechaza al Dios de la Biblia y por esto mismo se convierte en declarado ateísmo. Spinoza puede llamarse "el hombre intoxicado con Dios"; pero su Dios realmente no es el Dios a quien los cristianos alaban y adoran. En verdad, no cabe duda de que en el mundo hay ateos teóricos. Cuando David Hume expresaba su duda acerca de que existiera un ateo teórico, el Baron d'Holbach le replicó: "Muy estimado señor mío: En este momento se sienta usted a la mesa con diecisiete de esas personas". Los agnósticos respecto a la existencia de Dios pueden diferir de los ateos dogmáticos; pero tanto unos como los otros nos dejan sin Dios.

FALSOS Y ACTUALES CONCEPTOS DE DIOS QUE CONTIENEN UNA NEGACIÓN DEL VERDADERO DIOS

Hay en boga varios falsos conceptos de Dios, los cuales contienen una negación de la concepción teísta de Dios. Será suficiente que presentemos sucintamente algunos de los más importantes.

1. UN DIOS INMANENTE E IMPERSONAL: El teísmo siempre ha creído en un Dios que es a la vez trascendente e inmanente. El deísmo quita a Dios de en medio del mundo y hace hincapié en su transcendencia a expensas de su inmanencia. Sin embargo, bajo la influencia del panteísmo, el péndulo osciló en dirección contraria. Identificó a Dios con el mundo y Se negó a reconocerlo como Ser Divino, distinto

de su creación e infinitamente superior a ella. Se debe a Schleiermacher que de nuevo ganara terreno dentro de la teología la tendencia de hacer a Dios inseparable del mundo. Schleiermacher ignoró por completo al Dios trascendente, reconociendo únicamente un Dios que puede ser conocido por la experiencia humana y que se manifiesta a la conciencia cristiana como la Absoluta Causalidad, y a quien nos allegamos con el sentimiento de absoluta dependencia. Los atributos que reconocemos en Dios son, desde este punto de vista, expresiones meramente simbólicas de los varios modos en que sentimos esta dependencia; ideas subjetivas sin correspondencia en la realidad. Hay alguna diferencia entre las primeras y las últimas representaciones que de Dios hizo Schleiermacher, y sus intérpretes no están de acuerdo sobre la manera en que aquellas afirmaciones deban armonizarse. Sin embargo, Brunner parece interpretado correctamente cuando dice que Schleiermacher concede al universo el lugar de Dios, aunque sigue llamando Dios al universo; además concibe a Dios como idéntico con el universo, a la vez que como la unidad que lo sostiene. A veces parece como si la distinción que hace entre Dios y el mundo fuera únicamente ideal, es decir, la diferencia que existe entre el mundo considerado como unidad y el mismo mundo considerado en sus múltiples manifestaciones. Frecuentemente habla de Dios como del "Universum", o el Todo en Todo, arguyendo en contra de la personalidad de Dios, aunque con manifiesta inconsistencia declara que podemos tener comunión con El en Cristo. Estos conceptos de Schleiermacher, que hacen a Dios inseparable del mundo, dominaron fuertemente en la teología del siglo pasado, y son los mismos que Barth combate con recia insistencia considerando a Dios como "el Absolutamente Otro".

2. UN DIOS FINITO Y PERSONAL: La idea de uno o varios dioses finitos no es nueva; sino tan vieja como el politeísmo y el henoteísmo. Esta idea se acopla con el Pluralismo; pero no con el Monismo filosófico ni con el monoteísmo teológico. El teísmo siempre ha considerado a Dios como un Ser absolutamente personal y de infinitas perfecciones. Durante el Siglo XIX, cuando la filosofía monista estaba en la cumbre, se hizo costumbre identificar al Dios de la teología con el Absoluto de la filosofía. No obstante esto, hacia el fin del siglo el vocablo "Absoluto" como designativo de Dios cayó en desestima, en parte, debido a sus implicaciones agnósticas y panteístas, y en parte también, como resultado de la oposición a la idea del "Absoluto" en filosofía, así como también al deseo de excluir de la teología toda sombra de metafísica. Bradley consideró al Dios de la religión cristiana como una parte del Absoluto, y James abogaba para que se tuviera un concepto de Dios más en armonía con la experiencia humana, que la idea de un Dios infinito. James

eliminó de Dios los atributos metafísicos de existencia independiente, infinidad e inmutabilidad, y declaró la supremacía de los atributos morales. Dios tiene su medio ambiente, existe en el tiempo y se desenvuelve en una historia precisamente como la nuestra. Debido al mal que hay en el mundo es necesario pensar que Dios está limitado en su conocimiento, en su poder, o en ambos. La condición del mundo hace imposible creer en un Dios infinito en conocimiento y poder. La existencia de un poder superior y amigable para el hombre, con el cual puede comunicarse, satisface todas las experiencias y necesidades prácticas de la religión. James concibe este poder como personal; pero nunca quiso declararse si era creyente en un Dios único, finito, o en varios. Bergson añadió al concepto de James la idea de un Dios ocupadísimo, en pleno crecimiento, y haciendo planes para su medio ambiente. Hobhouse, Schiller, James, Ward, Rashdall y H. G. Wells pertenecen al número de los que, aunque de diferentes maneras, defendieron la idea de un Dios finito.

3. DIOS COMO LA PERSONIFICACIÓN DE UNA NUEVA IDEA ABSTRACTA: Se ha puesto muy en boga, en la actual teología modernista, considerar el nombre "Dios" como un nuevo símbolo, que explica algunos procesos cósmicos, alguna voluntad o poder universal, o algún elevado y amplísimo ideal. Se insiste en repetir que si hubo una vez en que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, el hombre le devuelve ahora cortésmente este servicio, creándose un Dios a imagen y semejanza del hombre. Se cuenta que Harry Elmer Barnes, cierta vez, en una de sus clases de laboratorio, dijo: "Señores, procedamos en seguida a crear a Dios". Era un modo muy brusco de expresar una idea corriente. Muchos de los que rechazan el concepto de Dios, profesan fe en Dios todavía; pero en un Dios creado por su propia imaginación. La forma que asume en una determinada época, dependerá, al decir de Shailer Mathews, de los moldes de pensamiento en boga. Si en los tiempos anteriores a la primera guerra mundial el modelo dominante era el de un soberano autócrata que demandaba obediencia absoluta, ahora es el de un gobernante demócrata, afanoso en servir a todos sus súbditos. Desde los días de Comte ha habido una tendencia a personificar el orden social de la humanidad como un todo, adorando esa personificación. Los llamados Melioristas (mejoristas) o teólogos sociales dejan ver la tendencia a identificar a Dios, de alguna manera, con el orden social. Y los "Nuevos Psicólogos" nos informan que la idea de Dios es una proyección de la mente humana; la que en sus primeras etapas se inclinaba a hacer imágenes que personificaban sus experiencias, vistiéndolas de una personalidad casi completa. Leuba opina que esta ilusión de Dios ha servido a un propósito útil, pero que se aproximan los tiempos en que la idea de Dios ya no será necesaria. Unas

cuantas definiciones servirán para exhibir la tendencia actual. "Dios es el espíritu inmanente de la comunidad" (Royce). Dios es "aquella cualidad de la humana sociedad que sustenta y enriquece a la humanidad en su búsqueda espiritual" (Gerald Birney Smith). "Dios es la suma total de las relaciones que constituyen el orden social completo de la humanidad en desarrollo" (E. S. Ames). 'la palabra 'dios' es un símbolo que designa al universo en su capacidad ideal en formación" (G. B. Foster). "Dios es un concepto nuestro, nacido de la experiencia social, de la personalidad en formación y de los elementos personales que explican nuestro medio ambiente cósmico, con el cual estamos orgánicamente relacionados" (Shailer Mathews). Apenas se necesita decir que el Dios que aparece en estas definiciones no es un Dios personal, y que por lo tanto no responde a las profundas necesidades del corazón humano.

PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS CONOCIDAS COMO RACIONALES.

En el transcurso del tiempo y debido muy especialmente a la influencia de Wolff se desarrollaron y cobraron fuerza en la teología algunos argumentos para probar racionalmente la existencia de Dios. Algunos de éstos en esencia ya habían sido sugeridos por Platón y Aristóteles, y los otros fueron añadidos en tiempos modernos por los estudiosos de la filosofía de la religión. De dichos argumentos aquí sólo mencionamos los más comunes.

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Se ha presentado en diversas formas por Anselmo, Descartes, Samuel Oarke y otros. En su más perfecta forma lo presentó Anselmo. Su argumento es que el hombre tiene la idea de un ser absolutamente perfecto; que la existencia es un atributo de la perfección y que por tanto debe existir un ser absolutamente perfecto. Pero es completamente evidente que no podemos inferir una existencia real de un pensamiento abstracto. El hecho de que tengamos una idea de Dios, todavía no es prueba de su existencia concreta. Todavía más, este argumento tácitamente admite, como ya existente en la mente humana el verdadero conocimiento de la existencia de Dios, que debía derivarse de una demostración lógica. Kant insistió en lo insostenible de este argumento; pero Hegel lo acogió como el argumento principal en favor de la existencia de Dios. Algunos modernos idealistas sugieren que este argumento debiera redactarse en una forma un tanto diferente, que Hocking llama: "El

Informe de la Experiencia". En virtud de tal informe debiéramos decir: "tengo una idea de Dios, por lo tanto, tengo una experiencia de Dios".

EL ARGUMENTO COSMOLÓGICO

También éste se ha presentado en diversas formas. En lo general se admite que es así: Todo lo que existe en el mundo debe tener una causa adecuada, y siendo así, también el universo la debe tener, es decir, una causa indefinidamente grande. A pesar de todo, este argumento no convence a todos. Hume puso en duda esta ley de causación, arguyendo en contra de ella, y Kant indicó que si todo lo que existe debe tener una causa, esto también tiene que aplicarse a Dios, con lo cual nos internamos en una cadena sin fin. Además en el argumento no se necesita la presuposición de que el cosmos tiene una causa única, personal y absoluta y por tanto no alcanza a probar la existencia de Dios. Esta dificultad condujo a formular el argumento en forma algo diferente, como lo hizo, por ejemplo, B. P. Bowne. El universo material se presenta como un sistema recíproco, de lo que depende su unidad compuesta de varias partes. Luego pues, debe haber un Agente Único que equilibra la reciprocidad de las diversas partes, o que constituye la razón dinámica de su existencia.

EL ARGUMENTO TELEOLÓGICO

También es éste un argumento causal y resulta prácticamente una extensión del anterior. Se puede formular como sigue: Por dondequiera que el mundo se contemple, revela inteligencia, orden, armonía, y designio, denunciando así la existencia de un ser inteligente y de firmes designios tal como lo exige la producción de un mundo tal. Kant considera que éste es el mejor de los tres argumentos que hasta aquí hemos expuesto; pero alega que no prueba la existencia de Dios, ni de un Creador, sino solamente la de un gran Arquitecto que diseñó el mundo. Supera al argumento cosmológico, en que pone en claro lo que aquel no explicó, es decir, que el mundo contiene evidencias de una inteligencia y un designio, y por eso conduce hasta la existencia de un ser consciente, inteligente y de invariables designios. No se sigue necesariamente que este ser sea el Creador del mundo. "La evidencia teleológica", dice Wright[4], "indica solamente la probable existencia de una mente que está encargada, cuando menos de una gran parte, del control de los procesos del mundo, en suficiente medida para justificar la suma teleológica que se descubre en él." Hegel trató este argumento como válido; pero subordinado. Los actuales teólogos sociales lo rechazan

---

[4] A Student's Philosophy of Religion, pág. 241.

juntamente con los otros argumentos como ya muy gastados; pero los Nuevos Teístas lo retienen.

EL ARGUMENTO MORAL

Este, como los otros argumentos, también admite diversas formas. Kant partió del imperativo categórico y de allí dedujo la existencia de alguien que como Legislador y Juez tiene absoluto derecho de gobierno sobre el hombre. Estimaba que este argumento superaba en mucho a cualquiera de los otros. En su intento de probar la existencia de Dios confiaba principalmente en este argumento. Podría ser ésta una de las razones por las que este argumento es más generalmente aceptado que otro cualquiera, aunque no todos lo formulan de la misma manera. Algunos fundan su razonamiento en la disparidad que frecuentemente se observa entre la conducta moral de los hombres y la prosperidad que gozan en la presente vida, y sienten que tal desequilibrio demanda un ajuste en el futuro, lo cual a su vez requiere que haya un Árbitro justo. La teología moderna lo utiliza extensamente, diciendo que el reconocimiento por el hombre de un bien supremo y su búsqueda del ideal moral exigen y necesitan la existencia de un Dios que convierta en realidad ese ideal. Aunque este argumento señala la existencia de un ser santo y justo, no obliga a la creencia en Dios, el Creador, de infinitas perfecciones.

EL ARGUMENTO HISTÓRICO O ETNOLÓGICO

Su forma principal es la siguiente: Entre todos los pueblos y las tribus de la tierra se encuentra un sentimiento de lo divino, que se manifiesta en culto externo. Siendo universal este fenómeno, debe pertenecer a la misma naturaleza del hombre. Y si la naturaleza del hombre tiende a la adoración religiosa, esto sólo hallará explicación en un Ser superior que dio al hombre una naturaleza religiosa. En respuesta a este argumento, sin embargo, se dirá que este fenómeno universal pudo haberse originado en un error o equivocación de algunos de los primitivos progenitores de la raza humana y que el culto religioso que se cita aparece con mayor fuerza entre las razas primitivas, y desaparece a medida que éstas avanzan en la civilización.

Evaluando estos argumentos racionales se debe indicar ante todo que los creyentes no los necesitamos. No depende de ellos nuestra convicción de la existencia de Dios, sino de que aceptamos con fe la revelación que de sí mismo ha hecho Dios en la Escritura. Si hay tantos en la actualidad que quieren afianzar su fe en la existencia de Dios sobre tales argumentos, se debe en gran parte a que se rehúsan a recibir el testimonio de la Palabra de Dios.

Además, en un intento de utilizarlos para convencer a los incrédulos será bueno no olvidar que ninguno de ellos puede conducir hasta una absoluta convicción. Nadie hizo más para desacreditarlos que Kant. Desde entonces, muchos filósofos y teólogos los han deshecho como notoriamente desprovistos de valor; pero actualmente una vez más están volviendo a la atención general y el número de quienes los aceptan va en aumento. El hecho de que hoy mismo sean muchos los que en ellos encuentran indicaciones satisfactorias de la existencia de Dios, puede tomarse como una señal de que no están enteramente desprovistos de valor. Tienen algún valor para los mismos creyentes; pero los llamaremos "testimonios" más bien que argumentos. Tienen importancia como interpretaciones de la revelación general de Dios, y exhiben cuán racional es creer en un Ser divino. Todavía más; pueden servirnos de algo para hacer frente al adversario, aunque no prueben la existencia de Dios fuera de toda duda, como para obligar a su aceptación; pueden formularse en términos que establezcan una fuerte probabilidad, y en consecuencia silencien a muchos incrédulos.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Por qué se inclina la teología moderna a dar precedencia al estudio del hombre más bien que al estudio de Dios?
2. ¿Prueba o no, la Biblia, la existencia de Dios?
3. Si la prueba, ¿cómo lo hace?
4. ¿De dónde procede el "sentido de lo divino" que es general en el hombre?
5. ¿Hay naciones o tribus desprovistas de este sentido?
6. ¿Se puede sostener la afirmación de que no existen ateos?
7. ¿Deben clasificarse los humanistas de hoy como ateos?
8. ¿Qué objeciones hay en contra de la identificación de Dios con el Absoluto de la Filosofía?
9. ¿Satisface las necesidades de la vida cristiana un Dios finito?
10. ¿Se limita a los Pragmatistas la doctrina de un Dios finito?
11. ¿Por qué es la idea de un Dios personificado una pobre sustitución del Dios Viviente?
12. ¿Cuál era la crítica de Kant contra los argumentos de la razón especulativa en favor de la existencia de Dios?
13. ¿Cómo debemos jugar la crítica de Kant?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. II, páginas 52,74
2. Beattie, Apologetics. páginas 250, 444
3. Beckwith, the Idea of God. páginas 64,115
4. Bringhtman, the Problem of God. Páginas 139165
5. Dabney, Syst. and Polem. Theo. Páginas 5,26
6. Edward, The Philosophy of Rel., páginas 218, 305
7. Galloway, The Phil. of Rel. páginas 381,39 4
8. Hodge, Syst. Theo. I, páginas 202 243
9. Knudson, the Doctrine of God. páginas 203, 241
10. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo I, páginas 77 123:
11. Macintosh, Theo. As an m Empirical Science, páginas 90,99
12. Robinson, the God of the Liberal Christian. Páginas 114,1 49
13. Shedd, Dogm. Theo. I, páginas 221,248
14. Thompson, the Christian Idea of God. Páginas 160,189
15. Wright, A Student's Phil. of Rel. Páginas 339 390

CAPITULO 2: NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS

DIOS ES INCOMPRENSIBLE, PERO CONOCIBLE

La Iglesia Cristiana confiesa, por una parte, que Dios es el Incomprensible, y por la otra que puede ser conocido, y que conocerlo es un requisito absoluto para ser salvo. Admite la fuerza de la pregunta de Sofar: "¿Descubrirás tú los secretos de Dios? ¿Llegarás tú a la perfección del Todopoderoso?", Job 11: 7. Y siente que no encuentra respuesta a la pregunta de Isaías: "¿A qué, pues haréis semejante a Dios, o qué imagen le compondréis?" Isaías 40: 18.

Pero al mismo tiempo, tiene presente la declaración de Jesús: "Y esta es la vida eterna: Que te conozcan a ti, El único Dios verdadero y a Jesucristo a quien has enviado". Juan 17: 3. La Iglesia Cristiana se regocija en el hecho de que "El Hijo de Dios ha venido y nos ha dado entendimiento para conocer al que es verdadero; y estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo". 1 Juan 5: 20.

Las dos ideas reflejadas en estos pasajes se mantuvieron siempre, un aliado de la otra en la Iglesia Cristiana. Los Padres de la Iglesia primitiva hablaron del Dios invisible como de un

Ser que no fue engendrado, inefable, eterno, incomprensible e inmutable. Habían avanzado muy poco más allá de la vieja idea griega de que el ser Divino tiene una existencia absoluta y sin atributos.

Al mismo tiempo también confesaban que Dios se reveló en el Logos, y por lo tanto puede ser conocido para salvación. En el siglo IV, Eunomio, un arriano, partiendo de que Dios es un ser (sin composición) simple, arguyó que nada hay en Dios que no pueda el intelecto humano perfectamente conocer y comprender; pero esta opinión fue rechazada por todos los que se consideraban dirigentes de la Iglesia.

Los escolásticos distinguieron entre el quid y el qualis (el qué y el cuál) de Dios, y sostuvieron que no podemos saber lo que es Dios en la esencia de su Ser, pero sí podemos saber algo de su naturaleza, de lo que El es para nosotros, según se nos revela en sus divinos atributos. Las mismas ideas generales fueron expresadas por los Reformadores, aunque no concordaron con los escolásticos en cuanto a la posibilidad de adquirir verdadero conocimiento de Dios por la revelación general, mediante la mera razón humana, sin ninguna ayuda más.

Lutero habla repetidamente de Dios como del "Deus Absconditus (el Dios escondido) para distinguido del Deus Revelatus (el Dios revelado). En algunos pasajes hasta habla del Dios revelado, como que aún está escondido, en vista del hecho de que no podemos conocerlo plenamente ni siquiera por medio de su revelación especial.

Calvino consideraba que para el hombre es imposible investigar las profundidades del Ser de Dios. "Su esencia", dice, "es incomprensible de tal manera que su divinidad escapa completamente a los sentidos humanos". Los reformadores no negaban que el hombre puede saber algo de la naturaleza de Dios por medio de la creación, pero afirmaban que el hombre puede adquirir el verdadero conocimiento de Dios únicamente por la revelación especial, bajo la iluminadora influencia del Espíritu Santo.

Bajo la influencia de la panteizante doctrina de la inmanencia, inspirada por Hegel y Schleiermacher, sobrevino un cambio. La trascendencia de Dios apenas se mencionó, ignorándola o declaradamente negándola. Dios quedó colocado al nivel del mundo, como inseparable de él y, por tanto, menos incomprensible, aunque todavía envuelto en el misterio.

Se negó la revelación especial en el sentido de una comunicación directa de Dios con el hombre.

1. Sin necesidad de ella, se puede obtener suficiente conocimiento de Dios, ya que el hombre puede descubrir a Dios por sí mismo en las profundidades de su humano ser

2. En el universo material

3. Sobre todo en Jesucristo, siendo las tres anteriores, otras tantas manifestaciones externas del Dios inmanente.

Contra esta corriente teológica levantó Barth su voz, indicando que Dios no se ha de hallar en la naturaleza, ni en la historia, ni en la experiencia humana, sea esta de la clase que sea, sino tan sólo en la revelación especial que nos ha llegado en la Biblia. En sus enfáticas afirmaciones respecto al Dios escondido, usa el lenguaje de Lutero más bien que el de Calvino.

La teología Reformada afirma que Dios puede ser conocido, pero que es imposible que el hombre alcance un conocimiento exhaustivo y perfecto de Dios en todo sentido. Alcanzar tal conocimiento equivaldría a comprender a Dios y esto ya queda fuera de nuestro asunto: "Pinitum non possit capere infinitum".

Además, el hombre en el sentido propio de lo que es definir, no puede dar de Dios una definición, sino tan sólo una descripción parcial. Una definición lógica es imposible porque Dios no puede ser clasificado bajo una categoría superior. Al mismo tiempo, la teología Reformada afirma que el hombre puede obtener un conocimiento perfectamente adecuado acerca de Dios, para la realización del propósito divino en la vida del hombre.

Sin embargo, el verdadero conocimiento de Dios sólo puede adquirirse mediante la divina revelación que de sí mismo ha hecho Dios, y lo adquirirá solamente quien acepte esa revelación con la fe de un niño. La religión necesariamente presupone tal conocimiento. Constituye la más sagrada relación entre el hombre y su Dios; una relación en la que el hombre tiene conciencia de la absoluta grandeza y majestad de Dios como el Ser Supremo, de su propia insignificancia humana, y de su dependencia del Único, Altísimo y Santo.

Y siendo esto cierto, se sigue que la religión presupone el conocimiento de Dios en el hombre. Si el hombre hubiera quedado absolutamente en la oscuridad respecto a la existencia de Dios sería imposible que asumiera una actitud religiosa. N o se conocerían ni la reverencia, ni la piedad, ni el temor de Dios, ni el culto religioso.

LA NEGACIÓN DE NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS.

Sobre diferentes razones se ha negado la posibilidad de que conozcamos a Dios. Esta negación generalmente descansa sobre las supuestas limitaciones de las facultades humanas de conocimiento, aunque tal negación ha sido presentada en varias formas diferentes. Su principal reducto consiste en declarar que el intelecto humano es incapaz de conocer cosa alguna de aquellas que se encuentran más allá de los fenómenos naturales y como escondidas por ellos, teniendo que ser, consecuentemente, ignorante de las cosas suprasensibles y divinas.

Huxley fue el primero que aplicó a los que adoptan dicha posición, incluyéndose él entre ellos, el nombre de "Agnósticos". Se consideran perfectamente alineados con los sofistas de los primeros siglos de la filosofía griega. Es regla que los agnósticos no quieran ser marcados como ateos, ya que no niegan en absoluto que haya un Dios; pero declaran que ellos no saben si existe o no, y que en caso de que existiera no estarían seguros de tener un conocimiento verdadero acerca de Él, y en muchos casos, hasta niegan que pueda alcanzarse ese verdadero conocimiento de Él.

A Hume se le llama padre del agnosticismo moderno. No negó la existencia de Dios, pero afirmaba que no conocemos verdaderamente sus atributos. Todas nuestras ideas de Él, son, y no pueden ser sino antropomórficas. No podemos estar ciertos de que los atributos que adjudicamos a Dios correspondan con la realidad.

Su agnosticismo provenía del principio general de que todo conocimiento se basa sobre la experiencia. Sin embargo, fue Kant quien especialmente estimuló el pensamiento agnóstico por medio de la perseverante inquisición dentro de los límites del entendimiento y la razón humanos. Afirmaba que la razón teórica conoce únicamente los fenómenos, y que necesariamente es ignorante de lo que hay tras ellos la cosa en sí.

Por consiguiente, dedujo de lo anterior que es imposible que tengamos algún conocimiento teórico de Dios. Pero Lotze ya había indicado que los fenómenos, sean físicos o mentales, están siempre conectados con alguna sustancia yacente tras ellos, y que conociendo los fenómenos también conocemos la sustancia subyacente, de la cual son manifestaciones.

El filósofo escocés, Sir William Hamilton, aunque no estuvo en completo acuerdo con Kant, participaba, sin embargo, de su agnosticismo intelectual. Declara Hamilton que la mente humana conoce nada más lo que está condicionado, existiendo en diversas relaciones y que, puesto que el Absoluto e Infinito es totalmente irrelacionado, es decir, existe sin relaciones, no podemos conocerlo.

Pero, en tanto que niega que podemos conocer el Infinito, no niega su existencia. Dice: "Por medio de la fe entendemos lo que está más allá del conocimiento". En substancia, Mansel participó de estos conceptos y los popularizó. También a él le pareció abiertamente imposible concebir un Ser Infinito, aunque sí profesaba fe en su existencia.

El razonamiento de los dos anteriores filósofos no proporcionó convicción alguna porque se sentía que el Absoluto o Infinito no existe necesariamente fuera de toda relación; sino que puede entrar en algunas; y el hecho de que conozcamos las cosas sólo en sus relaciones no quiere decir que el conocimiento así adquirido sea meramente relativo o irreal. Comte, el padre del positivismo también fue agnóstico en religión. Según él, el hombre no puede conocer otra cosa sino los fenómenos físicos y sus leyes. Sus sentidos son las fuentes de todo verdadero pensamiento, y nada puede conocer, excepto los fenómenos entendidos por esos sentidos, y las relaciones que estos fenómenos guardan entre sí. Los fenómenos mentales pueden reducirse a fenómenos materiales y en el terreno científico el hombre no puede sobrepasarlos. Hasta los fenómenos de la cercana conciencia quedan excluidos y además todo lo que queda tras ellos. Las especulaciones teológicas representan el pensamiento en su infancia. Ninguna declaración positiva puede hacerse respecto a la existencia de Dios, y en consecuencia quedan condenados el teísmo como el ateísmo. En los últimos años de su vida Comte sintió la necesidad de alguna religión e introdujo la llamada "religión de la Humanidad". Todavía más que a Comte, se reconoce a Herbert Spencer como el gran exponente del moderno agnosticismo científico. Fue muy influenciado por la doctrina de Hamilton sobre la relatividad del conocimiento y por la concepción de Mansel acerca del absoluto, y a la luz de esos filósofos forjó su doctrina del Incognoscible, nombre que dio a lo que pudiera ser absoluto, primero o último en el orden del universo, incluyendo a Dios. Su razonamiento parte de la suposición de que existe alguna realidad detrás de los fenómenos; pero afirma que toda consideración sobre ella tiene que conducimos a contradicciones. La realidad última es claramente inescrutable. Aunque debiéramos aceptar la existencia de algún Poder supremo, de carácter personal o impersonal, no podemos concebirlo. Inconsistentemente con la posición aquí manifestada, Spencer dedica una gran parte de su obra "Los Primeros Principios" al desarrollo del contenido positivo del Incognoscible como si de veras fuera bien conocido. Huxley, Fiske y Clifford son otros agnósticos que fueron influenciados por Spencer. En el moderno Humanismo también nos encontramos repetidamente con el agnosticismo. Harry Elmer Barnes dice: "Me parece sumamente obvio que en el presente estado de nuestros conocimientos la posición agnóstica es la única que puede ser defendida por cualquiera persona o mente científica, o de gusto critico".[5]

---

[5] The Twilight of Christianity, Page. 260.

Además de las formas que ya llevamos indicadas, el argumento agnóstico ha asumido otras varias, de las cuales, algunas de las siguientes son las más importantes:

1. "El hombre conoce solamente por analogías". Conocemos sólo aquello que guarda alguna analogía con nuestra naturaleza o experiencia: "Similia similibus percipiuntur". Pero aunque es cierto que aprendemos muchas cosas por analogía, también aprendemos por contraste. En muchos casos las diferencias son las que precisamente arrebatan nuestra atención. Los escolásticos hablaron de la via negationis por medio de la cual eliminaban de su concepto de Dios las imperfecciones de la criatura. Además, no debiéramos olvidar que el hombre está hecho a la imagen de Dios y por consiguiente existen importantes analogías entre la naturaleza divina y la humana.

2. El hombre realmente conoce únicamente lo que puede abarcar en su totalidad. Brevemente expuesta la posición anterior afirma que el hombre no puede comprender a Dios que es infinito; no puede tener de Él un conocimiento exhaustivo, y en consecuencia no puede conocerlo. Esta otra posición razona sobre la falsa presunción de que el conocimiento parcial no puede ser verdadero; presunción que de admitirse invalidaría todos nuestros actuales conocimientos que distan mucho de ser completos. Nuestro conocimiento de Dios aunque no sea exhaustivo puede, sin embargo, ser muy real y perfectamente adecuado a nuestras presentes necesidades.

3. Todas las afirmaciones que se hacen de Dios son negativas y por tanto no proporcionan un verdadero conocimiento. Hamilton dice que el Absoluto y el Infinito sólo pueden concebirse como negación de lo concebible; lo que realmente significaría que no los podemos concebir en forma alguna. Pero aunque es verdad que mucho de lo que afirmamos de Dios se expresa en forma negativa, eso no significa que la negación simultáneamente no encierra alguna idea positiva. La aseidad de Dios incluye las ideas positivas de su propia existencia y de su propia suficiencia. Además, ideas como el amor, la espiritualidad, y la santidad son positivas.

4. Todo nuestro conocimiento está relacionado con el sujeto investigador. Se dice que conocemos las cosas que son susceptibles de ser conocidas, no como las cosas son en sí, sino solamente en la forma en que se relacionan con nuestros sentidos y facultades. En el proceso del conocimiento las pervertimos y desfiguramos. En un

> sentido es perfectamente verdadero que todo nuestro conocimiento está subjetivamente condicionado; pero lo que parece darle importancia a la afirmación que estamos considerando es que declara que puesto que conocemos las cosas sólo por medio de nuestros sentidos y facultades, no las conocemos tales como son. Pero esto no es cierto; hasta donde alcanza nuestro conocimiento real de las cosas, ese conocimiento corresponde a la realidad objetiva. Las leyes de la percepción y de la mente no son arbitrarias sino que corresponden a la naturaleza de las cosas. Sin esa correspondencia, no solamente el conocimiento de Dios, sino todo verdadero conocimiento sería manifiestamente imposible.

Algunos tienden a considerar la posición de Barth como una clase de agnosticismo. Zerbe dice que el agnosticismo práctico domina el pensamiento de Barth y lo convierte en víctima de la incognoscibilidad de "la cosa en sí" de Kant y cita de él lo siguiente: ((Romanos es una revelación del Dios no conocido; Dios viene al hombre; no el hombre a Dios. Aun después de la revelación el hombre no puede conocer a Dios porque Dios siempre es el incognoscible. Al manifestársenos todavía queda tan lejos como estuvo siempre" (Rbr. p. 53).[6] Al mismo tiempo encuentra que tanto Barth como Herbert Spencer son inconsistentes en su agnosticismo. Dice: "De Herbert Spencer se decía que sabía mucho del 'Incognoscible'; y en cuanto a Barth uno quisiera saber cómo fue que llegó a saber tanto del 'Dios no conocido' ".[7] Por el mismo estilo discurre Dickie cuando dice: "Al hablar de Dios trascendente Barth nos da la impresión a veces, de hablar de un Dios de quien nada podremos conocer jamás".[8] Encuentra, sin embargo, que también en este respecto el énfasis de Barth ha cambiado. Aunque está perfectamente claro que Barth no pretende ser agnóstico, no puede negarse que algunas de sus afirmaciones pueden fácilmente considerarse de sabor agnóstico. Afirma enérgicamente que Dios es el Dios escondido que no puede ser conocido por medio de la naturaleza, la historia o la experiencia; sino solamente por medio de la revelación que de sí mismo ha hecho en Cristo, cuando esa revelación se encuentra con la respuesta de la fe. Pero hasta en esta revelación Dios aparece solamente como el Dios escondido. Dios se revela exactamente como el Dios escondido y por medio de su revelación nos hace más conscientes, como nunca antes, de la distancia que lo separa del hombre. Esto fácilmente puede interpretarse como que significa que lo que esencialmente aprendemos por medio de la revelación es que Dios no puede ser conocido, de manera que, después de todo, nos encontramos cara a cara con un Dios desconocido. Pero en vista de todo lo que Barth ha escrito, esto evidentemente no es lo que

---

[6] The Karl Barth Theology. p. 82.

[7] Ibid... p. 84.

[8] Revelation and Response. p. 187.

quiere decir. Su afirmación de que en la luz de la revelación vemos a Dios como el Dios escondido, no excluye la idea de que por medio de la revelación también adquirimos grande y útil conocimiento de Dios, en cuanto a la manera en que se relaciona con su pueblo. Cuando Barth dice que aún en su revelación Dios permanece todavía como el Dios desconocido, se refiere en realidad al Dios Incomprensible. El Dios revelado es Dios en acción. Por medio de su revelación aprendemos a conocerlo en sus obras, pero en realidad no adquirimos conocimiento de su íntimo ser. El siguiente pasaje de The Doctrine of the Word of God,[9] es muy luminoso. "Sobre esta libertad (la de Dios) descansa lo incognoscible de Dios, es decir, lo insuficiente de todo conocimiento que podamos tener del Dios revelado. Aun la tri unidad de Dios se nos ha revelado únicamente en las obras de Dios. Por lo tanto, también la tri unidad nos resulta incognoscible. Esto explica también lo inadecuado de todo nuestro conocimiento respecto a una tri unidad. La forma en que nos ha parecido concebible, primero en la Escritura y luego en la doctrina de la iglesia respecto a la Trinidad, es lo que para la criatura es concebible. De este concepto relativo, a lo que llamaríamos "divinamente concebible", que es la Trinidad en que Dios existe, hay una absoluta y completa separación. Únicamente a la libre gracia de Dios en la revelación se debe que aquello que la criatura puede concebir, aunque absolutamente separado de su "objeto", todavía contenga algo de verdad. En este concepto, lo que sabemos de la Trinidad mediante la operación de Dios en nosotros, es verdadero".

LA REVELACIÓN QUE DIOS HACE DE SI MISMO ES REQUISITO DE TODO CONOCIMIENTO DE DIOS.

EL CONOCIMIENTO DE DIOS, LO COMUNICA AL HOMBRE EL MISMO DIOS

Kuyper llama la atención al hecho de que la teología como el conocimiento de Dios difiere, en un importante punto, de todo otro conocimiento. En el estudio de todas las otras ciencias el hombre se coloca por encima del objeto de su investigación y activamente extrae de ella su conocimiento por medio de cualquier método que le parezca más apropiado; pero en teología no se coloca por encima, sino bajo el objeto de su conocimiento. En otras palabras, el hombre puede conocer a Dios únicamente hasta donde Dios se hace conocer. Dios ocupa el primer lugar entre los seres que le comunican conocimiento al hombre y puede convertirse en objeto de estudio para el hombre sólo hasta donde éste se apropia y refleja el conocimiento que se le proporciona por medio de la revelación. Sin la revelación el hombre

[9] P. 426.

jamás habría sido capaz de adquirir el menor conocimiento de Dios. Y no obstante que Dios se ha revelado objetivamente, no es la razón humana la que descubre a Dios, sino Dios quien a sí mismo se descubre ante el ojo de la fe. Sin embargo, por la aplicación del santificada razón humana al estudio de la Palabra de Dios, el hombre puede, bajo la dirección del Espíritu Santo adquirir un siempre creciente conocimiento de Dios. Barth también insiste en el hecho de que el hombre puede conocer a Dios. Dios le habla, sea directamente, o por medio de mensajeros solamente, cuando Dios viene a su encuentro en un acto de revelación. Insiste también en que no hay caminos del hombre hacia Dios, sino solamente de Dios hacia el hombre, y declara repetidamente que Dios es siempre el sujeto y jamás un objeto. La revelación es siempre algo puramente subjetivo y nunca puede convertirse en algo objetivo como la palabra escrita de la Biblia, y como meramente subjetiva esa revelación se convierte en un objeto de estudio. Nos fue dada de una vez por todas en Jesucristo, y en Cristo viene a los hombres en el momento existencial de la vida de estos. Aunque hay elementos de verdad en lo que dice Barth, su construcción de la doctrina de la revelación es extraña a la teología reformada.

No obstante, debemos sostener la posición de que la teología no sería posible sin la revelación hecha por Dios mismo. Y cuando hablamos de revelación usamos el término en el estricto sentido de la palabra. N o es algo en lo que Dios se mostrara pasivo, un mero "manifestarse" sino algo en lo que activamente se da a conocer. N o es, como a muchos modernos pensadores les gustaría decir, un profundo discernimiento espiritual que conduce al hombre a un siempre creciente descubrimiento de Dios; sino un acto de sobrenatural comunicación de sí mismo, un definido acto ejecutado por el Dios Viviente. Nada hay de sorprendente en el hecho de que Dios solamente pueda ser conocido si le place revelarse, y hasta dónde le place revelarse. Hasta cierto punto esto también es verdad acerca del hombre. Aún después de que la Psicología ha hecho un muy exhaustivo estudio del hombre, Alexis Carrel ha podido escribir un libro persuasivo sobre El Hombre, un Desconocido. Dice S. Pablo "porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así tampoco nadie conoció las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios". I Cor. 2: 11. El Espíritu Santo todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios y se lo revela al hombre. Dios se ha hecho conocer. Junto con el conocimiento original de Dios, que se encuentra en Dios mismo, hay también el conocimiento copia, acerca de Él, dado al hombre por medio de la revelación. La relación entre éste y el primero, es la misma que existe entre la copia y el original, debido a lo cual, aquélla no tiene el grado de claridad y perfección que éste. Todo nuestro conocimiento de Dios, se deriva de la revelación que Dios ha hecho de sí mismo, en la naturaleza y en la Santa Escritura. En consecuencia, nuestro conocimiento de Dios es por una parte copiado y analógico; pero por otra parte,

también es verdadero y es exacto, puesto que es copia del conocimiento original que Dios tiene de sí mismo.

NUESTRO CONOCIMIENTO DE DIOS ES INNATO Y ADQUIRIDO. (COGNITIO INSITA Y ACQUISTA)

Se acostumbra hacer una distinción entre el conocimiento innato de Dios y el adquirido. Estrictamente hablando no es una distinción lógica, porque en último análisis todo conocimiento humano es adquirido. Las doctrinas de las ideas innatas pertenecen a la filosofía más que a la teología.

La semilla de esa doctrina ya se encuentra en la doctrina de las ideas de Platón, en tanto que en la obra de Cicerón De Natura Deorum, ocurre la misma doctrina en forma más desarrollada. En la filosofía moderna, el primero que la enseñó fue Descartes, quien consideró que la idea de Dios es innata. No estimó que fuera necesario considerarla natural en el sentido de que estuviera presente en la mente humana desde el principio, sino únicamente en el sentido de que el hombre tiene tendencia a formarse la idea cuando la mente alcanza la madurez. Finalmente, la doctrina adoptó la forma de que hay ciertas ideas, de las cuales la más prominente es la idea de Dios, que son innatas y que por lo tanto, desde que el hombre nace ya las tiene presentes en su conciencia. Desde este mismo punto de vista, Locke con mucha razón atacó la doctrina de las ideas innatas, en su empirismo filosófico, aunque se fue al otro extremo. La teología Reformada también rechazó en ese modo particular la mencionada doctrina. Y en tanto que algunos de sus representantes retuvieron el nombre "ideas innatas" le dieron otro significado, mientras que otros prefirieron hablar de ella, llamándola cognitio Dei Insita (conocimiento injertado, de Dios). Por una parte, este cognitio Dei Insita no consiste en ningunas ideas, o nociones formadas ya, presentes en el hombre al momento de nacer; y por otra, es más que una mera capacidad que habilite al hombre para conocer a Dios. Denota un conocimiento que necesariamente resulta de la constitución de la mente humana y que es innato sólo en el sentido en que se adquiere espontáneamente bajo la influencia del semen religionis colocado en el hombre mediante su creación a la imagen de Dios, y que desde luego no se adquiere por el laborioso proceso del razonamiento y la argumentación. Es un conocimiento que el hombre, dada su constitución espiritual, adquiere necesariamente, y como tal se distingue de todo conocimiento condicionado por la voluntad del hombre. El conocimiento adquirido, por otra parte, se obtiene mediante el estudio de la revelación de Dios. No brota espontáneamente en el intelecto humano, sino que se produce mediante el consciente y sostenido propósito de saber. Puede adquirirse solamente por el agotante proceso de

percepción y reflexión, razonamiento y argumentación. Bajo la influencia del Idealismo Hegeliano y de los conceptos modernos de la evolución, el conocimiento innato de Dios ha sido exagerado; Barth, al contrario, niega la existencia de tal conocimiento.

LA REVELACIÓN GENERAL Y LA ESPECIA

La Biblia da testimonio de una doble revelación de Dios: una revelación tanto en la naturaleza que nos rodea, como en la conciencia humana y en el providencial gobierno del mundo. La otra revelación se encuentra incorporada en la Biblia como Palabra de Dios. Esta da testimonio de la primera en pasajes como los siguientes: "Los cielos cuentan la gloria de Dios y la expansión denuncia la obra de sus manos. El un día emite palabra al otro día, y la una noche a la otra noche declara sabiduría" Sal 19: 1, 2. "Si bien no se dejó a sí mismo sin testimonio, haciendo bien, dándonos lluvias del cielo y tiempos fructíferos, hinchiendo de mantenimiento y de alegría nuestros corazones". Hechos 14: 17. "Porque lo que de Dios se conoce, a ellos es manifiesto, porque Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de Él, su eterna potencia y divinidad, se echan de ver desde la creación del mundo, siendo entendidas por las cosas que son hechas; de modo que son inexcusables". Rom. 1: 19, 20. De la otra forma de revelación hay abundante evidencia tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. "Jehová protestaba entonces contra Israel y contra Judá, por mano de todos los profetas, y de todos los videntes diciendo: Volveos de vuestros malos caminos y guardad mis mandamientos y mis ordenanzas, conforme a todas las leyes que prescribí a vuestros padres, y que os he mandado por mano de mis siervos los profetas". II de los Reyes 17: 13. "Sus caminos notificó a Moisés, ya los hijos de Israel sus obras". Sal 103: 7. "A Dios nadie le vio jamás; el Unigénito Hijo que está en el seno del Padre, El le declaró", Juan 1: 18. "Dios, habiendo hablado muchas veces y en muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo". Hebreos 1: 1, 2.

Fundándose sobre estos datos bíblicos se acostumbra hablar de revelación natural y de revelación sobrenatural. Aplicada esta diferencia a la idea de revelación indica fundamentalmente una distinción que se basa en la manera en que dicha revelación llega al hombre; pero en el curso de la historia también se ha fundado parcialmente sobre la naturaleza de su contenido. El modo de la revelación es natural cuando se nos comunica por medio de la naturaleza, es a saber, por medio de la creación visible con sus leyes y poderes ordinarios. Y es sobrenatural cuando se le comunica al hombre en forma superior y extraordinaria, como cuando Dios le habla, sea directamente o por medio de mensajeros

capacitados en forma sobrenatural. El contenido de la revelación se ha considerado como natural si puede adquirirse por medio de la razón humana aplicada al estudio de la naturaleza, y se considera sobrenatural cuando no lo revela ni la naturaleza, ni la razón por sí misma. De aquí que llegara a ser común durante la Edad Media contrastar la razón y la revelación. En la teología protestante la revelación natural se ha designado frecuentemente como una revelatio realis y la sobrenatural como una revelatio verbalis, porque la primera está incorporada en las cosas y la segunda en palabras. Sin embargo, con el correr del tiempo la distinción entre la revelación natural y la sobrenatural se encontró que era un tanto ambigua puesto que toda revelación por su origen es sobrenatural y por proceder de Dios también lo es su contenido. Ewald en su trabajo sobre Revelation: its nature and Record[10] habla de la revelación en la naturaleza como la revelación inmediata, y de la revelación en la Escritura, la que él considera como la única que merece el nombre de "revelación" en el sentido más completo, como la revelación mediata. Sin embargo, una distinción más común que gradualmente ha ganado actualidad, es la conocida como revelación general y especial. El Dr. Warfield señala la distinción entre estas dos, de la manera siguiente: "La primera, generalmente, se dirige a todas las criaturas inteligentes y por tanto gozan de ella todos los hombres; la segunda se dirige a una clase especial de pecadores, a los cuales Dios quiere hacer reconocer su salvación. La primera tiene por objeto reconocer y satisfacer la necesidad natural de las criaturas de conocer a su Dios; la segunda, rescatar del pecado y sus conciencias a los caídos y deformados pecadores"[11] La revelación general se fundamenta en la creación, se dirige al hombre como hombre, y más particularmente a la razón humana, encontrando su designio en la comprensión de la finalidad de la creación que Dios hizo, que no puede ser otra que conocer a Dios y gozar de comunión con El. La revelación especial se fundamenta en el plan redentor de Dios, se dirige al hombre como pecador; sólo mediante la fe puede ser adecuadamente entendida y poseída, y sirve al designio de asegurar la finalidad para la cual el hombre fue creado, y esto a pesar del desorden producido por el pecado. Contemplando el plan eterno de redención, puede decirse que esta revelación especial no fue el producto de un pensamiento posterior, sino que estuvo en la mente de Dios desde el principio.

Ha habido una considerable diferencia de opinión respecto a la relación que entre sí guardan las dos mencionadas clases de revelación. Según el escolasticismo la revelación natural proporciona los datos necesarios para que la razón humana construya una teología natural, científica. Pero, en tanto que capacita al hombre para alcanzar un conocimiento científico de Dios como la última causa de todas las cosas, no le proporciona el

---

[10] Page. 5 y siguientes.

[11] Revelation and Inspiration. Page. 6.

conocimiento de los misterios tales como los de la Trinidad, la encarnación y la redención. Estos pertenecen a una rama del conocimiento que no es racionalmente demostrable; pero que se acepta por medio de la fe. Algunos de los primitivos escolásticos se guiaron por el lema: "Creo para entender" y después de aceptar por medio de la fe las verdades de la revelación especial consideraron necesario concluir y elevar la fe hasta el entendimiento por medio de una demostración racional de estas verdades, o cuando menos, probar la racionalidad de ellas. Sin embargo, Tomás Aquino consideró que ésta sería tarea imposible, a menos que la revelación especial contuviera verdades que también formaran parte de la revelación natural. Opinaba que los misterios que forman el contenido principal de la revelación sobrenatural no admiten ninguna demostración lógica. N o obstante, sostenía que no podía haber contradicción entre las verdades de la revelación natural y las de la revelación sobrenatural. Si nos parece que hay conflicto, es que hay algo erróneo en nuestra filosofía. Permanece, sin embargo, el hecho de que reconoció que además de la estructura lograda por medio de la fe sobre la base de una revelación sobrenatural, hay un sistema de teología científica que se fundamenta sobre la revelación natural. En el primer caso, uno acepta ciertas verdades porque nos han sido reveladas; en el segundo, las acepta porque a la luz de la razón natural se perciben como verdaderas. La demostración lógica que está fuera de lugar en el primer caso, se convierte en el método natural de prueba en el segundo.

Los reformadores rechazaron el dualismo de los escolásticos y procuraron una síntesis de la doble revelación de Dios. No creyeron en la habilidad de la razón humana para construir un sistema científico de teología sobre la base de la revelación natural pura y simple. El punto de vista de ellos al respecto puede reproducirse de la manera siguiente: Como resultado de la entrada del pecado en el mundo, el manuscrito de Dios en la naturaleza quedó grandemente oscurecido, y en algunos de los más importantes asuntos, casi borrado e ilegible. Además, el hombre está enfermo de ceguera espiritual, y por tal motivo, privado de la capacidad de leer correctamente lo que Dios originalmente y con toda claridad escribió en las obras de la creación. Para remediar esta enfermedad y evitar la frustración del divino propósito, Dios hizo dos cosas. En su revelación sobrenatural repúblico las verdades de la revelación natural, las libertó de conceptos falsos y de nuevo las incorporó en su revelación sobrenatural de la redención, Todavía más: Proveyó lo necesario para la curación de la ceguera espiritual del hombre, por medio de la obra de regeneración y santificación, incluyendo la iluminación espiritual, y de este modo capacitó al hombre para que de nuevo alcanzara el verdadero conocimiento de Dios, conocimiento que lleva consigo la seguridad de la vida eterna.

Cuando los helados vientos del racionalismo barrieron a Europa, se exaltó la revelación natural a expensas de la sobrenatural. El hombre se intoxicó con un sentido de su propia

capacidad y bondad; se negó a escuchar y a sujetarse a la voz de autoridad que le hablaba en la Escritura, y depositó toda su confianza en la capacidad de la razón humana para conducirlo fuera del laberinto de la ignorancia y el error a la clara atmósfera del verdadero conocimiento. Algunos que afirmaban que la revelación natural era totalmente suficiente para enseñar a los hombres todas las verdades necesarias, admitían, sin embargo, que podrían aprenderlas más pronto con el auxilio de la revelación sobrenatural. Otros negaban que fuera completa la autoridad de la revelación sobrenatural, a menos que sus proposiciones hubieran sido demostradas por la razón. Y, finalmente, el deísmo en algunas de sus formas negó no sólo la necesidad, sino también la posibilidad y realidad de la revelación sobrenatural. Schleiermacher desplazaba el énfasis de lo objetivo de la revelación a la religión, pasando por alto toda diferencia entre religión natural y revelada. Conservaba el término "revelación"; pero usándolo para designar la profunda visión espiritual del hombre, una visión que a pesar de todo no viene del hombre, a menos que en la búsqueda de ella ponga toda su diligencia. Lo que desde un punto de vista se llama revelación, desde otro podría llamarse descubrimiento humano. Este concepto se ha hecho perfectamente característico de la teología moderna. Dice Knudson: "Pero esta distinción entre la teología natural y la revelada ya ha largo tiempo que cayó en desuso. La tendencia actual es no trazar ninguna línea divisoria de diferencia entre la revelación y la razón natural, sino más bien considerar que las altas intuiciones de la razón son en sí mismas revelaciones divinas. En cualquier caso no hay un cuerpo fijo de verdad revelada, aceptada con autoridad y que se mantenga opuesta a las verdades de la razón. Hoy día toda verdad se sostiene mediante el poder que ejerce en su apelación a la mente humana".[12]

Este concepto de revelación alcanza la reprobación de Barth, en los términos más enérgicos. Barth se interesa particularmente en el asunto de la revelación y quiere hacer volver a la Iglesia de lo subjetivo a lo objetivo, de la religión a la revelación. En la primera, ve los esfuerzos elementales del hombre para encontrar a Dios, y en la segunda la búsqueda del hombre por Dios en Jesucristo. Barth no reconoce ninguna revelación en la naturaleza. La revelación no se concibe sobre ninguna línea horizontal, sino que siempre desciende de lo alto en dirección perpendicular. La revelación es siempre Dios en acción, Dios hablando, trayendo para el hombre algo que para éste es totalmente nuevo; algo de lo que el hombre no podía tener conocimiento previo y que se convierte en una verdadera revelación únicamente para aquel que acepta el objetivo de la revelación por medio de una fe que sólo Dios da. Jesucristo es la revelación de Dios, y sólo aquel que conoce a Jesucristo sabe un poquito de la revelación. La revelación es un acto de la gracia, mediante el cual, el hombre se vuelve consciente de su pecaminosa condición; pero también, eso sí, de la gratuita,

[12] The Doctrine of God. p. 173.

inmerecida y perdonadora condescendencia de Dios en Jesucristo. Barth hasta la denomina la reconciliiación. Puesto que Dios siempre es soberano y libre en su revelación ésta nunca puede asumir un estricto tiempo presente, una forma objetiva con limitaciones definidas, a la cual el hombre puede volverse en busca de instrucción a cualquiera hora. De aquí que sea un error considerar la Biblia como la revelación de Dios, siempre que no sea en un sentido secundario. La Biblia atestigua y prueba la revelación de Dios. Igual cosa puede decirse de la predicación del evangelio, aunque en un sentido subordinado. Pero cualquiera que sea la mediación por la cual la palabra de Dios llegue al hombre en el momento existencial de su vida, siempre la reconoce el hombre como palabra hablada directamente a él y que desciende perpendicularmente de lo alto. A tal reconocimiento se llega por la operación especial del Espíritu Santo que pudiera llamarse testimonio del Espíritu al individuo. La revelación de Dios fue dada una vez por todas, en Jesucristo: no en su histórica aparición, sino en la super histórica, en la cual, las potencias del mundo eterno se hicieron evidentes; por ejemplo, en su encarnación, en su muerte y en su resurrección. Y si su revelación es también continua como en efecto lo es así únicamente en el sentido de que Dios continúa hablando a individuos pecadores en el momento existencial de sus vidas por la revelación en Cristo, mediante la Biblia y la predicación. Así es como nos vemos reducidos a quedamos con meros destellos de revelación que llegan a los individuos, y de la cual sólo éstos tienen absoluta seguridad; este falible testimonio de la revelación que nos trajo Jesucristo, y estas señales de ella son evidentemente precario fundamento para la teología. N o es de asombrar que Barth se sienta dudoso en cuanto a la posibilidad de construir una doctrina de Dios. No encontrándose la humanidad en posesión de una revelación infalible de Dios, ni de su única revelación en Cristo, ni de la amplitud de la revelación especial que llega a ciertos hombres, sólo nos queda lo que podemos conocer mediante el testimonio de testigos falibles.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿En qué sentido podemos hablar del Dios escondido o desconocido, a pesar del hecho de que El mismo se nos. ha revelado?
2. ¿En qué forma difirieron sobre este punto los escolásticos y los reformadores?
3. ¿Cuál es al respecto la posición de la teología moderna?
4. ¿Por qué la revelación es esencial a la religión?
5. ¿En qué forma difieren teóricamente el agnosticismo y el ateísmo?
6. ¿Es alguno de ellos más favorable a la religión que el otro?
7. ¿De qué manera promovió Kant el Agnosticismo?

8. ¿Cuál era la doctrina de Sir William Hamilton acerca de la relatividad del conocimiento?
9. ¿Qué forma tomó el agnosticismo en el positivismo?
10. ¿Qué otras formas tomó además?
11. ¿Por qué algunos mencionan a Barth como agnóstico?
12. ¿Cómo se puede contestar ese cargo?
13. ¿Es la "revelación" un concepto activo o pasivo?
14. ¿Es posible que exista la teología sin la revelación?
15. Si no es posible ¿Cuál es la razón?
16. ¿Es defendible la doctrina de las ideas innatas?
17. ¿Qué quiere decir; "Cognitio Dei Insita"?
18. ¿Cuál es la diferencia entre la revelación natural y la sobrenatural?
19. La distinción entre revelación general y especial ¿Guarda perfecto paralelo con los términos mencionados en la pregunta 18?
20. ¿Qué conceptos diferentes se han mantenido en cuanto a la relación que existe entre aquellas dos?
21. ¿Qué diferencia hay entre revelación y descubrimiento humano?
22. ¿Cree Barth en la revelación general?
23. ¿Cómo concibe Barth la revelación especial?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Adeney, the Christian Conception of God. pp. 19 57.
2. Baillie and Martin, Revelation (A Symposium of Aulen, Barth, Bulgakoff, D'Arcy. Eliot. Horton and Temple):
3. Bavink, Geref. Dogm. II. pp. 1 74
4. Camfield, Revelation and the Holy Spirit. pp. 11,127;
5. Dickie, Revelation and Response:
6. Domer, System of Chr. Doct. 1, pp. 79 159
7. Gilson, Reason and Revelation in the Middle Ages;
8. Hendry, God the Creator;
9. Hodge, Syst. Theol. I. pp. 191 240; 335 365
10. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo I. pp. 1 76
11. Orr, Revelation and Inspiration. pp. 1.66;
12. Shedd, Dogm. Theol. I. pp. 195 220
13. Steenstra, The Being of God as Unity and Trinity, pp. 1 25;
14. Thornwell, Collected Works 1, pp. 74 142

15. Warfield, Calvin and Calvinism (Calvin's Doctrine of the Knowledge of God).
16. Warfield, Revelation and Inspiration. pp. 3 48;

CAPITULO 3: RELACIÓN ENTRE EL SER Y LOS ATRIBUTOS DE DIOS

Algunos dogmáticos, antes de entrar a la discusión de los atributos divinos, dedican uno o varios capítulos para tratar del Ser de Dios. Así lo hicieron en sus trabajos, por ejemplo, Mastricht, Ebrard, Kuyper y Shedd. Otros prefieren considerar el Ser de Dios en relación con sus atributos, atendiendo a que en éstos se nos revela El mismo. Este es el método más común y el que se sigue en la Synopsis Purioris Theologiae, como también en las obras de Turretin, a Marck, Brakel, Bavinck, Hodge y Honig. La diferencia de trato para el tema no es indicación de que exista entre esos autores algún grave y fundamental desacuerdo. Todos ellos coinciden en que los atributos no son meros nombres que no corresponden a la realidad alguna, ni partes separadas de un Dios compuesto, sino esencialmente cualidades en las que el Ser de Dios se revela y mediante las cuales puede ser identificado. La única diferencia podría ser que unos tratan más que otros de distinguir entre el Ser de Dios y sus atributos.

EL SER DE DIOS

Es del todo evidente que el Ser de Dios no admite definición alguna. Para definir a Dios lógicamente, tendríamos que comenzar por buscar un elevado concepto bajo el cual Dios pudiera coordinarse con otros conceptos)' luego señalar las características que fueran aplicables únicamente a Dios. Semejante definición genético sintética no puede darse de Dios puesto que Dios no es una de varias especies de dioses que pueda reducirse a un simple género. Lo que resulta más posible es una definición analítica descriptiva. Tal definición consiste en enumerar las características de una persona o cosa; pero deja sin explicar la esencia misma del Ser. Una definición de esta clase no puede ser completa, sino parcial, puesto que es imposible dar de Dios una descripción exhaustiva y positiva (opuesta a la negativa). Consistiría en presentar una lista de todos los atributos conocidos de Dios, y éstos en gran parte son de carácter negativo.

La Biblia nunca presenta un concepto abstracto de Dios, sino que lo describe siempre como el Dios Viviente, que entra en diversas relaciones con sus criaturas, relaciones que

denuncian otros tantos diferentes atributos de Dios. Kuyper, en su obra Dictaten Dogmatiek[13] nos dice que Dios, personificado como sabiduría, habla de su esencia en Prov. 8: 14, donde se atribuye El mismo el vocablo tushiyyach, del hebreo, que significa "Wezen" (en la Biblia holandesa) y "consejo" en la versión castellana. La traducción holandesa es muy dudosa y merece preferencia la inglesa "counsel" y la castellana "consejo". También se ha llamado la atención al hecho de que la Biblia habla de la naturaleza de Dios en 11 Pedro 1: 4; pero esto difícilmente puede referirse a la esencia del Ser de Dios, puesto que no hemos sido hechos participantes de la esencia divina. Una indicación de la verdadera esencia de Dios se encuentra en el nombre Jehová que según la interpretación dada por. Dios mismo, significa, "Yo Soy el que Soy". Fundándose en este pasaje la esencia de Dios se encontraría en el mismo hecho de ser, es decir, en la existencia abstracta, que interpretada significa, existir por sí mismo, permanecer en uno mismo, o gozar de absoluta independencia. Repetidamente se cita otro pasaje que contiene una indicación de la esencia de Dios, y que es lo que más se acerca a una definición bíblica; es a saber Juan 4: 24, "Dios es Espíritu, y los que lo adoran necesitan adorarlo en Espíritu y en verdad". Esta afirmación de Cristo indica claramente la espiritualidad de Dios. Las dos ideas que se derivan de estos pasajes, ocurren repetidamente en la teología para definirnos la esencia del Ser de Dios. En general debe decirse que la Escritura no exalta un atributo de Dios a expensas de los otros, sino que los presenta, dando la impresión de que existen en perfecta armonía en el Ser divino. Es verdad que a veces se insiste sobre uno, y en otras sobre otro; pero la Escritura claramente intenta dar el debido énfasis a cada uno de los atributos divinos. El Ser de Dios se caracteriza por una profundidad, plenitud, variedad y gloria que sobrepasa toda nuestra comprensión, y la Biblia lo presenta como un todo gloriosamente armónico sin ninguna inherente contradicción. Y esta plenitud de vida no encuentra otra manera posible de expresión que en las perfecciones de Dios.

Algunos de los Padres de la Iglesia Primitiva cayeron abiertamente bajo la influencia de la filosofía griega en lo que a la doctrina de Dios se refiere y, como Seeberg lo expresa, "no fueron más allá de la mera concepción abstracta de que el Ser divino, es la existencia absoluta sin atributos". Por algún tiempo los teólogos, en lo general, se inclinaron más bien a insistir en la trascendencia de Dios, y a reconocer la imposibilidad de cualquier conocimiento adecuado, o definición de la esencia divina. Durante la controversia trinitaria, la distinción entre la esencia única, y las tres personas de la deidad, se presentó con insistencia; pero la esencia, según generalmente se sentía, estaba mucho más allá de la comprensión humana. Sin embargo, Gregario Nacianceno, se aventuró a decir: "Hasta donde nuestro discernimiento alcanza, ho on y ho theos son de algún modo, más que otros

[13] De Deo I, p. 28.

vocablos, los nombres de la (divina) esencia, y de éstos, ho on es preferible". Considera que ho hon describe al Ser Absoluto. La esencia de Dios según la concebía Agustín, era estrechamente parecida al concepto que de ella tenía Gregario. También en la Edad Media hubo la tendencia a veces, de negar que el hombre tenga algún conocimiento de la esencia de Dios, y otras, de reducir al mínimum ese conocimiento. En algunos casos se singularizaba uno de los atributos divinos como el más significativo de la esencia de Dios. Así lo hizo Tomás de Aquino con la Aseidad, o existencia de Dios por sí mismo, y Duns Escota, con la Infinidad. También se hizo muy común hablar de Dios como del actus purus, considerándolo simple. Los reformadores y sus sucesores también hablaron de la esencia de Dios incomprensible pero no creyeron que del todo fuera imposible conocerlo, aunque Lutero se expresó con mucha fuerza sobre este punto. Insistieron en la unidad, simplicidad, y espiritualidad de Dios. Las palabras de la Confesión Belga son muy características: "Todos creemos con el corazón y confesamos con la boca que hay un Ser, único, simple y espiritual, al que llamamos Dios".[14] Posteriormente los filósofos y teólogos encontraron la esencia de Dios en su ser abstracto, en la sustancia universal, en el pensamiento puro, en la absoluta causalidad, en el amor, en la personalidad y en la majestuosa santidad o lo numinoso.[15]

POSIBILIDAD DE CONOCER EL SER DE DIOS.

De lo antedicho resulta evidente que la investigación acerca de la posibilidad de conocer a Dios en la esencia de su Ser atrajo la atención de los mejores intelectos de la Iglesia desde los primeros siglos. Y la opinión unánime de la Iglesia Primitiva, de la de la Edad Media y de la de la Reforma era que Dios en su más íntimo ser es el Incomprensible. Y en algunos casos el lenguaje que se usa para declararlo es tan fuerte que parece no admitir ningún grado de conocimiento del Ser de Dios. El asunto puede fácilmente llevar a confusión por causa de no entender cuál es el preciso punto a discusión, y también por no hacer la debida diferencia entre "conocer" y "comprender". Los escolásticos hablaban de tres preguntas a las que se pueden reducir todas las especulaciones respecto al ser de Dios, y son la siguientes: ¡An sit Deus! ¡Quid sit Deus! y ¡Qualis sit Deus? La primera pregunta tiene que ver con la existencia de Dios, la segunda con su naturaleza o esencia, y la tercera con sus atributos. En este párrafo estamos especialmente llamando la atención sobre la segunda de estas preguntas. Preguntamos, pues, ¿ qué es Dios? ¿ Cuál es la naturaleza de su íntima constitución? ¿ Qué es lo que le hace ser lo que es? Para contestar convenientemente esta

[14] Art I

[15] Aquellos que por su esencia santa imponen terror. Conciencia de lo Santo, es decir, la divinidad. (N del Trad)

pregunta tendríamos que ser capaces de comprender a Dios y de poder dar una explicación de su Ser Divino, y esto es completamente imposible. Lo finito no puede comprender a lo infinito. La pregunta de Sofar: ¿ Alcanzarás tú el rastro de Dios? ¿ Llegarás tú a la perfección del Todopoderoso? (Job 11: 7) tiene la fuerza de una poderosa negativa, y si la segunda de las tres preguntas la consideramos independiente de la tercera, nuestra contestación negativa se hace mucho más inclusiva. Aparte de la revelación de Dios en sus atributos no tenemos conocimiento alguno del Ser de Dios. Pero hasta donde Dios se revela en sus atributos también podemos conocer algo de su Ser Divino, aunque en eso nuestro conocimiento está sujeto a nuestras limitaciones humanas.

Lutero usa algunas fortísimas expresiones hablando de nuestra incapacidad para conocer siquiera algo del Ser o de la esencia de Dios. Por una parte hace distinción entre el Defls absconditus (el Dios escondido) y el Deus revelatus (el Dios revelado); pero por otra parte también afirma que al conocer al Deus revelatus solamente lo conocemos en su inaccesible ocultamiento. Con esto da a entender que hasta en su revelación no se ha manifestado enteramente como es en su esencia, sino que ésta todavía permanece cubierta de impenetrable oscuridad. Conocemos a Dios solamente hasta donde nos lo permiten sus relaciones con nosotros. También Calvino se refirió a la divina esencia como incomprensible. Sostenía que Dios, en la profundidad de su Ser, está fuera de nuestro alcance. Hablando de lo que podemos saber acerca del quid y del qualis de Dios, decía que es inútil especular acerca del primero, en tanto que nuestro interés práctico se encuentra en el segundo. Afirma: "Están únicamente manoseando con frías especulaciones aquellos que dedican su intelecto a investigar lo que es Dios (quid sit Deus), cuando lo que realmente nos incumbe es saber qué clase de persona es Dios (qualis sit) y qué es aquello que se aviene a su naturaleza".[16] Aunque Calvino siente que Dios no puede ser conocido a la perfección, no niega que podemos conocer algo de su Ser o naturaleza. Pero este conocimiento no puede obtenerse por métodos a priori, sino solamente por el modo a posteriori, mediante los atributos a los cuales Calvino reconoce como positivas confirmaciones de la naturaleza de Dios. Ellos nos proporcionan al menos algún conocimiento de lo que es Dios, pero muy especialmente de lo que es en relación con nosotros.

Al tratar de nuestro conocimiento del Ser de Dios debemos procurar evitar la posición de Cousin, bastante rara en la historia de la filosofía, es a saber, que Dios aun en las honduras de su Ser nada tiene de incomprensible; sino que es esencialmente inteligible; pero también debemos distinguir claramente el agnosticismo de Hamilton y Mansel, según el cual, no podemos tener conocimiento alguno del Ser de Dios. No podemos comprender a Dios, no

---

[16] Institution. I. 2.2.

podemos conocerlo en forma absoluta y exhaustiva; pero indudablemente podemos tener un conocimiento relativo o parcial del Ser divino. Es perfectamente Cierto que este conocimiento de Dios es posible solamente porque El se ha colocado en ciertas relaciones con sus criaturas morales, se ha revelado a ellas, y aunque este conocimiento está humanamente condicionado, es, no obstante, conocimiento real y verdadero, y cuando menos es un conocimiento parcial de la naturaleza absoluta de Dios. Hay diferencia entre conocer absolutamente a un Ser absoluto, y conocerlo relativa o parcialmente. No viene al caso afirmar que el hombre solamente conoce las relaciones en que Dios se presenta a sus criaturas. Sería del todo imposible tener un conocimiento adecuado de estas relaciones sin conocer algo, a la vez, de Dios y del hombre. Decir que no podemos saber nada del Ser de Dios, sino únicamente sus relaciones, equivale a decir que en nada lo conocemos y que, por tanto, no lo podemos hacer objeto de nuestra religión. Dice el Dr. Orr: "Podríamos no conocer a Dios en la profundidad de su Ser absoluto. Pero al menos podemos conocerlo hasta donde se nos revela en sus relaciones con nosotros. El asunto, por tanto, no se refiere a la posibilidad de conocer las profundidades del Ser de Dios, sino este: ¿Podemos conocer a Dios hasta donde llegan sus relaciones con el mundo y con nosotros? Dios ha entrado en relaciones con nosotros revelándonos y esto en grado superlativo en Jesucristo; y nosotros, los cristianos, humildemente confesamos que por medio de su propia revelación conocemos a Dios como el verdadero Dios, y tenemos información veraz de su carácter y voluntad. Tampoco es correcto decir que nuestro conocimiento de Dios es relativo. En parte es también conocimiento de la naturaleza absoluta de Dios".[17] Estas últimas afirmaciones se dirigen probablemente a ponernos en guardia contra la idea de que todo nuestro conocimiento de Dios es meramente relativo, según el concepto humano, de manera que no tenemos seguridad de que corresponda con la realidad, tal como existe en Dios.

EL SER DE DIOS REVELADO EN SUS ATRIBUTOS

De la simplicidad de Dios se sigue que El y sus atributos son uno solo. Los atributos no pueden ser considerados como otras tantas partes que entran en la composición de Dios, porque Dios no está compuesto de varias partes como los hombres. Tampoco pueden considerarse como algo agregado al Ser de Dios, por más que el vocablo derivado de ad y tribuere, parecería que apunta en esa dirección; puesto que jamás podría añadirse algo al Ser de Dios, siendo que es eternamente perfecto. Se acostumbra decir en teología que los atributos de Dios son Dios mismo según se nos ha revelado. Los escolásticos insistían en el

[17] Side-Lights on Christian Doctrine, p. 11.

hecho de que Dios es todo lo que tiene. El tiene vida, luz, sabiduría, amor, justicia, y con base en la Escritura podemos decir que El es vida, luz, sabiduría, amor y justicia. Además, afirmaban los escolásticos que toda la esencia de Dios es idéntica con cada uno de sus atributos, de manera que el conocimiento de Dios es Dios, la voluntad de Dios es Dios, etc. Algunos se aventuraron tanto en esa dirección como para decir que cada atributo es idéntico con cualquiera de los otros atributos y que en Dios no existen distinciones lógicas. Este extremo es sumamente peligroso. En tanto que bien puede decirse que hay en los atributos de Dios una interpenetración de manera que forman en conjunto un todo armonioso, es tomar la dirección del panteísmo eliminar todas las distinciones en Dios y decir que su aseidad es su infinidad; su sabiduría es su soberanía, su amor es su justicia y viceversa. Fue característico de los nominalistas hacer desaparecer toda verdadera distinción en Dios. Tenían temor de que admitiendo verdaderas distinciones, correspondientes a los atributos divinos se pusiera en peligro la unidad y simplicidad de Dios, y esto ciertamente constituía un propósito elevado. Según ellos las perfecciones del Ser divino existen nada más en nuestro pensamiento, sin ninguna correspondencia real en Dios. Los realistas, por otra parte, afirmaban la realidad de las perfecciones divinas. Comprendían que la teoría de los nominalistas llevada hasta su legítima conclusión conduciría hacia una negación panteísta de un Dios personal, y en consecuencia, consideraron de la mayor importancia sostener la realidad objetiva de los atributos de Dios. Al mismo tiempo procuraron poner a salvo la unidad y simplicidad de Dios sosteniendo que toda la esencia de Él se encuentra en cada atributo suyo. Dios es todo en todos y es todo en cada uno. Tomás de Aquino pensaba esto mismo cuando afirmaba que los atributos no nos revelan lo que Dios es en sí mismo, en las profundidades de su Ser, sino solamente lo que El es en relación con sus criaturas.

Naturalmente, debemos ponernos en guardia contra la idea de separar la esencia divina y los atributos o perfecciones divinas; y también contra un falso concepto de la relación que guardan entre sí. Los atributos son verdades determinativas del Ser divino, o, en otras palabras, cualidades inherentes del Ser de Dios. Shedd habla de ellos diciendo que son "una descripción analítica e íntima de la esencia".[18] En un sentido son idénticos, de modo que puede decirse que las perfecciones de Dios son Dios mismo como se nos ha revelado. Resulta posible ir todavía más lejos y decir con Shedd: "La esencia completa está en cada atributo, y cada atributo en la esencia".[19] Y debido a la estrecha relación que atributos y esencia conservan recíprocamente, puede decirse que el conocimiento de los atributos incluye el de la Esencia divina. Sería un error concebir que la esencia de Dios existiera por sí misma antes de que existieran los atributos, y considerar a éstos como características

---

[18] Dogm. Theol. I. Pág. 334.

[19] Ibid. Pág. 334.

aditivas y accidentales del Ser Divino. Son cualidades esenciales de Dios inherentes a la esencia de su Ser y que coexisten con El. Estas cualidades no sufrirían alteración sin que también la sufriera el Ser de Dios. Y siendo todas ellas cualidades esenciales, cada una nos revela algún aspecto del Ser de Dios.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cómo podemos distinguir entre el Ser, la naturaleza y la esencia de Dios?
2. ¿En qué difieren, por lo general, los conceptos de la filosofía acerca del Ser esencial de Dios, y los conceptos de la teología?
3. ¿Cómo difieren con respecto a la tendencia de encontrar la esencia de Dios en el absoluto, en el amor o en la personalidad?
4. ¿Qué quiere decir Otto cuando caracteriza el Ser de Dios como "El Santo" o, "el Numinoso"?
5. ¿Por qué resulta imposible para el hombre comprender a Dios?
6. ¿Ha afectado el pecado en alguna forma al hombre en su capacidad de conocer a Dios?
7. ¿Hay alguna diferencia entre el concepto de Lutero y el de Barth acerca del "Dios escondido"?
8. ¿Difiere Calvino de ellos en lo que a éste punto se refiere?
9. ¿Participó Lutero de las ideas nominalistas de Occam, quien en otros aspectos sí lo influenció?
10. ¿De qué modo diferente de los escolásticos consideraron los Reformadores el problema de la existencia de Dios?
11. ¿Podríamos tener algún conocimiento de Dios si Él fuera un Ser puro sin atributos?
12. ¿Qué conceptos erróneos de los atributos debemos evitar? ¿Cuál es el punto de vista correcto?

LITERATURA PARA CONSULTAR

1. Bavinck, Geref. Dogm. I, páginas 91 – 113
2. Clarke, the Chr. Doct. of God, páginas 56 70
3. Domer, Syst. of Chr. Doct. I, páginas, 187 212;
4. Hendry, God the Creator (from the Barthian Standpoint) ;
5. Hodge, Syst. Theol. I, páginas 335 374
6. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo I, páginas 114 158.

7. Orr, Chr. View of God and the World. Páginas 75 93;
8. Otten, Manual of the Hist. of Dogmas. I, páginas 254 260
9. Shedd, Dogm. Theol. I, páginas 152 194
10. Steenstra, The being of God as Unity and Trinity, páginas 1 88
11. Thompson, The Christian Idea of God, páginas 117,159
12. Thomwell, Collected Works, 1, páginas 104 172;
13. Warfield, Calvin and Calvinism, páginas 131 185 (Calvin's Doctrine of God).

CAPITULO 4: LOS NOMBRES DE DIOS

LOS NOMBRES DE DIOS EN GENERAL

En tanto que la Biblia registra diversos nombres de Dios, también nos habla del nombre de Dios, en singular, como por ejemplo, en las siguientes declaraciones. "No tomarás el nombre del Señor tu Dios en vano", Éxodo 20: 7; "Cuán grande es tu nombre en toda la tierra", Salmo 8: 1; "Conforme a tu nombre, oh Dios, así es tu loor", Salmo 48: 10; "Su nombre es grande en Israel", Salmo 76: 1; "Torre fuerte es el nombre de Jehová: a El correrá el justo y será levantado", Prov. 18: 10. En estos ejemplos "el nombre" da a entender la plena manifestación de Dios en las relaciones con todo su pueblo, o con una sola persona, de manera que se convierte en sinónimo de Dios. Este empleo se debe al hecho de que en el pensamiento oriental, el nombre jamás se consideraba como un mero vocablo; sino como la definición de la naturaleza de la cosa designada. Conocer el nombre de una persona era adquirir poder sobre ella, y en los encantamientos los nombres de los varios dioses se usaban para ejercer poder sobre ellos. Entonces, en el sentido más general del vocablo, el nombre de Dios es su propia revelación. Se designa El, no como existe en las profundidades de su Ser divino, sino como se revela en sus relaciones con el hombre. Para nosotros el único nombre general de Dios se ha dividido en muchos nombres, los cuales expresan las muchas fases del Ser de Dios. Se debe únicamente al hecho de que Dios se ha revelado en su nombre (nomen editum) el que podamos ahora designarlo por ese nombre en sus varias formas (nomina indita). Los nombres de Dios no son de invención humana, sino de origen divino, aunque los vocablos se han pedido prestados al lenguaje humano y se derivan de relaciones humanas y terrenales. Son antropomórficos y señalan un condescendiente acercamiento de Dios al hombre.

Los nombres de Dios constituyen una dificultad para el pensamiento humano. Dios es el Incomprensible, infinitamente superior a todo lo que es temporal; pero en sus nombres desciende a todo lo que es finito y se hace semejante al hombre. Por una parte no podemos nombrarle y por la otra tiene muchos nombres. ¿Cómo puede explicarse esto? ¿Sobre qué base se aplican estos nombres al Dios infinito e incomprensible? Debe recordarse que son de invención humana y que nada nos descubren del íntimo Ser de Dios. Fueron dados por Dios mismo con la seguridad de que contienen en cierta medida una revelación del Ser de Dios. Tal cosa fue posible por el hecho de que el mundo y con él todas sus relaciones fue ideado para que constituyera una revelación de Dios. Debido a que el Incomprensible se revela en sus criaturas, resulta posible para el hombre nombrarlo como si se tratara de una criatura. Para darse a conocer al hombre, Dios ha descendido hasta el nivel del hombre para acomodarse a su conciencia limitada y finita, y para hablarle en el lenguaje humano. Si darle a Dios nombres antropomórficos es limitarlo, como algunos dicen, entonces esto tiene que ser cierto en un grado muy superior cuando se trata de la revelación de Dios en la creación. Luego, pues, el mundo no revela a Dios, sino que lo esconde; y por tanto, el hombre no se relaciona con Dios sino que sencillamente forma la antítesis de Él, y lógicamente quedamos encerrados en un agnosticismo sin esperanza.

De lo que dijimos acerca del nombre de Dios en general, se sigue que podemos incluir bajo el título de nombre de Dios no solamente los apelativos por medio de los cuales se le señala como un ser personal e independiente, y con los cuales le invocamos; sino también los atributos de Dios, y no sólo los meros atributos del Ser divino en general, sino también los que designan separadamente a cada una de las Personas de la Trinidad. El Dr. Bavinck funda su división de los nombres de Dios sobre esta amplia concepción; distinguiendo entre nomina propia (nombres propios), nomina essentialia (nombres esenciales o atributos), nomina personalia (nombres personales, como Padre, Hijo, y Espíritu Santo). En este capítulo vamos a limitamos a la discusión de la primera de estas tres clases.

LOS NOMBRES DEL ANTIGUO TESTAMENTO Y SU SIGNIFICADO.

'EL, 'ELOHIM Y 'ELYON

El más sencillo nombre por el que Dios se designa en el Antiguo Testamento es 'El, que posiblemente se deriva de 'ul, ya tenga el sentido de ser primero, ser señor" o de ser fuerte y poderoso. El nombre 'Elohim (plural) es 'Eloah (en singular) y probablemente se deriva de aquella misma raíz, o de 'alah, que significa, ser herido de temor; y por tanto, designa a

Dios como el fuerte y poderoso, o como el que debe ser temido. El nombre en su forma singular casi nunca ocurre, salvo en poesía. La forma plural ('Elohim) se considera como intensiva, y por lo mismo sirve para indicar plenitud de poder. El nombre 'Elyon se deriva de 'alah, que significa subir, ser elevado, y designa a Dios como el Alto, el Glorioso, Gen 14: 19, 20; Núm. 24: 16; Isa. 14: 14. Ese nombre se encuentra especialmente en la poesía. Sin embargo, estos nombres no son nomina propia en el sentido estricto de la palabra, porque también se usan para los ídolos, Sal 95: 3; 96: 5; para los hombres, Gen 33: 10; Ex 7: 1, y para los gobernantes, Jue. 5: 8; Ex 21: 6; 22: 8 10; y Sal 82: 1.

'ADONAÍ

El significado de este nombre se relaciona con el de los anteriores. Se deriva, bien de dun (se pronuncia din) o de 'adan, siendo en ambos casos su significado, juzgar, gobernar, y por eso sirve para designar a Dios, el todopoderoso Regente, a quien están sujetas todas las cosas y ante quien el hombre se relaciona como siervo. En los tiempos primitivos este era el nombre con que el pueblo de Israel se dirigía a Dios. Posteriormente lo sustituyó en mucho el nombre Jehová (Yahweh). Todos los nombres hasta aquí mencionados describen a Dios como el Alto y Sublime, el Dios trascendente. Los nombres que siguen indican el hecho de que este Ser sublime condesciende a entrar en relaciones con sus criaturas.

SHADDAI Y 'EL SHADDAI

El nombre Shaddai se deriva de "shadad", que significa ser poderoso, y sirve para indicar a Dios, el poseedor de toda potencia en el cielo y en la tierra. Otros, sin embargo, lo hacen derivar de shad, que significa señor. En un punto muy importante difiere de 'Elohim, el Dios de la creación y de la naturaleza. En este nombre vemos a Dios sujetando todos los poderes de la naturaleza y subordinándolos al programa de la divina gracia. Aunque insiste en la grandeza de Dios, no lo presenta como al que debe verse con temor y terror, sino como al que es fuente de bendición y consuelo. Este es el nombre con que Dios aparecería a Abraham, el padre de los creyentes, Ex 6: 2.

YAHWEH Y YAHWEH TSEBHAOTH

Este nombre Yahweh, es el que especialmente fue desplazando poco a poco a los otros primeros nombre, pues en éste Dios se reveló como el Dios de gracia. Siempre. Se ha considerado que este es el más sagrado y el más característico de los nombres de Dios, el nombre incomunicable. Los judíos tenían temor supersticioso de usado, ya que leían el Lev. 24: 16 como sigue: "Y el que pronunciare el nombre Yahweh, irremisiblemente ha de morir". De consiguiente al leer la Santa Escritura sustituían este nombre por 'Adonaí o por Elohim. Y los masoretas, aunque dejaban intactas las consonantes le asignaban las vocales de estos nombres y más frecuentemente las de 'Adonaí. La verdadera derivación del nombre, su pronunciación original y su significado, están más o menos perdidos en la oscuridad. El Pentateuco conecta el nombre con el nombre hebreo hayah, que significa, ser, Ex 3: 13, 14. La fuerza de este pasaje nos permite creer que el nombre, con toda probabilidad, se deriva de una forma arcaica de aquel verbo, es decir, hawah. Hasta donde tiene que ver con la forma puede considerarse como la tercera persona del imperfecto qaj, o, hiphil. Sin embargo, la semejanza es mayor con la primera. El significado está explicado en Ex 3:14, que se interpreta, “yo soy el que soy”, o, “yo seré el que seré”. Con esta interpretación el nombre apunta a la inmutabilidad de Dios. No obstante, no se refiere a la inmutabilidad del Ser esencial de Dios, sino a la inmutabilidad de la relación que tiene con su pueblo. El nombre contiene la seguridad de que Dios será para el pueblo del tiempo de Moisés, lo que fue para sus padres, Abraham, Isaac y Jacob. Insiste en la fidelidad del pacto de Dios usando su nombre por excelencia, Ex 15: 3; Sal 83: 19; Oseas 12: 6; Is. 42: 8 y por esto no se usa con referencia a ningún otro, sino solamente al Dios de Israel. El carácter exclusivo del nombre se descubre en el hecho de que nunca ocurre en plural o con un sufijo. Las formas abreviadas de él que se encuentran especialmente en nombres compuestos son Yah y Yahu.

El nombre Yahweh se corrobora frecuentemente con la adición de tsebhaoth. Orígenes y Jerónimo consideraron la palabra compuesta como una aposición, porque Yahweh no admite formas compuestas. Pero esta interpretación no está suficientemente garantizada y difícilmente proporciona un sentido inteligible. Más bien, es muy difícil determinar a qué se refiere la palabra tsebhaoth. Existen especialmente tres opiniones:

1. Los ejércitos de Israel. Puede dudarse de lo correcto de este concepto. La mayor parte de los pasajes que se citan para sostener esta idea no comprueban tal afirmación; solamente tres de ellos contienen una aproximación de prueba, y son I Sam 4: 4; 17: 45; II Sam 6: 2, en tanto que otro, II Reyes 19: 31, es más bien desfavorable a tal concepto. En tanto que el plural tsebhaoth se usa con frecuencia a los ejércitos de la nación israelita, cuando se habla de un ejército se le señala por medio del singular, lo cual va en contra de la noción, inherente a este concepto de

que en el nombre Yahweh Tsebhaoth, Tsebhaoth se refiere al ejército de Israel. Además, es claro que en los Profetas, el nombre "Jehová de los Ejércitos" no se refiere a Jehová como el Dios de la guerra. Y si el significado del nombre cambia, ¿por qué cambia?

2. Las estrellas. Pero hablando del ejército del cielo la Escritura usa el singular y nunca el plural. Además, en tanto que a las estrellas se les llama el ejército del cielo, nunca se les designa como el ejército de Dios.

3. Los ángeles. Esta interpretación merece la preferencia. El nombre Yahweh tsebhaoth se encuentra a menudo en relatos en que se mencionan ángeles I Sam 4:4; II Sam 6:2; Is. 37: 16; Oseas 12:4, 5; Sal 80: 1, 4, 7, 14, 19; Sal 89: 6 8. Los ángeles se presentan, repetidamente, como un ejército que rodea el trono de Dios, Gen 28: 12; 32:2; Jos. 5: 14; I Reyes 22: 19; Sal 68: 17; 103: 21; 148: 2; Is. 6: 2. Es cierto que también en este caso se usa generalmente el singular; pero ésta no es objeción grave, porque la Biblia también indica que había diversas clases de ángeles, Gen 32: 2; Deut. 33: 2, Sal 68: 17. Además esta interpretación está en armonía con el significado del nombre, que no tiene sabor guerrero, sino que expresa la gloria de Dios como Rey. Deut. 33: 2; I Reyes 22: 19; Sal 24: 10; Is. 6: 3; 24: 23; Zac. 14: 16. Jehová de los Ejércitos es, pues, Dios, como Rey de Gloria, que está rodeado por ejércitos de ángeles, Dios que gobierna el cielo y la tierra por el bien de su pueblo, y que recibe gloria de todas sus criaturas.

LOS NOMBRES DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO Y SU INTERPRETACIÓN

THEOS

El Nuevo Testamento tiene los equivalentes griegos de los nombres del Antiguo Testamento. Para 'El, 'Elohim y Elyon tiene Theos que es el nombre que más comúnmente se aplica a Dios. Como ' Elohim, también Theos podía adaptarse para usarse respecto a los dioses gentiles, aunque estrictamente hablando expresa esencialmente la deidad. ‘Elyon se traduce Hupsistos Theos, Mar. 5: 7; Luc. 1: 32, 35, 75; Hech. 7: 48; 16: 17; Heb. 7: 1. Los nombres Shaddai y, El Shaddai se traducen Pantokrato, y Theos Pantokrator, II Cor. 6: 18; Apoc. 1: 8; 4: 8; 11: 17; 15: 3; 16: 7, 14. Sin embargo, más generalmente, Theos se encuentra con genitivo de posesión, como mou, sou, hemon, humon, porque en Cristo, Dios

puede ser considerado como el Dios de todos y de cada uno de sus hijos. La idea religiosa nacional del Antiguo Testamento ha dejado su lugar a la idea individual.

KURIOS

El nombre Yahweh se explica unas cuantas veces por variaciones de carácter descriptivo, tales como "El Alfa y la Omega", "el que es, el que era y el que ha de venir, "el principio y fin", "el primero y el último", Apoc. 1: 4, 8, 17; 2: 8; 21: 6; 22: 13. Sin embargo, en lo demás, el Nuevo Testamento sigue a la Septuaginta, en la que se sustituyó Yahweh por 'Adonaí, traduciendo éste por Kurios, que se deriva de kuros que significa poder. Este nombre no tiene exactamente la misma connotación que Yahweh; pero designa a Dios como el Poderoso, el Señor, el Poseedor, el Regente que tiene autoridad y poder legal. N o se aplica solamente a Dios, sino también a Cristo.

PÁTER

Con frecuencia se dice que el Nuevo Testamento introdujo un nuevo nombre para Dios, es decir, Páter (Padre). Pero esto difícilmente puede ser correcto. El nombre Padre se usa para la Deidad aun en las religiones paganas. Se usa repetidamente en el Antiguo Testamento para designar la relación de Dios con Israel, Deut. 32: 6; Sal 103: 13; Is. 63: 16; 64: 8; Jer. 3:4, 19; 31:9; Mal.1:6; 2: 10; en tanto que a Israel se le llama el hijo de Dios, Ex 4: 22; Deut. 14: 1; 32: 19; Is. 1: 2; Jer. 31: 20 Oseas 1: 10; 11: 1. En tales casos este nombre expresa la relación teocrática especial que Dios guarda para con Israel. En el sentido general de Originador o Creador se usa este nombre en los siguientes pasajes del Nuevo Testamento: I Cor. 8: 6; Ef. 3: 15; Heb. 12: 9; Sant. 1: 18. En todos los demás lugares en que se encuentra, sirve para expresar, bien sea la relación que la primera Persona de la Trinidad guarda con Cristo como Hijo de Dios, o bien el sentido metafísico, o el medianero; o la relación ética en la que Dios se coloca en cuanto a todos los creyentes como sus hijos espirituales.

CAPITULO 5: LOS ATRIBUTOS DE DIOS EN GENERAL

EVALUACIÓN DE LOS TÉRMINOS USADOS

No es ideal el nombre "Atributos", puesto que transfiere la noción de añadir o asignar algo a uno, y por tanto, se presta para crear la noción de algo que se añade al Ser Divino. Sin duda el término "propiedades" es mejor, sirviendo para señalar algo que es propio de Dios, y de Dios solamente. Como es natural, hasta donde algunos de los atributos son comunicables, el carácter absoluto de lo propio se debilita, puesto que hasta esos puntos algunos de esos atributos dejan de ser propios de Dios en el sentido absoluto de la palabra. Pero hasta este término contiene la sugerencia de una distinción entre la esencia o naturaleza de Dios y aquello que le pertenece. Por todo ello, es preferible hablar de las "perfecciones" o "virtudes" de Dios, entendiendo sin confusión posible, a pesar de todo, que en este caso el término "virtudes" no se usa en un sentido puramente ético.

1. Haciéndolo así logramos, seguir el uso bíblico en el cual se emplea el vocablo arete, traducido "Virtuoso" o, "excelencias", en I Pedro 2: 9

2. Y evitamos la sugerencia de que algo sea añadido al Ser Divino. Sus virtudes no son añadiduras a su Ser; sino que su Ser es la pléroma (plenitud) de sus virtudes y El se revela en ellas. Pueden definirse como las perfecciones atribuidas al Ser Divino en la Escritura, o las que son visiblemente ejercitadas por El en las obras de Creación, Providencia y Redención. Si todavía continuamos usando el nombre "Atributos", se debe a que es de uso general, y a que ya dejamos explicado que tiene que ser excluida enérgicamente la idea de que algo se añade al Ser de Dios.

MÉTODOS PARA DETERMINAR LOS ATRIBUTOS DE DIOS.

En su intento de construir un sistema de teología natural, los escolásticos afirmaban tres maneras para determinar los atributos de Dios, a las que dieron la designación siguiente:

1. Vía Causalitatis

2. Via negationis

3. Via eminentíae

Por la primera, la senda de la causalidad, nos levantamos desde los efectos que vemos en el mundo que nos rodea, hasta la idea de la primera causa; desde la contemplación de la creación hasta la idea de un Todopoderoso Creador; y desde la observación del gobierno moral del mundo hasta la idea de un poderoso y sabio Gobernante. Por la segunda, la senda

de la negación, removemos de nuestra idea de Dios todas las imperfecciones que vemos en sus criaturas como inconsistentes con la idea de un Ser Perfecto y le adscribimos todas las opuestas perfecciones. Apoyándonos en este principio hablamos de Dios como independiente, infinito, incorpóreo, inmenso, inmortal e incomprensible. y finalmente, por la tercera, la senda de la eminencia, adscribimos a Dios, en el más eminente grado, las relativas perfecciones que descubrimos en el hombre, según el principio de que lo que existe es un efecto que preexiste en su causa, y todavía más, en el absoluto sentido de la palabra, en Dios, como el Ser más perfecto. Este método puede apelar a algunos porque procede de lo conocido a lo desconocido, pero no es el método adecuado para la teología dogmática. Tiene su punto de partida en el hombre y formula sus conclusiones partiendo de lo que encuentra en el hombre para llegar a lo que se encuentra en Dios. Y hasta donde lo hace así, resulta el hombre la medida de Dios. Ciertamente éste no es el procedimiento del método teológico. Además, basa su conocimiento de Dios en conclusiones humanas más bien que en la revelación que Dios ha hecho de sí mismo en su Palabra divina, y con todo, esta es la única fuente adecuada del conocimiento de Dios. Aunque aquel método pudiera seguirse en una así llamada teología natural, no se adapta a una teología fundada en la revelación.

Otro tanto puede decirse de los métodos que para la teología experimental han sugerido sus modernos representativos. Un ejemplo típico de ello se encuentra en la obra de Macintosh, Theology As An Empirical Science[20]. Este autor menciona tres métodos de procedimiento. Podemos comenzar

1. Con nuestras intuiciones de la realidad de Dios, esas irrazonables certidumbres que están inconmoviblemente arraigadas en la experiencia inmediata. Una de ellas es que el objeto de nuestra dependencia religiosa es absolutamente suficiente para nuestras necesidades imperiosas. En todas partes pueden sacarse deducciones, especialmente, de la vida de Jesús y de lo que se parece a ella. Nuestro punto de partida también lo encontraremos

2. No en las certezas el hombre, sino en sus necesidades. El práctico y necesario postulado es que Dios es absolutamente suficiente y absolutamente confiable en cuanto ten a relación con las necesidades religiosas del hombre. Sobre tal fundamento el hombre puede construir su doctrina de los atributos de Dios. Y, finalmente.

[20] Pág. 159 y siguientes

3. También es posible seguir un método más pragmático, que descansa sobre este principio: Podemos saber hasta cierto punto lo que las cosas y las personas son, sobrepasando nuestras inmediatas percepciones mediante la observación de lo que esas cosas o personas hacen. Macintosh encuentra que es necesario valerse de los tres métodos anteriores.

Ritschl quiere que partamos de la idea de que Dios es amor, y nos preguntará lo que se encierra en este muy característico concepto acerca de Dios. Desde luego que el amor es personal, implica la personalidad de Dios, y de esta manera nos proporciona un principio para la interpretación del mundo y de la vida del hombre. El pensamiento de que Dios es amor trae consigo la convicción de que puede ejecutar su propósito de amor, es decir, que su voluntad será supremamente efectiva en el mundo. Esto nos trae la idea de un Creador Todopoderoso. Y en virtud de este pensamiento básico también afirmamos que Dios es eterno, puesto que para dirigir todas las cosas hacia la realización de su Reino, contempla el final desde el principio. En un estilo muy semejante dice el Dr. W. A. Brown: "Obtenemos nuestro conocimiento de los atributos analizando la idea de Dios que ya hemos alcanzado mediante la revelación en Cristo; y luego ordenamos esos atributos de manera que nos den los rasgos distintivos de la idea de Dios en su más clara expresión"[21].

Todos estos métodos tienen su punto de partida en la experiencia humana, más bien que en la Palabra de Dios. Deliberadamente ignoran la clara y propia revelación de Dios en la Escritura, exaltando, en cambio, la idea del descubrimiento de Dios por el hombre. Quienes se apoyan en semejantes métodos tienen una exagerada idea de su propia capacidad para encontrar a Dios y para determinar su naturaleza inductivamente, por medio de aprobados "métodos científicos". Al mismo tiempo cierran sus ojos a la única avenida por la cual podrían obtener verdadero conocimiento de Dios, es decir, su revelación especial, olvidándose aparentemente del hecho de que solamente el Espíritu de Dios escudriña y revela las cosas profundas de Dios para dárnoslas a conocer. Este método tan propio de ellos los obliga a rebajar a Dios hasta el nivel del hombre, a insistir en su inmanencia a costa de su trascendencia, haciéndolo inseparable del mundo. El resultado final de esta filosofía nos da un Dios hecho a la imagen del hombre. James condena todo intelectualismo en religión y sostiene que la filosofía en la forma de teología escolástica falla por completo cuando trata de definir los atributos de Dios en forma científica, como falla también al tratar de probar su existencia. Después de apelar al libro de Job dice: "El raciocinio es una senda relativamente superficial e irreal hacia la deidad". Y concluye James su discusión con las siguientes significativas palabras: "Con toda sinceridad pienso que debemos llegar a la conclusión de que carecen absolutamente de esperanza todos los empeños que, valiéndose

[21] Crr. Theol. In Outline, pag, 101

de procesos enteramente intelectuales, se encaminan a demostrar la verdad de las afirmaciones respecto a experiencias directamente religiosas."[22] James tiene más confianza en el método pragmático que busca un Dios que satisface las necesidades prácticas del hombre. En su concepto basta con creer que "más allá de cada hombre y en forma inseparable de él existe un gran poder que ve con simpatía al hombre y a sus ideales. Todo lo que los hechos requieren es que ese poder sea otro, y más grande que lo que tenemos conciencia de ser nosotros. Cualquier poder de cualquiera dimensión sería bueno con tal de que fuera suficientemente grande para merecer nuestra confianza al momento de dar el próximo paso. No necesita ser ni infinito ni único. Hasta puede concebirse un poco más grande que uno de nosotros y más semejante a Dios mismo, en forma tal que el actual yo de cada uno no parezca sino mutilada expresión. Todo el universo puede concebirse como una colección de esos poderes personales, de diferentes grados y alcances, sin que absolutamente reine entre ellos ninguna forma de unidad".[23] Así se nos abandona a la idea de un Dios finito.[24]

El único camino adecuado para obtener perfectamente un conocimiento fidedigno de los atributos divinos es el estudio de la revelación de Dios mismo en la Escritura. Cierto es que podemos adquirir algún conocimiento de la grandeza y poder, la sabiduría, y bondad de Dios, por medio del estudio de la naturaleza; pero aun para alcanzar un adecuado concepto de estos atributos será necesario que volvamos a la Palabra de Dios. En la teología de la revelación procuramos aprender de la Palabra de Dios cuales son los atributos del Ser divino. El hombre no extrae conocimiento de Dios como lo hace de otros objetos de estudio; sino que Dios mismo es quien le concede ese conocimiento al hombre, un conocimiento dado por el mismo Dios, y que al hombre solamente toca aceptarlo y apropiárselo. Por consiguiente, para lograr la apropiación y entendimiento del conocimiento revelado, es de la mayor importancia reconocer el hecho de que el hombre fue creado a la imagen de Dios y que en consecuencia halla edificantes analogías en su propia vida. A diferencia del método a priori de los escolásticos que deducían los atributos haciéndolos originar de la idea de un Dios perfecto, nuestro método puede llamarse a posteriori, puesto que tiene su punto de partida no en un Ser abstractamente perfecto, sino en la plenitud de la revelación del mismo Dios, y a la luz de ella procuramos conocer al Ser divino.

---

[22] Varieties of Religious Experience. Pág. 455.

[23] Ibid, Pág. 525.

[24] Compárese Baillie, Our Know Jedge of God, Págs. 251 y siguientes.

DIVISIONES QUE SUGERIMOS PARA LOS A TRIBUTOS.

El problema de la clasificación de los atributos divinos ha cautivado durante mucho tiempo la atención de los teólogos. Diversas clasificaciones se han sugerido, la mayor parte de las cuales distinguen dos clases generales. Estas clases se distinguen por diferentes nombres y representan diferentes puntos de vista; pero sustancialmente son una misma en las diversas clasificaciones. Las que siguen son las más importantes:

1. ALGUNOS HABLAN DE ATRIBUTOS NATURALES Y MORALES. De los primeros son, por ejemplo, la propia existencia, la simplicidad, la infinidad, etc., y pertenecen a la naturaleza constitucional de Dios, distinguiéndose de su voluntad. Los atributos morales, son, por ejemplo, la verdad, fa bondad, la misericordia, la justicia, la santidad, etc., que caracterizan a Dios como Ser moral. La objeción a esta clasificación es que los designados como atributos morales son en efecto, tan verdaderamente naturales (es decir, originales) en Dios, como lo son los otros. Dabney prefiere esta división; pero admite, en vista de la citada objeción, que los términos usados en la clasificación no son adecuados.

2. EL PREFERIRÍA HABLAR DE ATRIBUTOS MORALES Y NO MORALES. Otros distinguen entre atributos absolutos y relativos. Los primeros corresponden a la esencia de Dios considerado en sí mismo, en tanto que los segundos corresponden a la esencia divina en relación con su creación. En la primera clase quedan incluidos atributos como la existencia propia, la inmensidad, la eternidad; y en la segunda otros atributos como la omnipresencia y la omnisciencia. Esta división parece fundarse sobre la hipótesis de que podemos adquirir algún conocimiento de Dios, tal como es en sí mismo, sin tomar en cuenta para nada las relaciones que mantiene con sus criaturas. Pero esto no es así, y por consiguiente propiamente hablando, todas las perfecciones de Dios son relativas, y señalan lo que El es en relación con el mundo. Evidentemente Strong no reconoce la objeción, y prefiere esta división.

3. ADEMÁS, OTROS DIVIDEN LAS PERFECCIONES DIVINAS EN ATRIBUTOS INMANENTES O INTRANSITIVOS, Y EMANENTES O TRANSITIVOS. Strong combina esta división con la precedente cuando habla de atributos absolutos o inmanentes y relativos o transitivos. Los primeros son aquellos que no se proyectan ni operan fuera de la esencia divina sino que permanecen inmanentes, tales como la inmensidad, la simplicidad, la eternidad, etc., y los

segundos son aquellos que irradian y producen efectos externos de Dios, como la omnipotencia, la benevolencia, la justicia, etc. Pero si algunos de los atributos divinos fueran estrictamente inmanentes, todo conocimiento de ellos estaría fuera de nuestro alcance. H. B. Smith recalcan que cada uno de los atributos debe ser tanto inmanente como transeúnte.

4. LA DISTINCIÓN MÁS COMÚN ES LA QUE CLASIFICA LOS ATRIBUTOS EN INCOMUNICABLES Y COMUNICABLES. Los primeros son aquellos que ninguna analogía tienen con la criatura, por ejemplo, la aseidad, la simplicidad, la inmensidad, etc.; los segundos son aquellos que tienen alguna analogía con las propiedades del espíritu humano, por ejemplo, el poder, la bondad, la misericordia, la justicia, etc. Esta distinción no encuentra aprobación entre los luteranos, pero en los círculos reformados siempre ha sido popular y puede encontrarse en obras tan representativas como las de los profesores de Leyden,[25] Mastricht y Turretin.

Sin embargo, se sintió desde muy al principio que esta distinción era insostenible sin añadirle una calificación más precisa puesto que desde cierto punto de vista todos los atributos pueden llamarse comunicables. Ninguna de las perfecciones divinas es comunicable en la infinita perfección con que se encuentra en Dios; pero al mismo tiempo existen débiles rasgos en el hombre, hasta de aquellos atributos de Dios que llamamos incomunicables.

Entre los más recientes teólogos reformados hay la tendencia de rechazar esta distinción en favor de alguna otra división. Dick, Shedd y Vos conservan la antigua división. Kuyper expresa su desafecto con ella y, sin embargo, la reproduce en sus virtudes per antithesin y virtudes per synthesin. Bavinck, después de seguir otro orden en su primera edición de su Dogmática, vuelve al primer orden en la segunda edición.

Honig prefiere seguir la división dada por Bavinck en su primera edición. Y, finalmente Hodge, H. B. Smith y Thornwell siguen una división sugerida por el Catecismo de Westminster. Sin embargo, la clasificación de los atributos en dos divisiones principales, como se encuentran en las clasificaciones que acabamos de presentar, es realmente característica de todas las otras divisiones, de modo que todas quedan sujetas a la objeción de que aparentemente dividen el Ser de Dios en dos partes; que la primera que se discute es, Dios como es en sí mismo, Dios como el Ser Absoluto; y en seguida, Dios como es en relación con sus criaturas, Dios como un Ser personal.

---

[25] Synopsis Purioris Theologiæ.

Se dirá, posiblemente, que tal manera de tratar los atributos no proporciona de ellos un concepto concreto y armonioso. Esta dificultad sin embargo, se hace obvia, si se entiende con claridad que las dos clases de atributos mencionados no están estrictamente coordinados; sino que los que pertenecen a la primera clase caracterizan a todos los que pertenecen a la segunda, de manera que puede afirmarse que Dios es uno, absoluto, inmutable e infinito en su conocimiento y sabiduría, en su bondad y amor, en su gracia y misericordia, en su justicia y santidad.

Si tenemos en mente lo anterior, y también recordamos que ninguno de los atributos de Dios es incomunicable en el sentido de que no haya en el hombre alguna traza de él; y que ninguno es comunicable en el sentido de que se encuentre en el hombre en la misma plenitud con que se encuentra en Dios, veremos que no hay razón para que nos apartemos de una ya antigua clasificación que se considera familiar en la teología reformada.

Por razones prácticas parece muy deseable conservada.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué objeciones se hacen al uso del término "atributos", aplicado a Dios?
2. ¿Se hacen las mismas objeciones al término alemán "Eigenschaften" y al holandés "eigenschappen"?
3. ¿Con qué nombre designaba Calvino los atributos?
4. ¿Qué objeción se hace al concepto que toma los atributos como partes de Dios o como adiciones al Ser Divino?
5. ¿Qué conceptos defectuosos acerca de los atributos eran comunes en la Edad Media?
6. En su investigación sobre los atributos ¿seguían los escolásticos un medio a priori o a posteriori; deductivo o inductivo?
7. ¿Por qué el método escolástico se considera genuinamente extraño a la teología de la revelación?
8. ¿Qué otras clasificaciones de los atributos se han sugerido además de las que hemos mencionado en este capítulo?
9. ¿Por qué, tácitamente, está fuera de lugar proporcionar una división perfecta?
10. ¿Qué división sugiere el Catecismo Menor de Westminster? (Véase P. y R. 4.)

LITERATURA PARA CONSULTAR

1. Bavinck, Geref Dogm. II, pp. 100 123
2. Dabney, Lectures on Theol. pp. 147 151
3. Hodge, Syst. Theol. I, pp. 368 376
4. Honig, Geref. Dogm. pp. 182 185
5. Kaftan, Dogm. pp. 168 181
6. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo I, pp. 268 287
7. Pieper, Christ. Dogm. I, pp. 524 536
8. Pope. Chr. Theol. I, pp. 287 291
9. Shedd, Dogm. Theol. I, pp. 334 338
10. Steenstra, the Being of God as Unity and Trinity. pp. 89 11.
11. Thomwell, Collected Works. I, pp. 158 172

CAPITULO 6: LOS ATRIBUTOS INCOMUNICABLES (DIOS COMO SER ABSOLUTO)

Ha sido muy común en la teología, hablar de Dios como del Ser Absoluto. Al mismo tiempo resulta que el término "absoluto" es más característico de la filosofía que de la teología. En la metafísica, el término "el Absoluto" es una designación para la última base de toda existencia; y se piensa a veces que el Absoluto de la filosofía y el Dios del teísmo son uno y el mismo. Pero eso, no necesariamente es así. De hecho, resulta imposible igualar el concepto usual del Absoluto con el Dios de la Biblia y de la Teología Cristiana. El término "absoluto" se deriva del latín absolutus, vocablo compuesto de ab, (desde) y 'Volveré (soltar), lo que indica una condición de libertad, o libre de limitaciones e impedimentos. Este pensamiento fundamental se elaboró en diversas maneras, y así fue como el Absoluto se consideró como aquel que está libre de todas las condiciones (El Incondicionado, o El que existe por sí mismo); libre de todas las relaciones, (El Irrelacionado); libre de todas las imperfecciones (El Perfecto); libre de todo fenómeno de diferencia o distinción, tales como materia y espíritu, Ser y atributos, sujeto y objeto, apariencia y realidad, (La Realidad, o Ultima Realidad).

La respuesta a la pregunta sobre que si el Absoluto de la filosofía puede identificarse con el Dios de la teología, depende del concepto que uno tenga del Absoluto. Si Spinoza concibe al Absoluto como al Ser que subsiste por sí mismo y con respecto al cual, todas las cosas particulares no son sino fugaces formas, identificando de esta manera a Dios con el mundo,

entonces no podemos participar con este concepto del Absoluto como Dios. Cuando Hegel contempla al Absoluto como la unidad del pensamiento y del ser, como la totalidad de todas las cosas y que incluye todas las relaciones, y en el cual todas las desarmonías del presente se resuelven en una perfecta unidad, nos vemos otra vez en la imposibilidad de seguirlo para reconocer a este Absoluto como bios, y cuando Bradley dice que su Absoluto no tiene relación con nada, y que no puede existir ninguna relación práctica entre el Absoluto y la voluntad finita, tenemos que estar de acuerdo en que ese Absoluto no puede ser el Dios de la religión cristiana, puesto que éste sí entra en relaciones con sus criaturas finitas. Bradley no puede concebir al Dios de la religión sino como finito. En cambio, cuando al Absoluto se le define como la Primera causa de todas las cosas existentes, o como la última base de toda realidad, o como el Ser que existe por sí mismo, éste sí puede ser considerado como idéntico con el Dios de la teología. El es el único Infinito, que no existe sujeto a ningunas necesarias relaciones, porque se basta por sí mismo, pero al mismo tiempo puede libremente entrar en diversas relaciones con su creación como un todo, y con sus criaturas. En tanto que los atributos incomunicables acentúan el Ser Absoluto de Dios, los atributos comunicables acentúan el hecho de que El entra en diversas relaciones con sus criaturas. Vamos, en este capítulo, a considerar las siguientes perfecciones de Dios.

LA PROPIA EXISTENCIA DE DIOS

Dios existe por sí mismo. La base de su existencia se encuentra en el mismo. A veces, esta idea se expresa diciendo que El es causa sui (su propia causa); pero esta expresión difícilmente puede ser acertada, puesto que Dios no tiene causa; El existe por la necesidad de sí propio y por tanto, necesariamente. El hombre, al contrario, no existe necesariamente, y tiene la causa de su existencia fuera de sí mismo, La idea de la propia existencia de Dios se expresaba generalmente por el vocablo aseitas, que significa que tiene su origen en sí mismo, pero los teólogos reformados casi generalmente sustituyeron esta expresión por el vocablo in dependen tia (independencia) , que expresa que Dios no es solamente independiente en su Ser, sino que también lo es en todo posible aspecto: en sus virtudes, decretos, obras, etc. Podría decirse que existe en la criatura una débil huella de esta perfección; pero sólo en el sentido de que la criatura, aunque es absolutamente dependiente, tiene, sin embargo, su propia existencia diferente. Pero naturalmente, esto dista mucho de lo que es existencia propia. Este atributo de Dios está generalmente reconocido, se da por entendido en todas las religiones paganas, y en el Absoluto de la filosofía. Cuando se concibe al Absoluto como existente por sí mismo, y como la última razón de todas las

cosas, que voluntariamente entra en variadas relaciones con otros seres, puede identificarse como el Dios de la teología. Siendo el Dios que existe por sí mismo, no es independiente sólo en sí mismo, sino que también hace que todas las cosas dependan de Él. Esta propia existencia de Dios encuentra expresión en el nombre Jehová. Únicamente como existente por sí mismo, y como el Único Independiente, puede Dios darnos la seguridad de que eternamente será el mismo en relación con su pueblo. Se encuentran indicaciones adicionales de lo anterior, en la afirmación de Juan 5: 26, "Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así dio también al Hijo que tuviese vida en sí mismo"; en la declaración de que El es independiente de todas las cosas, y que todas las cosas existen solamente por causa de Él, Salmo 94: 8 y siguientes; Isa. 40: 18 y siguientes; Hechos 7: 25; Y en afirmaciones que implican su independencia de pensamiento, Rom. 11: 33, 34, su independencia de voluntad, Dan 4: 35; Rom. 9: 19; Ef. 1: 5; Apoc. 4: 11; su independencia de poder, Salmo 115: 3; Y su independencia de designio, Salmo 33: 11.

LA INMUTABILIDAD DE DIOS

La inmutabilidad de Dios es necesaria concomitante de su Aseidad. La inmutabilidad es aquella perfección por medio de la cual, Dios se despoja de todo cambio no solamente en su Ser, sino también en sus perfecciones, propósito y promesas. En virtud de este atributo queda exaltado sobre todos los sucesos, y está libre de todo aumento o disminución, de todo crecimiento o decadencia en su Ser y en sus perfecciones. Su conocimiento y planes, sus principios morales y voliciones permanecen para siempre los mismos. Hasta la razón nos enseña que ningún cambio es posible en Dios, puesto que todo cambio conduciría a mejor o a peor. Pero en Dios, que es la absoluta Perfección, son imposibles por igual las mejoras o las deterioraciones. Esta inmutabilidad de Dios claramente se enseña en pasajes de la Escritura como los siguientes: Ex 3:14; Sal 102: 26 28; Isa. 41:4; 48:12; Mal 3:6; Rom. 1: 23; Heb. 1: 11 y 12; Santo 1: 17. Al mismo tiempo hay muchos pasajes de la Escritura que aparentemente atribuyen cambios a Dios. ¿No fue Él quien habitaba en la eternidad, procedió enseguida a la creación del mundo, fue Dios encarnado en 'Cristo, y hace su morada en la Iglesia como Espíritu Santo? ¿ N o es El a quien &e le representa revelándose y ocultándose, viniendo y regresando, arrepintiéndose y cambiando de intención, tratando al hombre antes de su conversión de un modo, y después de su conversión de otro modo? Compárese Ex 32: 10 14; Jonás 3: 10; Prov. 11: 20; 12: 22; Salmo 18: 26 y 27. La objeción así implicada se basa hasta cierto punto en falta de comprensión. La inmutabilidad divina no debe entenderse como si implicara inmovilidad, como si en Dios no hubiera

movimiento. Hasta se acostumbra en teología hablar de Dios como actus purus, un Dios que siempre está en acción. La Biblia nos enseña que Dios entra en multiformes relaciones con el hombre, y como si así fuera, vive la vida humana con los hombres. Todo cambia alrededor de Dios, cambian las relaciones del hombre para con El; pero no se efectúa cambio alguno en el Ser Divino, ni en sus atributos, decretos, motivos de acción, ni en sus promesas. El propósito creativo estuvo eternamente con Él, y no hubo cambio en El cuando ese propósito se realizó por un sencillo y eterno acto de su voluntad. La encarnación no ocasionó cambio en el Ser o en las perfecciones de Dios, ni en su propósito, porque fue su eterno beneplácito enviar al Hijo de su amor al mundo. Y si la Escritura dice que Dios se arrepiente, que cambia de intención, y que muda sus relaciones con los pecadores cuando estos se arrepienten, debemos recordar que esta es únicamente una manera antropopática[26] de hablar. En realidad, el cambio no se efectúa en Dios sino en el hombre, y en las relaciones de éste con Dios. Es importante mantener la inmutabilidad de Dios en contra de la doctrina de los Pelagianos y de los Arminianos que enseñan que Dios está sujeto a cambio, ni ciertamente en cuanto a su Ser, pero sí en cuanto a su conocimiento y voluntad, en forma tal que sus decisiones en gran parte dependen de las acciones del hombre; en contra también de la idea panteísta de que Dios es un eterno devenir más bien que un Ser absoluto, y que ese inconsciente gradualmente va desenvolviéndose en consciente personalidad en el hombre; y además, en contra de la tendencia actual de algunos, de hablar de un finito, que se debate, y que gradualmente llega a ser Dios.

LA INFINIDAD DE DIOS

La infinidad de Dios es aquella perfección suya por medio de la cual queda libre de todas las limitaciones. Al atribuirla a Dios negamos que haya o pueda haber algunas limitaciones para el Ser Divino o para sus atributos. En la infinidad se implica que Dios no puede estar limitado por el Universo, por el tiempo espacio del mundo, o confinado al Universo. La infinidad no confunde la identidad de Dios con la suma total de cosas existentes, ni excluye la coexistencia de las cosas derivadas y finitas con las cuales Dios sostiene relación. La infinidad de Dios debe concebirse como intensiva, y no debe confundirse con la extensión ilimitada como si Dios se expandiera por todo el Universo, una parte de su Ser tocándonos aquí y otra a los de más allá, porque Dios no tiene cuerpo y, por lo tanto, no tiene extensión. Tampoco debe considerarse la infinidad como un concepto meramente negativo, aunque es perfectamente cierto que no podemos formamos una idea positiva de ella. En

---

[26] Atribuir a Dios las pasiones del hombre. N. Del T.

Dios es una realidad plenamente comprendida sólo por El. Pasemos a distinguir varios aspectos de la infinidad de Dios.

SU ABSOLUTA PERFECCIÓN

Esta es la infinidad del Ser Divino considerada en sí misma. No debe entenderse en sentido cuantitativo, sino cualitativo; ella califica todos los atributos comunicables de Dios. El poder infinito no es un quantum absoluto, sino una inagotable potencia de poder; y la infinita santidad no es un ilimitado quantum de santidad, sino una santidad que está cualitativamente libre de toda limitación o defecto. Lo mismo debe decirse del conocimiento y de la sabiduría infinitos, y del amor y de la justicia infinitos. El Dr. Orr dice: "Quizá podemos decir que la infinidad en Dios es finalmente: (a) interna y cualitativamente, ausencia de toda limitación y defecto; (b) ilimitada potencialidad".[27] En este sentido de la palabra la infinidad de Dios es simplemente idéntica con la perfección del Ser Divino. La prueba escritural de lo anterior se encuentra en Job 11: 1 10; Sal 145: 3; Mat. 5: 48.

SU ETERNIDAD

La infinidad o Infinitud en relación con el tiempo se llama eternidad. La forma en que la Biblia describe la eternidad de Dios es simplemente diciendo que su duración abarca edades sin fin. Sal 90: 2; 102: 12; Ef. 3: 21. Debemos recordar, sin embargo, que al hablar así, la Biblia usa el lenguaje popular, no el de la filosofía. Generalmente, concebimos la eternidad de Dios' de la misma manera, es decir, como duración infinita prolongada tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Pero ese solamente es un modo popular y simbólico de representar lo que en realidad trasciende el tiempo y difiere de él esencialmente. La eternidad en el estricto sentido de la palabra se adscribe a lo que trasciende todas las limitaciones temporales. Que esto se aplica a Dios en ese sentido es lo que declara cuando menos II Pedro 3: 8. "El tiempo", dice el Dr. Orr, "estrictamente tiene relación con el mundo de objetos que existen en sucesión. Dios llena el tiempo; está en cada parte de él, pero su eternidad, sin embargo, no es este existir en el tiempo. La eternidad es, más bien, lo que hace contraste con el tiempo".[28] Nuestra existencia queda dividida por días, semanas, meses y años; no así la existencia de Dios. Nuestra vida está dividida en pasado, presente y futuro; pero en la vida de Dios no cabe semejante división. El es el eterno "Yo soy". Su

---

[27] Side-Lights on Christian Doctrine. p. 26.

[28] Ibid. Pág. 26.

eternidad puede definirse como aquella perfección divina por medio de la cual El se eleva sobre todas las limitaciones temporales) todas las sucesiones de momentos) y goza de la plenitud de su existencia en un indivisible presente. La relación de Eternidad a tiempo constituye uno de los más difíciles problemas de la filosofía y de la teología, quizá de imposible solución en nuestras presentes condiciones.

SU INMENSIDAD

La infinitud de Dios puede también contemplarse con relación al espacio, y entonces se llama su inmensidad. Puede definirse como aquella perfección del Ser divino por medio de la cual trasciende todas las limitaciones espaciales) y sin embargo está presente en cada sitio del espacio con todo su Ser. La Inmensidad tiene un lado negativo y otro positivo; le niega todas las limitaciones espaciales al Ser divino y afirma que Dios está sobre el espacio y llena sitio de éste con toda la plenitud de su Ser.

Añadimos y repetimos estas últimas palabras para poner en guardia contra la idea de que Dios está difuso por todo el espacio, de modo que una parte de su Ser está presente en este lugar y otra parte en algún otro lugar. Distinguimos tres modos de estar presente en el espacio. Los cuerpos están en el espacio en forma circunscripta, porque están rodeados por él; los espíritus finitos están en el espacio en forma conclusiva o fija, puesto que no pueden estar en todas partes, sino solamente en un lugar definido, y a diferencia de los dos anteriores, Dios está en el espacio y lo llena en forma plena, porque llena todo sitio o lugar.

No está ausente de ninguna parte del espacio, ni más presente en un lugar que en otro. En cierto sentido las expresiones "inmensidad" y "omnipresencia" aplicadas a Dios, denotan la misma cosa y pueden, por tanto, considerarse como sinónimos. Pero hay un punto de diferencia que debe notarse cuidadosamente. "Inmensidad" señala el hecho de que Dios trasciende a todo espacio sin quedar sujeto a las limitaciones de éste; en tanto que "omnipresencia" denota que a pesar de lo anterior, El hinche cada parte del espacio con su Ser completo.

La inmensidad hace énfasis en la transcendencia de Dios, y la omnipresencia en su inmanencia. Dios está inmanente en todas sus criaturas, en su creación total; pero de ninguna manera encerrado por ella. En lo que atañe a las relaciones de Dios con el mundo, debemos evitar, por una parte el error del panteísmo, tan característico en una gran parte del pensamiento actual con su negación de la trascendencia de Dios y su hipótesis de que el Ser de Dios es realmente la sustancia de todas las cosas; y por otra parte, el concepto teísta de que Dios en verdad está presente en la creación *per potentiam* (con su poder): pero no *per*

essentiam et naturam (con su verdadero Ser v naturaleza) y actúa sobre el mundo desde la distancia.

Aunque Dios es distinto del mundo y no puede ser identificado con él, sin embargo, está presente en cada sitio de su creación, no solamente *per potentiam,* sino también *per essentiam.* Esto no significa, sin embargo, que esté igualmente presente, ni presente en el mismo sentido en todas sus criaturas. Naturalmente habita en ellas de acuerdo con la naturaleza de dichas criaturas.

No habita en el hombre, ni en el mundo inorgánico como en la creación orgánica, ni en el malvado como en el piadoso, ni en la Iglesia como en Cristo. Hay una interminable variedad en la manera en que El está inmanente en sus criaturas, y en la medida en Que éstas revelan a Dios ante quienes tienen ojos para ver. La omnipresencia de Dios está claramente revelada en la Escritura.

El cielo y la tierra no le pueden contener. 1 Rey. 8: 27: Isa. 66: 1; Hech. 7: 48 y 49: al mismo tiempo que El llena cielos y tierra. El está próximo a cada uno de quienes le buscan: Sal 139: 7 10; Jer. 23: 23 y 24; Hech. 17: 27 y 28.

LA UNIDAD DE DIOS

Se hace distinción entre Unitas singularitatis y Unitas simplicitatis.

LAS UNITAS SINGULARITATIS

Este atributo insiste sobre la unidad y la unicidad de Dios, el hecho de que él es numéricamente uno (unidad) y que en su carácter es único (unicidad). Implica que no hay sino un solo Ser Divino, que la naturaleza del caso exige que haya solamente uno, y que todos los otros seres tiene su existencia de Él, por El y par El. El La Biblia nos enseña en varios pasajes que hay solamente un Dios verdadero.

Salomón suplicaba a Dios que sostuviera la causa de su pueblo "para que todos los pueblos de la tierra conocieran que solamente Jehová es Dios y que no hay otro", 1 Reyes 8: 60. Y Pablo escribió a los Corintios, "Pero para nosotros hay solamente un Dios, el Padre, de quien son todas las cosas, y nosotros para El; y sólo un Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por medio de El." 1 Cor. 8: 6.

En forma parecida escribe a Timoteo, "Porque hay un Dios, y asimismo un Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre" 1 Tim. 2: 5. Otros pasajes no insisten en la unidad numérica de Dios tanto como insisten en su unicidad. Así acontece en las bien conocidas palabras de Deut. 6: 4, "Oye, oh Israel, Jehová nuestro Dios, Jehová uno es". El vocablo hebreo "echad", traducido por "uno" puede también traducirse "solamente uno", lo que es equivalente al alemán "einig" y al holandés "eenig".

Y parece' ser ésta la mejor traducción. Keil insiste en el hecho de que este pasaje no enseña la unidad numérica de Dios, sino más bien que Jehová es el único Dios que tiene derecho al nombre Jehová. Este es también el significado del vocablo en Zacarías 14: 9. La misma idea está bellamente expresada en la pregunta de estilo retórico en Ex 15: 11, "¿Quién como Tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, hacedor de prodigios?"

Con esto quedan excluidos todos los conceptos politeístas acerca de Dios.

LA UNITAS SIMPLICITATIS

En tanto que la unidad expuesta en el párrafo precedente coloca Dios aparte de los otros seres, la perfección que ahora vamos a considerar tiene por objeto expresar la unidad interna y cualitativa de Ser Divino. Cuando hablamos de la simplicidad de Dios queremos describir con esta expresión el estado o la cualidad de su ser simple, la condición de un ser libre de toda división en partes, y por tanto libre también de toda composición.

Significa que Dios no está compuesto, y que no es susceptible de división en ningún sentido de la palabra. Esto implica entre otras cosas que las tres personas de la Deidad no son otras tantas fracciones que entran en la composición de la esencia divina, que no hay diferencia entre la esencia de Dios y sus perfecciones, y que sus atributos no son adiciones a su esencia.

Puesto que tanto la esencia como los atributos son uno, la Biblia puede hablar de Dios como luz y como vida, como justicia y amor, identificándolo así con sus perfecciones. La simplicidad de Dios se deduce de algunas de sus otras perfecciones; de su Aseidad, que excluye la idea de que alguien le precedió, como resulta en el caso de los compuestos; de su inmutabilidad, la que no podría afirmarse de su naturaleza, si ésta estuviera constituida por diferentes partes.

Mucho se discutió sobre esta perfección durante la Edad Media, y fue negada por Socinianos y Arminianos. La Escritura no la afirma explícitamente; pero la implica al hablar de Dios como justicia, verdad, sabiduría, luz, vida, amor, etc., y de esta manera

indica que cada una de las mencionadas propiedades, siendo absolutamente perfecta, resulta idéntica con el Ser Divino.

En recientes obras de teología la simplicidad de Dios raramente se menciona. Muchos teólogos la niegan sin titubeos, sea porque la consideren como una mera abstracción metafísica, o porque, en su concepto, choca con la doctrina de la Trinidad. Dabney cree que no hay composición en la substancia de Dios; pero niega que en El la sustancia y los atributos sean una y la misma cosa. Dabney dice que Dios no es más simple, en este sentido, que los espíritus finitos.[29]

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué conceptos diferentes del Absoluto encontramos en la filosofía?
2. ¿Puede siempre el Absoluto de la filosofía identificarse con el Dios de la teología? ¿Cómo distingue Bradley entre estos dos?
3. ¿De qué manera se relaciona el Dios finito de James, Schiller, Ward, Wells y otros, con el Absoluto?
4. ¿Cómo se relacionan los atributos incomunicables de Dios con el Absoluto?
5. S. ¿Se excluye todo movimiento de Dios al admitir su inmutabilidad?
6. ¿Hasta qué punto la in mutabilidad excluye de Dios cambios de acción y de relaciones?
7. ¿Debe considerarse como un atributo la absoluta perfección de Dios?
8. ¿Por qué la Biblia representa la eternidad de Dios como una interminable duración?
9. ¿Es posible armonizar la trascendencia de Dios con su inmanencia?
10. ¿Cómo se interpreta frecuentemente la trascendencia en la teología moderna?
11. ¿Qué damos a entender cuando hablamos de la simplicidad de Dios?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. II, pp. 137 171
2. Charnock, Existence and Attributes of God. pp. 276 405.
3. Dabney. Syst. and Polem Theol. pp. 151 154

[29] Syst and polem. Theol, p 43 y siguientes.

4. Hodge, Syst. Theol. I. pp. 380.393
5. Knudson, the Doct. Of God. pp. 242 284
6. Kuyper. Dict. Dogm. Deo I, pp. 287 318
7. Pieper, Christ. Dogm. I, pp. 536 543; 547 549
8. Shedd, Dogm. Theol. I, pp. 338 353
9. Steenstra, God as Unity and Trinity. pp. 112 139
10. Strong. Syst. Theol. pp. 254 260, 275 279
11. Thomwell, Collected Works I, pp. 189.205

CAPITULO 7: LOS ATRIBUTOS COMUNICABLES (DIOS COMO ESPÍRITU PERSONAL)

Si los atributos discutidos en el capítulo anterior señalaron la importancia del Ser absoluto de Dios, los que ahora tenemos que considerar insisten sobre su naturaleza personal. En los atributos comunicables, Dios sobresale como un Ser moral, consciente, inteligente, libre; un Ser personal en el más alto sentido de la palabra. Durante mucho tiempo este asunto ha cautivado la atención de los filósofos, y todavía es asunto de debate si la idea de una existencia personal es consistente con la idea de lo absoluto. La respuesta a esta pregunta depende en gran parte del significado que atribuyamos a la palabra "Absoluto". Este vocablo ha sido usado en la filosofía con tres diferentes significados que pueden denominarse así: El agnóstico, el lógico y el causal.

1. Para el agnóstico el Absoluto carece de relaciones, y nada puede saberse de él, porque las cosas sólo se conocen mediante sus relaciones. Y si del absoluto nada se puede saber, tampoco puede atribuírsele personalidad. Todavía más, puesto que la personalidad es inconcebible sin relaciones, no puede ser identificada con un Absoluto que en su verdadera esencia no tiene relaciones.

2. En el absoluto lógico lo individual está subordinado a lo universal, y el más elevado universal es la última realidad. Así es la absoluta sustancia de Spinoza, y el espíritu absoluto de Hegel. Este Absoluto lógico puede expresarse en y por medio de lo finito; pero nada que sea finito puede expresar su naturaleza esencial. Asignarle personalidad, sería limitarlo a un modo de ser y destruiría su carácter absoluto. De hecho, semejante Absoluto o último resulta un mero concepto abstracto y vacío, carente de todo contenido.

3. El concepto causal del absoluto presenta a éste como el último fundamento de todas las cosas. De nadie depende, fuera de sí mismo; pero hace que todas las cosas dependan de él. Todavía más, no está necesaria y completamente ir relacionado, pero puede entrar en diversas relaciones con criaturas finitas. Semejante concepción del Absoluto no es inconsistente con la idea de la personalidad. Todavía más, deberíamos conservar en la mente que en su argumentación los filósofos operaban siempre con la idea de personalidad tal como ésta se encuentra en el hombre, y perdieron de vista el hecho de que en Dios la personalidad debe ser algo infinitamente más perfecto. De hecho, la personalidad perfecta se encuentra en Dios solamente, y la que vemos en el hombre, es nada más una copia finita del original. Todavía más, hay en Dios una triple personalidad de la cual no se encuentra analogía alguna en los seres humanos.

Varias pruebas naturales, muy semejantes a las que ya hemos citado en favor de la existencia de Dios, se presentan persistentemente para probar la personalidad de Dios.

1. La personalidad humana para poder explicarse exige un Dios personal. El hombre no existe por sí mismo ni es eterno; sino un ser finito con principio y fin. La causa reconocida debe ser suficiente para explicar satisfactoriamente los efectos. Puesto que el hombre es un sujeto personal, el poder que lo formó debe ser también personal. De otro modo resultaría que algo que es efecto supera a lo que pudiera ser la causa, lo cual es completamente imposible.

2. La creación en general da testimonio de la personalidad de Dios. En toda su estructura y constitución revela los más claros trazos de una inteligencia infinita, de las emociones más profundas, sublimes y tiernas, y de una voluntad que tiene que ser todopoderosa. Consecuentemente, nos vemos constreñidos a elevamos desde el mundo hasta el Hacedor del mundo, reconociéndolo como un Ser dotado de inteligencia, sensibilidad y voluntad, es decir, una persona.

3. La naturaleza moral y religiosa del hombre también señala la personalidad de Dios. Dotado de naturaleza moral, el hombre tiene impreso el sentido de obligación hacia lo que es justo, y esto necesariamente implica la necesidad de un Supremo Legislador. Además, su naturaleza religiosa constantemente lo impele a buscar comunión personal con algún Ser superior; y todos los elementos y actividades de la religión demandan un Dios personal como su objeto y finalidad. Hasta las llamadas religiosas panteístas, a menudo, sin quererlo, testifican que creen en un Dios

> personal. El hecho es que todas aquellas cosas como el arrepentimiento, la fe, la obediencia, la comunión y el amor, la lealtad en el servicio y en el sacrificio, la seguridad en la vida y en la muerte, carecen de significado a menos que encuentren su objeto apropiado en un Dios personal.

Pero en tanto que todas estas consideraciones son verdaderas y tienen algún valor como testimonio, no son, en forma alguna, las pruebas sobre las que apoya la teología su doctrina de la personalidad de Dios. La teología se remite para pruebas a la revelación del mismo Dios en la Escritura. El término "persona" no se aplica a Dios en la Biblia, aunque hay palabras como el hebreo panim, y el griego prósopon, que casi expresan la misma idea. Al mismo tiempo la Escritura testifica respecto a la personalidad de Dios en más de un modo. La presencia de Dios tal como se describe por los escritores del Antiguo y del Nuevo Testamento, es claramente una presencia personal. Y las representaciones de Dios en la Escritura, antropomórficas y antropopáticas, en tanto que pueden ser interpretadas de manera que no dañen la espiritualidad pura, y la santidad de Dios, difícilmente pueden justificarse, excepto sobre la hipótesis de que el Ser a quien se aplican es una persona verdadera, con atributos personales, aunque claro está, sin las limitaciones humanas. A Dios se le presenta en toda la Escritura como Dios personal, con quien los hombres pueden y deben conversar, en quien pueden confiar quien les sostiene en sus adversidades, y llena sus corazones con el gozo de la libertad y de la victoria. Y finalmente, la más alta revelación de Dios de la que da testimonio la Biblia es una revelación personal. Jesucristo revela al Padre en manera tan perfecta que pudo decir a Felipe, "El que me ha visto, ha visto al Padre", Juan 14: 9. Daremos pruebas más detalladas a medida que prosigamos en la discusión de los atributos comunicables.

LA ESPIRITUALIDAD DE DIOS

La Biblia no nos proporciona una definición de Dios. La aproximación más cercana a eso, se encuentra en las palabras de Cristo a la mujer samaritana, "Dios es Espíritu", Juan 4: 24. Al menos ésta es una declaración encaminada a decirnos en una sola palabra lo que Dios es. El Señor no dijo simplemente que Dios es un espíritu; sino que es Espíritu. La claridad de esta afirmación nos hace ver lo adecuado que es comenzar por discutir, primero que todo, la espiritualidad de Dios. Por medio de la enseñanza de la espiritualidad de Dios, la teología insiste en el hecho de que Dios tiene un Ser real, enteramente original y distinto del mundo, y que este Ser, verdadero o real, es inmaterial, invisible, y sin composición o extensión. En la espiritualidad se incluye el pensamiento de que todas las cualidades esenciales que pertenecen a la idea perfecta del Espíritu se encuentran en Dios; y que El es un Ser

consciente por sí y determinado por sí. Puesto que es Espíritu en el más absoluto y en el más puro sentido de la palabra, no hay en El composición de partes. La idea de la espiritualidad necesariamente excluye la adscripción de cualquiera semejanza de corporeidad a Dios, y de esta manera condena las fantasías de algunos de los primitivos gnósticos y de los místicos medievales, y de todos aquellos sectarios de la actualidad que adscriben un cuerpo a Dios. Ciertamente la Biblia habla de las manos, de los pies, de los ojos, de los oídos, de la boca y la nariz de Dios, pero al hacerlo habla de El antropomórfica o figurativamente, puesto que El trasciende nuestro conocimiento humano, y de El solamente podremos hablar en forma de tartamudeos al estilo de los hombres. Al adscribirle espiritualidad a Dios afirmamos también que El no tiene ninguna de las propiedades que pertenecen a la materia, y que no puede ser discernido por los sentidos corporales. Pablo habla de Él, como del "Rey eterno, inmortal, invisible" (1 Tim. 1: 17), y en otra vez como del "Rey de reyes, y Señor de señores, El único que tiene inmortalidad, que habita en luz inaccesible, a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver, al cual sea la honra y el imperio sempiterno", I Tim. 6: 15 y 16.

ATRIBUTOS INTELECTUALES

Se representa a Dios en la Escritura como Luz y por tanto como Perfecto en su vida intelectual. Esta categoría abarca dos perfecciones divinas, es decir, el conocimiento y la sabiduría de Dios.

EL CONOCIMIENTO DE DIOS

El conocimiento que Dios tiene puede definirse como aquella perfección divina por media de la cual, El, en una manera completamente única, se conoce y conoce todas las cosas posibles y actuales en un acto sencillísimo y eterno. La Biblia testifica abundantemente del conocimiento de Dios, por ejemplo en 1 Samuel 2: 3; Job 12: 13; Salmo 94: 9; 147: 4; Isa. 29:15; 40: 27 y 28. En relación con el conocimiento que Dios tiene, hay varios puntos que reclaman nuestra atención.

1. SU NATURALEZA: EN ALGUNOS PUNTOS MUY IMPORTANTES DIFIERE EL CONOCIMIENTO DE DIOS DE DE LOS HOMBRES. Es arquetipo, lo que significa que Dios conoce el universo como existió en su propia y eterna idea, antes de que existiera como realidad finita en tiempo y espacio; y que su conocimiento no

es como el nuestro, obtenido de fuera. Es conocimiento caracterizado por su absoluta perfección. "Como tal es intuitivo más bien que demostrativo o discursivo. Es innato e inmediato y no resultado de la observación, o de un proceso de razonamiento. Siendo perfecto, es también simultáneo y no sucesivo, de manera que ve todas las cosas en su totalidad, y no poco a poco, o una después de otra. Todavía, es conocimiento completo y enteramente consciente, en tanto que el del hombre es siempre parcial, frecuentemente confuso, y a menudo fracasa en llegar a la plena luz del saber. Se hace distinción entre el conocimiento necesario y el libre de Dios. El primero es el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas posibles, y que descansa en la consciencia de su omnipotencia. Se llama conocimiento necesario, porque no está determinado por la acción de su divina voluntad. También se te conoce como conocimiento de mera inteligencia, atendiendo al hecho de que es enteramente un acto del intelecto divino, sin ninguna acción concurrente de la divina voluntad. El libre conocimiento de Dios es el que El tiene de todas las cosas actuales, es decir, de las cosas que fueron en el pasado, que son en el presente y que serán en el futuro. Se funda en el conocimiento infinito que Dios tiene acerca de su todo comprensivo e inmutable propósito eterno, y se le llama conocimiento porque está determinado por un acto concurrente de su voluntad también se le llama scientia visionis, es decir conocimiento de visión.

2. SU ALCANCE: EL CONOCIMIENTO DE DIOS NO SÓLO ES PERFECTO EN SU CLASE, SINO TAMBIÉN EN SU ALCANCE. Se llama omnisciencia, porque lo abarca todo. Para lograr la debida estimación de su alcance tenemos que particularizar del modo siguiente: Dios se conoce y conoce en sí mismo todas las cosas que provienen de Él, (conocimiento interno). Conoce todas las cosas tal como están aconteciendo, conoce el pasado, el presente y el futuro, y las conoce a todas en sus verdaderas relaciones. Conoce la esencia escondida de todas las cosas, a la cual el entendimiento del hombre no puede penetrar. Ve, no cómo ve el hombre que, tan sólo observa las manifestaciones externas de la vida, sino que penetra hasta las honduras del corazón humano. Además, El sabe lo que es posible tanto como lo que es real; y están presentes en su mente todas las cosas que bajo determinadas circunstancias deben ocurrir. La omnisciencia de Dios se enseña claramente en diversos pasajes de la Escritura. El es perfecto en conocimiento, Job 37: 16; ve, no la apariencia exterior, sino el corazón, 1 Samuel 16: 7; 1 Crónicas 28: 9 y 17; Salmo 139: 1 4; Jeremías 17: 10; observa los caminos de los hombres, Deuteronomio 2:7; Job 23: 10; 24:23; 31:4; Salmos 1:6; 119: 168; conoce el lugar de la habitación de ellos, Sal 33: 13, y los días de su vida, Salmo 37: 18. Esta doctrina del conocimiento de Dios debe sostenerse en contra de todas las tendencias panteístas que representan

a Dios como la base inconsciente de los fenómenos del mundo, y en contra de aquellos como Marción, Socinio y todos los que creen en un Dios finito y le atribuyen nada más un conocimiento limitado. Hay un asunto, sin embargo, que demanda discusión especial. Es el que se refiere al conocimiento anticipado (presciencia) que Dios tiene de las libres acciones de los hombres, y por consiguiente de los eventos condicionales. Podemos entender cómo Dios ejercita su presciencia en donde las cosas acontecen de necesidad; pero encontramos difícil concebir esa presciencia acerca de las acciones que el hombre origina libremente. Esta dificultad hace que algunos nieguen la presciencia de las libres acciones y que otros nieguen la libertad humana. Es del todo evidente que la Escritura enseña la presencia divina de los eventos contingentes: 1 Samuel 23: 10 13; II Reyes 13: 19; Salmo 81: 14 y 15; Isaías 42:9; 48: 18; Jeremías 2:2 y 3; 38; 17 20; Ezequiel 3:6; Mateo 11: 21; además no nos deja ninguna duda con respecto a la libertad del hombre. Verdaderamente, no permite negar ninguno de los términos del problema. Aquí tenemos que hacer frente a un problema que no podemos resolver en forma completa, aunque sí, es posible aproximamos a una solución. Dios ha decretado todas las cosas, y las ha decretado con sus causas y condiciones, para que acontezcan en el orden exacto en que tienen que acontecer; y su presciencia de las cosas futuras, y también de los eventos contingentes, descansa sobre su decreto. Esto soluciona el problema, hasta donde concierne a la presciencia de Dios. Pero ahora: surge la pregunta: ¿Es consistente la predeterminación de las cosas con la voluntad libre del hombre? Contestamos que ciertamente no lo es, si la voluntad libre se considera como indiferencia (arbitrariedad); pero este concepto de la libertad del hombre es infundado. La voluntad del hombre no es algo completamente indeterminado, algo que cuelga en el aire y que puede ser mecido arbitrariamente en cualquiera dirección. Es, más bien, algo enraizado en nuestra 'verdadera naturaleza, conectado con nuestros más profundos instintos y emociones, y determinado por nuestras razones intelectuales y por nuestro carácter genuino. Y si concebimos nuestra libertad humana como lubentia rationalis (la propia determinación razonable), entonces no tenemos suficiente garantía para decir que esa libertad humana es inconsistente con la presencia divina. Dice el Dr. Orr: "Existe una solución a este problema, aunque nuestras mentes no pueden comprenderla. Esa solución en parte, probablemente, consiste, no en negar la libertad, sino en un concepto revisado de la libertad. Porque la libertad, después de todo, no es arbitrariedad. Hay, en toda acción racional, un por qué para actuar una razón que decide la acción. El hombre verdaderamente libre no es el dudoso e indefinido, sino aquel que hayamos digno de fiar. En resumen, la libertad tiene sus

leyes espirituales y la Mente Omnisciente las conoce bien. Pero tenemos que reconocer que todavía queda un elemento de misterio."[30] Los teólogos jesuitas, luteranos y arminianos sugirieron la llamaban scsentia media, como una solución al problema. El nombre mismo señala que ocupa una posición media entre ambos conocimientos de Dios, el necesario y el libre. Difiere del primero en que su objeto no lo constituyen todas las cosas posibles,, sino una clase especial de cosas actualmente futuras; y del segundo, en que su base no es el propósito eterno de Dios, sino la libre acción de las criaturas, como algo sencillamente ya previsto.[31] Dice Dabney que se le llama mediato "porque se supone que Dios no llega a ella directamente para realizarla por medio del conocimiento de su propio propósito; sino indirectamente por medio de su infinito conocimiento de la manera en que actuarán las contingentes causas segundas bajo determinadas circunstancias externas, previstas o producidas por Dios."[32] Pero esta scientia media tampoco soluciona el problema. Intenta reconciliar dos cosas que lógicamente se excluyen una a la otra, es decir, libertad de acción en el sentido pelagiano, y una cierta presciencia de tal acción. Las acciones que de ningún modo son determinadas, ni directa, ni indirectamente por Dios, sino que dependen completamente de la voluntad arbitraria del hombre, difícilmente pueden ser objeto de la divina presciencia. Todavía más, resulta objetable, porque hace que el conocimiento divino dependa de la elección del hombre; tácitamente anula la certidumbre del conocimiento de los eventos futuros, y de esta manera, implícitamente niega la omnisciencia de Dios. Contradice, además, pasajes de la Escritura como los siguientes: Hechos 2: 23; Romanos 9: 16; Efesios 1: 11; Filipenses 2: 13.

LA SABIDURÍA DE DIOS

La sabiduría de Dios puede considerarse como un aspecto particular de su conocimiento. Es del todo evidente que conocimiento y sabiduría no son la misma cosa, aunque si están íntimamente relacionados. No siempre se encuentran juntos. Un hombre inculto puede sobrepasar en sabiduría a un erudito. El conocimiento se adquiere por medio del estudio, pero la sabiduría es el resultado del conocimiento intuitivo de las cosas. El primero es teórico, en tanto que la segunda es práctica, y hace del conocimiento su servidor para

[30] Side Lights on Chr. Doct. p. 30.

[31] A. A. Hodge. Outlines of Theology, p. 147.

[32] Syst. and Potern. Theol., p. 156.

algunos propósitos determinados. Ambos son imperfectos en el hombre; pero en Dios se caracterizan por su absoluta perfección. La sabiduría de Dios es su inteligencia, tal como se manifiesta en la adaptación de los medios a los fines. Esto señala el hecho de que Dios siempre lucha por los mejores fines posibles y escoge los mejores medios para la realización de sus propósitos. H. B. Smith definen la sabiduría divina como "aquel atributo de Dios por medio del cual Dios mismo produce los mejores resultados posibles con los mejores medios posibles". Podemos ser un poco más precisos y llamarla aquella perfección de Dios por medio de la cual El aplica su conocimiento a la obtención de sus fines conforme a la manera que más lo glorifique. La sabiduría de Dios implica un último fin al cual quedan subordinados los fines secundarios; y de acuerdo con la Escritura este fin último es la gloria de Dios, Romanos 11: 33; 14: 7 y 8; Efesios 1: 11 y 12; Colosenses 1: 16. En muchos pasajes la Escritura se refiere a la sabiduría y hasta la personifica, como en Proverbios 8. La sabiduría de Dios se manifiesta particularmente en la creación, Salmo 19: 1 7; 104: 1 34; en la Providencia, Salmo 33: 10 y 11; Romanos 8: 28; Y en la Redención, Romanos 11: 33; 1 Corintios 2: 7 y Efesios 3: 10.

LA VERACIDAD DE DIOS

La escritura usa diversas palabras para expresar la veracidad de Dios: ´Emeth, ‘amunah, ‘amen en el Antiguo Testamento; Y alethes (aletheia), alethinos y pistis, en el Nuevo Testamento. Esto ya apunta al hecho de que se incluye una variedad de ideas, tales como verdad, veracidad y fidelidad. Cuando a Dios se le llama verdad, hay que entenderlo en su más comprensivo sentido. El es la verdad, primero que todo en sentido metafísico, es decir, que en El la idea de la Divinidad está perfectamente cumplida; El es todo lo que como Dios debiera ser, y en ese concepto se le distingue de todos los llamados dioses, a los que se aplican los nombres de vanidad y mentira, Salmo 96: 5; 97: 7; 115: 4 8; Isaías 44: 9 y 10. El es también la verdad en un sentido ético, y como tal se revela como realmente es, de modo que su revelación es fidedigna en absoluto, Núm. 23: 19; Romanos 3: 4; Hebreos 6: 18. Finalmente, El es la verdad también en un sentido lógico, y en virtud de esto, conoce las cosas como realmente son y ha constituido la mente del hombre de tal manera que hasta el último de ellos pueda conocer no únicamente las apariencias sino también la realidad de las cosas. De este modo resulta que la verdad de Dios es la base de todo conocimiento. Debe mantenerse en nuestra mente, además, que las tres ideas anteriores no son sino diferentes aspectos de la verdad que en Dios es una misma. En vista de lo antedicho podemos definir la veracidad o verdad de Dios como aquella perfección de su Ser en virtud de la cual cumple perfectamente la idea de la divinidad, es perfectamente digno de nuestra confianza en su revelación y ve todas las cosas como en realidad son. A esta perfección se debe que

El sea la fuente de toda verdad, no solamente en la esfera de la moral y de la religión, sino también en cada uno de los campos de labor científica. La Escritura es muy enfática en sus referencias a Dios como la verdad: Ex 34: 6; Núm. 23: 19; Deuteronomio 32: 4; Salmo 25: 10; 31: 6; Isaías 65: 16; Jeremías 10:8,10:8, 10,11; Juan 14:6; 17:3; Tito 1:2; Hebreos 6: 18; 1 Juan 5: 20 y 21.

Hay todavía otro aspecto de esta perfección divina y es uno que siempre se considera como de la más grande importancia. Generalmente se le llama su fidelidad, en virtud de la cual siempre tiene presente su pacto y cumple todas las promesas que ha hecho a su pueblo. Esta fidelidad de Dios es de una importancia práctica extrema para el pueblo de Dios. Constituye para ellos la base de la confianza en Él, el fundamento de su esperanza y la causa de su gozo. Ella los salva de la desesperación a la que sus infidelidades fácilmente les conducirían; les da valor para proseguir no obstante todos sus fracasos, y llena sus corazones con exultantes anticipaciones, aun cuando sientan profundamente el hecho de haber perdido cualquier derecho a todas las bendiciones de Dios. Núm. 23 19; Deuteronomio 7: 9; Salmo 89: 33; Isaías 49: 7; 1 Corintios 1: 9; II Timoteo 2: 13; Hebreos 6: 17 y 18; 10: 23.

ATRIBUTOS MORALES

Los atributos morales de Dios se consideran generalmente como las más gloriosas perfecciones divinas. Con esto no queremos decir que algunos de los atributos de Dios sean en sí mismos más gloriosos y más perfectos que otros, sino que en relación con el hombre las perfecciones morales de Dios brillan con un esplendor inconfundible. Se discuten, por lo general, bajo los siguientes tres encabezados:

1. La bondad de Dios

2. La santidad de Dios

3. La justicia de Dios.

LA BONDAD DE DIOS

Casi siempre se trata como un concepto genérico que incluye algunas variedades y las cuales se distinguen de acuerdo con el objeto de cada una. La bondad de Dios no debe confundirse con su ternura, ya que esta expresa un concepto más restringido. Hablamos de algo como bueno cuando responde en todas sus partes al ideal. De aquí que en nuestra adscripción de bondad a Dios, la línea fundamental es que El, en todo sentido, es lo que como Dios debiera ser, y por consiguiente responde perfectamente es lo que como Dios debiera ser, y por consiguiente responde perfectamente al ideal expresado en la palabra “Dios”. En es bueno en este sentido le dijo Jesús al joven príncipe: "Ninguno hay bueno, sino sólo uno, Dios". Marcos 10: 18. Pero, puesto que Dios es bueno en sí mismo, también es bueno para con todas sus criaturas, y puede por lo tanto, denominarse: fons omnium bonorum (La fuente de todo bien). El es fuente de todo bien y así se le representa de diversos modos en toda la Biblia. El poeta canta: "Porque contigo está la fuente de la vida; en tu luz veremos la luz". Salmo 36: 9. Todas las cosas buenas que las criaturas gozan en la presente vida y las que esperan en la futura manan hacia ellos de esta fuente inextinguible. Y no solamente eso, sino que Dios es también el summum bonum, el supremo bien para todas sus criaturas, aunque en diferentes grados, y según la medida en la cual pueden responder al propósito de su existencia. En nuestra presente relación naturalmente insistimos en la bondad ética de Dios y en los diferentes aspectos de ésta, según son determinados por la naturaleza de sus objetivos.

1. LA BONDAD DE DIOS HACIA. SUS CRIATURAS. Esta bondad puede definirse como aquella perfección de Dios que lo mantiene solicito para tratar generora y tiernamente con todas sus criaturas. Es el afecto que el Creador siente hacia todas sus criaturas sensibles como tales. El Salmista celebra esta bondad en sus bien conocidas palabras: "Jehová es bueno para con todos, y sus misericordias sobre todas sus obras." "Lo ojos de todos esperan en ti, y tú les das su comida en su tiempo: Abres tu mano, y colmas de bendición a todo ser viviente". Salmo 145: 9, 15 y 16. El benévolo interés de Dios se revela en su cuidado por el bien de sus criaturas. Naturalmente varía en grados, según la capacidad del objeto que lo ha de recibir. Y aunque no se limita a los creyentes, ellos son únicamente los que manifiestan una adecuada apreciación de sus bendiciones, el deseo de usarlas en el servicio de su Dios, y de este modo las disfrutan en más abundante medida. La Biblia se refiere a esta bondad de Dios en muchos pasajes como los siguientes: Salmo 36: 6; 104: 21; Mateo 5:45; 6:26; Lucas 6:35; Hechos 14: 17.

2. EL AMOR DE DIOS. Cuando la bondad de Dios se manifiesta hacia sus criaturas racionales asume el más alto carácter de amor, y este amor también se distingue conforme a los objetos en que termina. Para distinguirlo de la bondad de Dios en

general, puede definirse como aquella perfección de Dios que lo impele eternamente a comunicarse. Pues que Dios es absolutamente bueno en sí mismo, su amor no puede hallar perfecta satisfacción en ningún objeto que carezca de absoluta perfección. El ama a sus criaturas racionales a causa de sí mismo, o para expresarlo en otra forma: Se ama en ellas; las virtudes de Él, las ama en ellas; el trabajo de Él, lo ama en ellas; los dones de Él, los ama en ellas. Ni siquiera retira completamente su amor del pecador en su presente estado pecaminoso, aunque el pecado de este es una abominación delante de Él, puesto que Dios reconoce, aun en el pecador, la imagen impresa del mismo Dios, Juan 3: 16; Mateo 5: 44 y 45. Al mismo tiempo, Dios ama a tos creyentes con un amor especial, puesto que los contempla como sus hijos espirituales en Cristo. A ellos se comunica El, en el sentido más pleno y rico, con toda la plenitud de su gracia y misericordia. Juan 16: 27; Romanos 5: 8; 1 Juan 3: 1.

3. LA GRACIA DE DIOS, "GRACIA", ESTA PALABRA CARGADA DE SIGNIFICADO, ES UNA TRADUCCIÓN DEL HEBREO CHANAN, Y DEL GRIEGO CHAM. Según la Escritura, la gracia se manifiesta no sólo por Dios, sino también por los hombres, y en este último caso denota el favor que un hombre muestra a otro. Génesis 33: 8, 10, 18: 39: 4; 47: 25; Ruth 2: 2; 1 Samuel l: 18; 16: 22. En los casos citados no se deduce necesariamente que el favor sea inmerecido. Sin embargo, en lo general puede decirse que la gracia es el regalo gratuito de la generosidad para alguien que no tiene derecho a reclamarlo. Este es el caso singular donde al hablar de gracia se hace referencia a la gracia de Dios. Su amor para el hombre siempre es inmerecido y cuando se muestra a los pecadores hasta es rechazado. La biblia generalmente habla de la gracia para significar la inmerecida bondad o amor de Dios para quienes se han hecho indignos de ella por naturaleza bajo la condenación. La gracia de Dios es manantial de todas las 'bendiciones espirituales concedidas a los pecadores. Eso es lo que leemos en Efesios 1: 6 y 7; 2: 7 9; Tito 2: 11; 3: 4 7. En tanto que la Biblia con frecuencia habla de la gracia de Dios como gracia salvadora, también la menciona en un sentido más amplio, como en Isaías 26: 10; Jeremías 16: 13: La gracia de Dios es del mayor significado práctico para tos pecadores. Por gracia fue que el camino de la redención se abrió para ellos, Romanos 3: 24; n Corintios 8: 9; y también por gracia salió el mensaje de redención para todo el mundo, Hechos 14: 3. Por gracia los pecadores reciben el don de Dios en Jesucristo, Hechos 18: 27; Efesios 2: 8. Por gracia son justificados; Romanos 3: 24; 4: 16; Tito 3: 7; enriquecidos con dones espirituales, Juan 1: 16; n Corintios 8: 9; n Tesalonicenses 2: 16, y definitivamente heredan la salvación.

Efesios 2: 8; Tito 2: 11. Estando absolutamente desposeídos de méritos propios, dependen por completo de la gracia de Dios en Cristo. En la teología moderna, con su creencia en la capacidad inherente del hombre para mejorarse, la doctrina de la salvación por gracia prácticamente se ha convertido en una "nota perdida", y hasta la palabra "gracia" ha sido despojada de todo significado espiritual y desterrada de los temas religiosos. La conservan únicamente en el sentido de "amable", algo enteramente externo. Felizmente, hay algunas evidencias de un nuevo énfasis sobre el pecado y de una conciencia nuevamente despierta a la necesidad de la gracia divina.

4. LA COMPASIÓN DE DIOS. Otro importante aspecto de la bondad y amor de Dios, es su Compasión o Misericordia. La palabra hebrea que más generalmente se usa para designarla es chesed. Sin embargo, hay otra palabra que expresa una profunda y tierna compasión, la palabra racham, bellamente traducida como "misericordia" en la Biblia castellana. La Septuaginta y el Nuevo Testamento emplean la palabra griega eleos para designar la misericordia de Dios. Si la gracia divina considera al hombre como culpable delante de Dios, y, por tanto, necesitado del perdón, la misericordia de Dios lo considera como a uno que carga las consecuencias de su pecado, en lastimosa situación, y por tanto, necesitado de la ayuda divina. La misericordia de Dios puede definirse como la bondad o amor de Dios hacia los que se encuentran en miseria y angustia espirituales, sin tomar en cuenta que se lo merezcan. En su misericordia Dios se revela como compasivo, que se apiada de los que se hallan en miseria, y que está visto siempre para socorrerlos en sus agonías. Esta misericordia es gratuita, Deuteronomio 5: 10; Salmo 57: 10; 86: 5; y los poetas de Israel se deleitaban en cantarla porque permanece para siempre. I Crón. 16: 34; II Crón. 7: 6; Sal 136; Esdras 3 : 11. En el Nuevo Testamento se le menciona con frecuencia en compañía de la gracia de Dios, especialmente en las salutaciones, I Tim. 1: 2; 11 Tim. 1: 1; Tito 1: 4. Repetidamente se nos dice que gozan de ella los que temen a Dios, Ex 20: 6; Deut. 7: 7 : 9; Sal 86: 5; Luc. 1: 50. Sin embargo esto no quiere decir que se limite a ellos, aunque ellos, sí, la disfrutan de modo especial. Las misericordias de Dios están sobre todas sus obras, Sal 145: 9, y hasta los que no lo temen participan de ellas. Ezequiel 18: 23 32; 33: 11; Luc. 6: 35 y 36. La misericordia de Dios no debe considerarse como opuesta a su justicia. Únicamente se ejercita en armonía con la más estricta justicia de Dios y en atención a los méritos de Jesucristo. Otros nombres con que se le designa en la Biblia son "piedad", "clemencia" y "bondad".

5. LA PACIENCIA DE DIOS. Con la paciencia de Dios, designamos otro de los aspectos de su gran bondad o amor. En el hebreo se usa la expresión 'erek 'aph, que literalmente significa "grande de rostro" y también, "lento para la ira", en tanto que el griego expresa la misma idea por medio de la palabra makrothumia. Es aquel aspecto de la bondad o amor de Dios, en virtud de cual el soporta al obstinado y malvado a pesar de su persistente desobediencia. En el ejercicio de este atributo Dios ve al pecador permaneciendo en su pecado, a pesar de las amonestaciones y advertencias dirigidas a él. Se revela esta paciencia divina en el aplazamiento del juicio merecido sobre el pecador. La Escritura habla de esta paciencia en Ex 34: 6; Sal 86: 15; Rom. 2: 4; 9: 22 ; 1 Pedo 3: 20; 11 Pedo 3: 15 . Un término sinónimo, de muy ligera connotación diferente es "longanimidad".

LA SANTIDAD DE DIOS

La palabra hebrea para "ser santo", es quadash, derivada de la raíz qad, que significa cortar o separar. Es una de las más prominentes palabras religiosas del Antiguo Testamento, y se aplica ante todo a Dios. La misma idea ha sido traída por las palabras que encontramos en el Nuevo Testamento hagiazo y hagios. Ya se ve por lo anterior que no es correcto pensar que la santidad fundamentalmente es una cualidad moral o religiosa como generalmente se hace.

Su idea básica es la posición o relación entre Dios y alguna persona o cosa.

1. SU NATURALEZA. Es doble la idea bíblica de la santidad de Dios. En su significado original da a entender que El es absolutamente distinto de todas sus criaturas y exaltado sobre ellas en infinita majestad. Entendida así, la santidad de Dios es uno de sus atributos trascendentales y algunas veces se habla de ella como de su perfección central y Suprema. N o parece propio hablar de uno de los atributos de Dios como si fuera más central y fundamental que otro: pero si nos fuera permitido hacerlo, el énfasis de la Escritura sobre la santidad de Dios parecería justificar tal selección. Muy claro, sin embargo, es, que la santidad de Dios en este sentido de la palabra, no es exactamente un atributo moral, que pueda coordinarse con los otros, como el amor, la gracia, la misericordia, sino más bien, algo que es coextensivo con, y aplicable a todo lo que como predicado puede asociarse a Dios. El es santo en cada cosa que lo revela, en su bondad y gracia, tanto como en su justicia e ira. La santidad divina puede llamarse propiamente la "majestuosa santidad" de Dios y a ella se refieren pasajes como los siguientes: Ex 15: 11; I Sam. 2: 2; Is. 57: 15; Os. 11: 9. Esta santidad de Dios es la que Otto, en su importante

libro Das Heilige[33], reconoce como lo que es más esencial en Dios, designándolo como "lo numinoso"[34]. Otto reconoce que la santidad de Dios es parte de aquello que está fuera del alcance de la razón humana, no puede reducirse a conceptos, y abarca ideas como las de "absoluta imposibilidad de aproximación" y absoluta "suprema potencia" o "terrible majestad". Esta santidad despierta en el hombre un sentido de que absolutamente es nada, una "criatura consciente" o "criatura que siente" y que llega así al conocimiento de su absoluta bajeza. Pero la santidad de Dios tiene también en las Escrituras un aspecto específicamente ético, y éste, en nuestra relación con Dios, nos preocupa más directamente. La idea ética de la santidad divina no debe separarse de la idea de la majestuosa santidad de Dios. Aquella se origina y se desarrolla de ésta. La idea fundamental de la santidad moral de Dios es también la de separación, pero en este caso es separación del mal moral, es decir, del pecado. En virtud de su santidad Dios no tiene comunión con el pecado, Job 34: 10; Hab. 1: 13. Usándola en este sentido, la palabra "santidad" apunta a la imponente pureza o majestad moral de Dios. Pero la idea de santidad moral no es meramente negativa (separación del pecado); sino que también tiene contenido positivo, es decir, el de excelencia moral o perfección ética. Si el hombre reacciona hacia la imponente santidad de Dios con un sentido de reconocida insignificancia y temor, esa reacción hacia la santidad moral se revelará haciéndole sentir su impureza, y dándole conciencia de su pecado. Is. 6: 5. Otto también reconoce este elemento en la santidad de Dios, aunque insiste en el otro y describe la forma en que el hombre reacciona ante ella: El mero terror y la mera necesidad de esconderse de "lo tremendo" se ha elevado aquí al sentimiento de que el hombre en su "profanidad" no es digno de estar en la presencia del Santo y de que su completa indignidad personal podría manchar a la misma santidad.[35] La santidad moral de Dios puede definirse como ti aquella perfección divina en virtud de la cual Dios eternalmente quiere y mantiene su excelencia moral, aborreciendo el pecado y exigiendo pureza a sus criaturas morales.

2. SU MANIFESTACIÓN. La santidad de Dios está revelada en la ley moral, implantada en el corazón del hombre, declarada por medio de la conciencia, y más particularmente en la revelación especial de Dios. Tuvo lugar muy prominente en la ley dada a Israel. Aquella ley en todos sus aspectos estuvo calculada para imprimir sobre Israel la idea de la santidad de Dios y para despertar en el pueblo la necesidad

[33] Eng. Tr. The Idea Of The Holy

[34] Véase la Nota 2, de la página 45

[35] The idea Of the Holy, p.56

de llevar una vida santa. A este propósito sirvieron símbolos y tipos como, la nación santa, la tierra santa, la ciudad santa; el lugar santo y el sacerdocio santo. Además, se reveló en el modo en que Dios premió la obediencia a la ley y castigó a los transgresores con terribles castigos. La más alta revelación de la santidad de Dios nos ha sido dada en Jesucristo a quien se llama "el santo y el justo", Hech. 3: 14. El reflejó en su vida la perfecta santidad de Dios. Por último, la santidad de Dios también está revelada en la Iglesia, como el cuerpo de Cristo. Es un hecho sorprendente, al que con frecuencia se vuelve la atención, que la santidad con mucha más frecuencia se, atribuye a Dios en el Antiguo Testamento, que en el Nuevo, aunque también se le atribuye en el Nuevo Testamento, Juan 17: 11; 1 Pedro 1:16; Apoc. 4: 8 y 6: 10. Esto probablemente se deba a que en el Nuevo Testamento el término se asigna más particularmente para calificar a la tercera Persona de la Santísima Trinidad, como quien tiene la especial tarea, en la administración de la redención, de comunicar santidad a su pueblo.

LA JUSTICIA DE DIOS

Este atributo se relaciona estrechamente con la santidad de Dios. Shedd habla de la justicia de Dios como de "una forma de su santidad", y Strong la llama simplemente, "santidad transitiva". Sin embargo, estos términos se aplican solamente a lo que se acostumbra llamar justicia relativa de Dios, y no a la absoluta.

1. LA IDEA FUNDAMENTAL DE JUSTICIA. La idea fundamental de la justicia es la de estricta adhesión a la ley. Entre los hombres presupone que hay una ley a la cual deben conformarse. Se dice a veces que no podemos hablar de justicia en Dios, porque no hay ley a la cual El esté sujeto. Pero aunque no hay ley que esté por encima de Dios, hay ciertamente una ley que está en la naturaleza esencial de Dios. Y ésta constituye el modelo más elevado que es posible, por medio del cual todas las otras leyes tienen que ser juzgadas. Se ha hecho por regla general, una distinción entre la justicia absoluta de Dios y la relativa. La primera es aquella rectitud de la divina naturaleza, en virtud de la cual Dios es infinitamente justo en sí mismo, mientras que la segunda es aquella perfección de Dios por medio de la cual El se mantiene en contra de toda violación de su Santidad y deja ver en todo sentido que El es Santo. A esta rectitud es a la que más particularmente se le aplica el término "justicia". La justicia se manifiesta, especialmente, en darle a cada uno lo que le corresponde, conforme a sus merecimientos. La justicia inherente de Dios es la base natural de su justicia revelada al tratar con sus criaturas, pero es esta Última,

llamada también, justicia de Dios, la que aquí demanda nuestra consideración especial. Los términos hebreos para "justos" y "justicia" son tsaddik, tsedhek y tsedhakah correspondiendo a los vocablos griegos dikaios y dikaiosune, todos los cuales contienen la idea de, conformidad a un modelo. Constantemente la Escritura atribuye esta perfección a Dios, Esdras 9: 15; Neh. 9: 8; Sal 119: 137; 145: 17; Jeremías 12: 1; Lam. 1: 18; Dan 9: 14; Juan 17:25; II Tim. 4:8; I Juan 2:29; 3:7; Apoc. 16:5.

2. DISTINCIONES APLICADAS A LA JUSTICIA DE DIOS. Ante todo hay una justicia gubernativa de Dios. Esta justicia como el mismo nombre lo implica, es aquella que Dios despliega como Gobernante de buenos y malos. En virtud de ella, El ha instituido un gobierno moral en el mundo, e impuesto una ley justa sobre el hombre, con promesas de recompensa para el obediente, y advertencias de castigo para el transgresor. Dios aparece prominentemente en el Antiguo Testamento como el Legislador de Israel, Is. 33: 22; Y del pueblo en general, Sant. 4: 12; Y sus leyes son justas, Deut. 4: 8. Otras alusiones, bíblicas a este trabajo gubernamental de Dios, las hallamos en Sal 99: 4 y Rom. 1: 32. Estrechamente relacionada con la justicia gubernativa está la justicia distributiva de Dios. Se acostumbra utilizar esta expresión para designar la rectitud de Dios en la ejecución de la ley, y se relaciona con la distribución de las recompensas y los castigos, Is. 3: 10 y 11; Rom. 2: 6; 1 Pedo 1: 17. Es de dos clases.

   a. Justicia remunerativa, la que se manifiesta en el reparto de recompensas a los hombres y a los ángeles, Deut. 7: 9, 12 y 13; II Crón. 6: 15; Sal 58: 11 ; Miqueas 7: 20; Mat. 25 : 21 y 34; Rom. 2: 7; Heb. 11 : 26. Es realmente expresión del amor divino que derrama sus bondades, no sobre la base estricta de mérito, porque la criatura no puede presentar mérito alguno delante del Creador, sino conforme a promesa y convenio, Luc. 17: 10; 1 Cor. 4: 7. Las recompensas de Dios son gratuitas y fluyen de la relación de pacto establecido por El.
   b. Justicia retributiva, que se refiere a la aplicación de las penas. Es una manifestación de la ira divina. Aunque no habría lugar para ella en un mundo sin pecado, necesariamente tiene un lugar muy prominente en un mundo lleno de pecado. Vista como un todo, la Biblia insiste más en la recompensa de los justos que en el castigo de los malvados; pero esto último se destaca lo suficiente. Rom. 1: 32; 2: 9; 12: 19; II Tes. 1: 8; Y muchos otros pasajes. Debe hacerse notar que aunque el hombre no merezca la

recompensa, sí merece el castigo que se le da. La justicia divina está original y necesariamente obligada a castigar el mal; pero no a premiar el bien; Luc. 17: 10; 1 Cor. 4: 7; Job 41: 11. Muchos niegan la estricta justicia punitiva de Dios y quieren que Dios castigue al pecador para reformar algunos, o para desanimar a otros del pecado; pero estas afirmaciones no tienen base. El castigo del pecado tiene por objeto principal el mandamiento del derecho y la justicia. Por supuesto, podrá servir incidental mente y aun puede, secundariamente, proponerse para la reforma del pecador, o para hacer que otros desistan del pecado.

ATRIBUTOS DE SOBERANÍA

La soberanía de Dios se presenta en la Escritura un tono muy enfático. Se le presenta como el Creador y su voluntad como causa de todas las cosas. En virtud de su obra creativa le pertenecen los cielos, la tierra y todo lo que ellos contienen. Reviste plena autoridad sobre los ejércitos del cielo y los habitantes de la tierra. Sostiene todas las cosas con su omnipotencia y determina la finalidad que cada uno está destinado a servir. Gobierna como Rey en el más absoluto sentido de la palabra y todas las cosas dependen de Él y le sirven a Él. Hay un tesoro de evidencia escritural respecto a la soberanía de Dios; pero aquí limitaremos nuestras referencias a unos cuantos de los más significativos pasajes: Gen 14: 19; Ex 18: 11; Deut. 10: 14 y 17; 1 Crón. 29: 11 y 12; II Crón. 20: 6; Neh. 9: 6; Sal 22: 28; 47: 2,3,7,8; 50: 10 12; 95: 3 5; 115: 3; 135: 5 y 6; 145: 11 13; Jer. 27: 5; Luc. 1: 53; Hech. 17: 24¬26; Apoc. 19: 6. Dos atributos merecen discusión bajo este encabezado; es decir: (1) la soberana voluntad de Dios, (2) el soberano poder de Dios.

LA SOBERANA VOLUNTAD DE DIOS

1. LA VOLUNTAD DE DIOS EN GENERAL. La Biblia emplea diversas palabras para señalar la voluntad de Dios, es decir, los vocablos hebreos chaphets, tsebhu, ratson, y los griegos, boule y thelema. La importancia de la voluntad divina se hace visible de múltiples modos en la Escritura. Se le presenta como la causa última de todas las cosas. Todas las cosas se originan de ella: la creación y la preservación, Sal 135:6; Jer. 18:6; Apoc. 4: 11; el gobierno, Prov. 21: f; Dan 4: 35; la elección y la reprobación, Rom. 9: 15 y 16; Efesios 1: 11; los sufrimientos de Cristo, Luc. 22: 42; Hech. 2: 23; la regeneración, Santo 1: 18; la santificación, Fil 2: 13; los sufrimientos de los creyentes, 1 de Pedro 3: 17, la vida del hombre y su fin, Hech. 18: 21; Rom.

15: 32; Santo 4: 15 y hasta las cosas más pequeñas de la vida, Mat. 10: 29. De aquí que la teología cristiana siempre ha reconocido que la voluntad de Dios es la causa última de todas las cosas, aunque la filosofía algunas veces ha mostrado inclinación a buscar una causa más profunda en el íntimo Ser del Absoluto. Sin embargo, el empeño de fundar todas las cosas en el mero Ser de Dios casi siempre termina en panteísmo. La palabra "voluntad" aplicada a Dios, no siempre tiene el mismo significado en la Escritura.

a. Puede denotar la completa naturaleza moral de Dios incluyendo atributos tales como el amor, la santidad, la justicia, etc.
b. La facultad de propia determinación, es decir, el poder de determinar uno mismo su curso de acción, o de formar un plan
c. El producto de esta actividad, en otras palabras, el plan o propósito predeterminado
d. El poder de ejecutar este plan y de realizar este propósito (la voluntad de acción u omnipotencia); y
e. El régimen de vida trazado para las criaturas racionales. Lo que ahora vamos a considerar principalmente es la voluntad de Dios como la facultad de propia determinación. Esta puede definirse como aquella perfección del Ser Divino por medio de la cual, El; en un acto por demás sencillo, sale en busca de sí mismo como el supremo bien (es decir, se deleita en sí mismo, como Dios) y en busca de sus criaturas por causa de su mismo nombre y así su voluntad es el fundamento del ser y de la continuada existencia de esas criatura. Con referencia al universo y a todas las criaturas que hay en El, su voluntad incluye naturalmente la idea de causación.

2. DISTINCIONES APLICADAS A LA VOLUNTAD DE DIOS. Varias distinciones han sido aplicadas a la voluntad de Dios. Algunas de estas han encontrado muy poca acogida en la Teología Reformada, tales como la distinción entre voluntad antecedente y voluntad consecuente de Dios, y aquella otra distinción entre voluntad absoluta y voluntad condicional. Estas distinciones fueron no solamente susceptibles de mal entendimiento, sino que también se interpretaron en formas objetables. Otras, sin embargo, se encontraron útiles y por lo mismo fueron más generalmente aceptadas. Pueden expresarse como sigue:
   a. La voluntad decretiva y la voluntad preceptiva de Dios. La primera es aquella por medio de la cual Dios se propone o decreta todo lo que tiene que suceder, sea que quiera cumplirlo efectivamente (causativamente) o permitir que ocurra por medio de la agencia irrestricta de sus criaturas racional. La

segunda es la regla de vida que Dios ha trazado para sus criaturas morales, indicando los deberes que les impone. La primera siempre se cumple, en tanto que la segunda es desobedecida con frecuencia.

b. La voluntad' de eudokia y la voluntad de eurestia. Esta división se hizo no tanto en relación con el propósito que se ha de ejecutar, sino más bien en relación al placer de hacerlo, o el deseo de ver hecha algunas cosas. Corresponde con la distinción precedente, en el hecho de que la voluntad de eudokia como la decretiva comprende lo que inevitablemente se cumplirá; en tanto que la voluntad de eurestia como la preceptiva abarca simplemente aquello en que Dios se complace que hagan sus criaturas. La palabra eudokia no debe conducirnos al error de que tiene referencia solamente al bien y no al mal. Compárese Mat. 11: 26. Difícilmente resultaría correcto decir que el elemento de complacencia o deleite está siempre presente en ella.

c. La voluntad de beneplacitum, y la voluntad de signum. Con frecuencia la primera designa la voluntad de Dios personificada en su oculto consejo hasta que la da a conocer por medio de alguna revelación o por el acontecimiento mismo. Toda voluntad revelada en esta forma se con vierte en signum. Se ha querido que esta distinción corresponda con la que existe entre la voluntad decretiva y la preceptiva; pero resulta difícil afirmado. La buena voluntad de Dios encuentra expresión también en su voluntad preceptiva, y la decretiva también se dará a conocer algunas veces por un signum.

d. La voluntad secreta y la voluntad revelada de Dios. Esta es la distinción más común. La primera es la voluntad de Dios decretada que en su mayor parte está escondida en Dios, en tanto que la segunda es la voluntad de precepto revelada en la ley y el evangelio. Esta distinción tiene su base en Deut. 29: 29. La voluntad secreta de Dios se menciona en el Sal 115: 3 ; Dan 4: 17, 25, 32 Y 35; Rom. 9: 18 y 19; 11: 33 y 34; Ef. 1: 5, 9 Y 11; Y su voluntad revelada en Mat. 7:21; 12:50; Juan 4:34; 7: 17; Rom. 12:2. Esta última está al alcance de todos; pues no está lejos de nosotros, Deut. 30: 14; Rom. 10: 8. A la voluntad secreta de Dios le pertenecen todas las cosas que El quiere, o efectuar o permitir, y las cuales, por tanto, son absolutamente fijas. La voluntad revelada prescribe los deberes del hombre y representa para éste el sendero en el cual puede gozar de las bendiciones de Dios.

3. LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD DE DIOS. Frecuentemente se discute acerca de que si Dios en el ejercicio de su voluntad actúa necesaria o libremente. La

respuesta demanda una cuidadosa diferenciación. Así como hay en Dios una scientia necessaria y una scientia libera, también hay en Él una voluntas necessaria (voluntad necesaria) y una voluntas libera (voluntad libre). Dios mismo es el objeto de la primera. El, necesariamente se quiere, y quiere su santa naturaleza y las distinciones personales en la Deidad. Lo cual significa que necesariamente se ama y se deleita en la contemplación de sus propias perfecciones, Y, sin embargo, no está compelido, sino que actúa de acuerdo con la ley de su Ser, y esto, aunque tenga que ser necesario es también la más alta libertad. Es de completa evidencia que la idea de causación está ausente aquí y que el pensamiento de complacencia o de aprobación propia queda al frente. Las criaturas de Dios son, sin embargo, objetos de su voluntas libera. Dios determina voluntariamente qué y a quiénes creará, así como también los tiempos, los lugares y las circunstancias de sus existencias. El marca la senda de sus criaturas racionales, determina su destino, y los utiliza para los elevados propósitos de Él. Y aunque los dota con libertad personal, sin embargo, la voluntad divina domina sus acciones. La Biblia habla de esta libertad de la voluntad de Dios utilizando los términos más absolutos, Job 11: 10; 33: 13; Sal 115: 3; Prov. 21: 1; Is. 10: 15; 29: 16; 45: 9; Mat. 20: 15; Rom. 9: 15 18 y 20 Y 21; I Cor. 12: 11; Apoc. 4: 11. La Iglesia siempre defiende esta libertad pero también insiste en el hecho de que no debe ser considerada como indiferencia absoluta. Duns Escoto ofreció la idea de una voluntad que en ningún sentido ejerce determinación alguna .sobre Dios; pero semejante idea de una voluntad ciega que actúa con perfecta indiferencia fue rechazada por la Iglesia. La libertad de Dios no es pura indiferencia, sino racional determinación propia. Dios tiene razones para querer precisamente lo que hace y eso lo induce a elegir un fin más bien que otro; y preferir entre muchos media la serie de ellos que llevará al fin propuesto. En cada caso hay un motivo predominante que hace que el fin elegido y los medios seleccionados sean en extremo agradables a Él, aunque no seamos capaces de determinar cuál es ese motivo. En general debe afirmarse que Dios no puede querer ninguna cosa que sea contraria a su naturaleza, a su sabiduría y amor, a su justicia o santidad. El Dr. Bavinck señala que rara vez podemos discernir por qué Dios quiso una cosa más bien que otra y que no es posible, ni siquiera permisible, que busquemos para las cosas alguna base más profunda que la voluntad divina, porque toda clase de intentos semejantes resultaría en buscar para la criatura una base dentro del íntimo Ser de Dios, despojando así a la criatura de su carácter contingente, y convirtiéndola necesariamente en eterna y divina.[36]

[36] Geref. Dogm. P. 241

4. LA VOLUNTAD DE DIOS EN RELACIÓN CON EL PECADO. La doctrina de la voluntad de Dios con frecuencia da motivo a serias interrogaciones. Surgen en este terreno problemas que jamás hasta hoy han encontrado solución y los cuales, probablemente, nunca serán resueltos por el hombre.
    a. Se dice que si la voluntad decretiva de Dios también determinó la entrada del pecado en el mundo, Dios, entonces, se convierte en el autor del pecado y realmente quiere algo que es contrario a sus perfecciones morales. Los arminianos escapan de la dificultad haciendo que la voluntad de Dios que permite el pecado dependa de su presciencia del derrotero que el hombre quiera escoger. Los teólogos reformados en tanto que sostienen sobre la base de pasajes como Hech. 2: 23; 3: 8, etc., que la voluntad decretiva de Dios también incluye los hechos pecaminosos del hombre, tienen siempre mucho cuidado de señalar que esto debe entenderse de tal manera que no se convierta a Dios en el autor del pecado. Francamente admiten que no pueden resolver la dificultad; pero al mismo tiempo hacen algunas valiosas distinciones que resultan provechosas. La mayor parte de ellos insisten en que la voluntad de Dios respecto al pecado es simplemente voluntad de permitir el pecado y no voluntad de efectuado como hace con el bien moral. Se puede permitir esta terminología siempre que se la entienda correctamente. Debe entenderse que la voluntad de Dios que permite el pecado, hará ciertamente que acontezca. Otros llaman la atención al hecho de que en tanto que los vocablos "voluntad" o "querer" pueden incluir la idea de complacencia o deleite, algunas veces indican una simple determinación de la voluntad, y que por lo mismo, la voluntad de Dios que permite el pecado, no necesariamente implican que El tome deleite o placer en el pecado.
    b. A menudo se dice que hay frecuente contradicción entre la voluntad decretiva de Dios y la preceptiva. Su voluntad decretiva incluye muchas cosas que prohíbe su voluntad preceptiva.. y excluye muchas cosas que demanda en su voluntad preceptiva, compárese: Gen 22; Ex 4: 21 23; 11 Reyes 20: 1 7; Hech. 2: 23. Entonces, pues, es de gran importancia sostener ambas, la voluntad decretiva y la preceptiva pero entendiendo definidamente que aunque nos parecen distintas, las dos son fundamentalmente una en Dios. Aunque una perfecta y satisfactoria solución de esta dificultad está por el momento fuera de nuestra discusión, es posible formular algunas aproximaciones a una solución. Cuando hablamos de una voluntad decretiva y de una voluntad preceptiva de Dios, usamos la palabra "voluntad" en dos

sentidos diferentes. Mediante el primero, Dios ha determinado lo que hará o lo que acontecerá; conforme al segundo, El nos revela lo que el deber nos obliga a hacer.[37] Al mismo tiempo deberíamos recordar que la ley moral, la regla de nuestra vida, es también, en un sentido, la corporificación de la voluntad de Dios. Es una expresión de su naturaleza santa y de lo que esta naturaleza requiere de todas las criaturas morales. De aquí que debamos añadir otra nota a la precedente. La voluntad decretiva de Dios y la preceptiva no se oponen en el sentido de que en. la primera El se complazca en el pecado y en la segunda no tenga El tal complacencia; ni en el sentido de que conforme a la primera El no despliegue una volición positiva en querer la salvación de cada individuo, y de acuerdo con la segunda sí despliegue tal voluntad, queriendo la salvación de todos los hombres. Aun de acuerdo con su voluntad decretiva, Dios no se complace en el pecado, y aun conforme a su voluntad preceptiva, El no quiere con volición positiva la salvación de cada individuo.

EL SOBERANO PODER DE DIOS

La soberanía de Dios encuentra expresión no solamente en; la divina voluntad sino también en la omnipotencia, es decir, el poder de ejecutar su voluntad. El poder en Dios puede llamarse la energía efectiva de su naturaleza, o sea, aquella perfección de su Ser por medio de la cual El es la causalidad más alta y absoluta. Se acostumbra distinguir entre una potentia Dei absoluta (el absoluto poder de Dios) y una potentia Dei ordinata (el poder dirigido de Dios). Sin embargo, la teología reformada rechaza esta distinción en el sentido en que la entendían los escolásticos que decían que Dios en virtud de su absoluto poder, efectuaría contradicciones, Y aun podría pecar y aniquilarse. Al mismo tiempo esta teología Reformada adopta la distinción que expresa una verdad actual, aunque no siempre se la presente de la misma manera. Según Hodge y Shedd el poder absoluto es la eficiencia divina cuando se ejercita sin la intervención de causas secundarias, en tanto que el poder dirigido es la eficiencia de Dios, cuando se ejercita mediante la operación ordenada de causas secundarias.[38] El punto de vista más generalmente aceptado ha sido expresado por Charnock de la manera siguiente: "absoluto es aquel poder por medio del cual Dios puede hacer lo que no quiere hacer, pero que sería posible que lo hiciera; dirigido es aquel poder por medio del cual Dios hace lo que ha decretado hacer, es decir lo que Él ha ordenado o

---

[37] Comparece Bavich, Geref. Dogm. II pp. 246 y siguientes; Dabney, Syst. And Polem Theol., p. 162.

[38] Shedd. Dogm. Theol. I, pp. 361 Y siguientes. Hodge. Syst.

dispuesto que se haga; y estos no son poderes distintos, sino uno y el mismo poder. El poder dirigido de Dios es una parte de su poder absoluto porque si no tuviera poder para hacer lo que quisiera, tampoco lo tendría para hacer lo que quiere.[39] La potentia ordinata puede definirse como aquella perfección de Dios por medio de la cual El, mediante el mero ejercicio de su voluntad puede ejecutar todo lo que está presente en su voluntad o consejo. El poder de Dios en su presente ejercicio se limita a lo que está incluido en su eterno decreto. Pero el ejercicio presente del poder de Dios no representa todo su alcance. Dios podría hacer más que eso si lo quisiera. En ese sentido podemos hablar de su potentia absoluta o poder absoluto de Dios Esta posición debe sostenerse en contra de aquellos que, como Schleiermacher y Straus, afirman que el poder de Dios está limitado a 10 que actualmente ejecuta. Pero al hacer nuestra afirmación respecto al poder absoluto de Dios se hace necesario colocamos en guardia contra errores. La Biblia nos enseña por una parte que el poder de Dios alcanza mucho más allá de lo que actualmente hace, Gen 18: 14; Jer. 32: 27; Zac. 8: 6; Mat. 3: 9; 26: 53. No podemos decir, por tanto, que lo que Dios no hace, no lo hace porque no le resulta posible. Pero por otra parte la Biblia también nos indica que hay muchas cosas que Dios no puede hacer. El no puede ni mentir, ni pecar, ni cambiar, ni negarse. Núm. 23: 19; I Sam. 15:29; 11 Tim. 2: 13; Heb. 6: 18; Santo 1: 13 y 17. No existe en Dios un poder absoluto divorciado de sus divinas perfecciones, y en virtud del cual pueda hacer toda clase de cosas inherentemente contradictorias. La idea de omnipotencia de Dios está expresada en el nombre 'El Shaddai, y la Biblia habla de ella en términos precisos, Job 9: 12; Sal 115: 3; Jer. 32: 17; Mat. 19: 26; Luc. 1: 37; Rom. 1: 20; Ef. 1: 19. Dios manifiesta su poder en la creación. Rom. 4: 17; Is. 44: 24; en las obras de providencia, Heb. 1: 3, y en la redención de los pecadores, 1 Coro 1: 24; Rom. 1: 16.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿En qué sentidos diferentes podemos hablar' de la presciencia de Dios?
2. ¿Cómo conciben los arminianos esta presciencia?
3. ¿Qué objeciones hay a la idea jesuita de una scientia media?
4. ¿Cómo debemos juzgar la moderna insistencia en que el amor de Dios es el atributo central y todo determinante de Dios?
5. ¿Cuál es la concepción de atto acerca de "lo santo" en Dios?

---

[39] Existence and Attributes of God. 11, p. 12. Compárese también Bavinck Geref. Dogm. II p. 252. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo 1, pp. 412 Y siguientes.

6. ¿Que objeción hay a la opinión de que los castigos de Dios simplemente sirven para reformar al pecador, o para apartar a otros del pecado?
7. ¿Cuál es el concepto de los Socinianos y de los Grocianos acerca de la justicia retributiva de Dios?
8. ¿Es correcto decir que Dios puede hacer todas las cosas en virtud de su omnipotencia?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Adeney, The Christian Conception of God. pp. 86 152
2. Barvinck, Geref. Dogm. II pp. 171 259
3. Bates, On the Attributes; Clarke, The Christian Doctrine of God. pp. 56 115
4. Chamock, The Existence 4nd Attributes of God. Discourse III, VII IX
5. Dabney, Syst. and Polem. Theol. pp. 154 174
6. Harris God. Creator and Lord of all, pp. 128 209;
7. Hodge, Syst. Theol. I, pp. 393 441;
8. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo I, pp. 355 417
9. Macintosh, Theology as an Empirical Science. pp. 159 194:
10. Pope, Chr. Theol. 1, pp. 307 358;
11. Shedd, Dogm. Theol. I, pp. 359 392
12. Snowden, The personality of God
13. Strong, Syst. Theol. pp. 282 303.
14. Vos, Geref. Dogm. I, pp. 2 36.
15. Watson, Theol. Inst. Part II, Chap. II
16. Wilmers, Handbook of the Chr. Religion. pp. 171 181

CAPITULO 8: LA SANTA TRINIDAD

LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD EN LA HISTORIA

La Doctrina de la Trinidad siempre ha estado erizada de dificultades y por tanto no causa asombro que la Iglesia en su intento de definirla, repetidamente haya sido tentada a racionalizarla, formulándola en términos que estaban lejos de hacer justicia a los datos de la Escritura.

EL PERIODO ANTERIOR A LA REFORMA

Los judíos de la época de Jesús insistían reciamente en la unidad de Dios, y esta insistencia se introdujo en la Iglesia cristiana. El resultado fue que algunos borraran por completo las distinciones personales en la Deidad y que otros dejaran de hacer plena justicia a la

divinidad esencial de la Personas segunda y tercera de la Santa Trinidad. Tertuliano fue el primero que usó el vocablo "Trinidad" y primero también en formular la doctrina; pero su definición fue deficiente, puesto que enseñaba una injustificada subordinación del Hijo al Padre. Orígenes fue todavía más lejos en esta dirección enseñando explícitamente que el Hijo está subordinado al Padre con respecto a la esencia, y que el Espíritu Santo está subordinado aun al Hijo. Defraudó de la esencia divina a estas dos personas de la Deidad y proporcionó un escalón a los arrianos que negaron la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, presentando al Hijo como la primera criatura del Padre, y al Espíritu Santo como la primera criatura del Hijo. De esta manera la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu Santo con el Padre fue sacrificada para conservar la unidad de Dios; y, las tres personas de la divinidad fueron hechas diferentes entre sí en cuanto a rango. Los arrianos todavía retuvieron una apariencia de la doctrina de las tres personas en la Deidad, pero este resto fue sacrificado enteramente por los monarquianos, en parte para favorecer la unidad de Dios, y en parte para sostener la divinidad del Hijo. Los monarquianos dinamistas vieron en Jesús solamente un hombre, y en el Espírito Santo una influencia divina, en tanto que los monarquianos modalistas consideraron al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo solamente como tres modos de manifestación sucesivamente tomados por la Divinidad. Por otra parte, hubo también algunos que perdieron de vista la unidad de Dios hasta el punto de haber desembarcado en el Triteísmo. Algunos de los posteriores monofisitas, como Juan Ascunages y Juan Filoponus creyeron en este error. Durante la edad media fue acusado del mismo error el nominalista Roscelino. En el cuarto siglo la Iglesia comenzó a formar su doctrina de la Trinidad. El concilio de Nicea declaró que el Hijo es coesencial con el Padre (325 A.D.) en tanto que el Concilio de Constantinopla (381 A.D.) sostuvo la deidad del Espíritu Santo, aunque no con la misma precisión. Por lo que hace a la relación de las tres personas se declaró oficialmente que el Hijo es engendrado del Padre y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. En el Oriente la doctrina de la Trinidad encontró su más, completo desarrollo en los escritos de Juan de Damasco, y en Occidente en la gran obra de Agustín De Trinitate. En los escritos del primero todavía permanece un elemento de subordinación, el cual queda completamente eliminado en la obra de este último.

EL PERIODO POSTERIOR A LA REFORMA

Después de la Reforma no encontramos ningún avance en el desarrollo de la doctrina de la Trinidad, pero sí solamente la repetición de algunas de las definiciones erróneas de los primeros siglos. Los arminianos Episcopio, Curcellaeus y Limborgh revivieron la doctrina de la subordinación, principalmente, otra vez, según parece, para mantener la unidad de la Deidad. Atribuyeron al Padre cierta preeminencia sobre las otras dos personas, en orden,

dignidad y poder. Una posición algo parecida tomó Samuel Clarke en Inglaterra, y Kahnis, un teólogo luterano. Otros siguieron el camino trazado por Sabelius, enseñando una especie de Modalismo, por ejemplo, Emanuel Swedenborg, que sostuvo que el eterno Dios hombre se hizo carne en el Hijo, y operó por medio del Espíritu Santo; Hegel, que habla del Padre como Dios en sí mismo, del Hijo como Dios objetivándose (en sí mismo), y del Espíritu Santo como Dios volviendo a sí mismo; y Schleiermacher, que consideró a las tres personas simplemente como tres aspectos de Dios: El Padre es Dios como la unidad fundamental de todas las cosas, el Hijo es Dios que se convierte en consciente personalidad en el hombre, y el Espíritu Santo es Dios que vive en la Iglesia. Los Socinianos contemporáneos de la Reforma se movieron siguiendo las ideas arrianas, pero aun fueron más allá de Arria, haciendo de Cristo nada más que un hombre, y del Espíritu Santo un poder o influencia. Fueron precursores de los Unitarios y también de los teólogos liberales[40] que hablan de Jesús como de un maestro divino, e identifican al Espíritu Santo con el Dios inmanente. Finalmente, hubo algunos que reconociendo la afirmación de la doctrina de una Trinidad ontológica como ininteligible quisieron alejarse de ella y se sintieron satisfechos con la doctrina de una Trinidad económica, una Trinidad tal como se revela en la obra de redención y en la experiencia; de éstos fueron Moisés Stewart, W. L. Alexander y W. A. Brown. Durante mucho tiempo disminuyó el interés en la doctrina de la Trinidad, y la discusión teológica se enfocó más particularmente sobre la personalidad de Dios. Brunner y Barth de nuevo han llamado la atención a su importancia. Este último la coloca en lugar muy importante, y la discute en relación con la doctrina de la revelación, dedicándole 220 páginas de su Dogmática. Ostensiblemente, deriva de la Escritura su doctrina; pero formal y lógicamente, encuentra que se halla envuelta en la mera sentencia, "Dios habla". El es el revelador (Padre), la revelación (Hijo) y la revelacidad (el Espíritu Santo). El se revela, El es la revelación, y El es también el contenido de la revelación. Dios y su revelación se identifican. En su revelación también permanece Dios, absolutamente libre y soberano. Esta idea de Barth no es una especie de Sabelianismo, porque él reconoce tres personas en la Deidad. Todavía más, Barth no admite ninguna subordinación. Dice: "De esta manera, al mismo Dios que en sin par unidad es Revelador, Revelación y Revelacidad, se le atribuye también en una sin par variedad en sí mismo, precisamente este triple modo de ser".[41]

DIOS COMO TRINIDAD EN UNIDAD

---

[40] Liberales, no en el sentido político en que se usa este vocablo en las naciones latinoamericanas, sino en el dogmático. Mejor sería llamarlos teólogos "anchos" o "largos". N. del T.

[41] The doctrine Of The Word Of Good, p. 344

La palabra trinidad no solo indica cantidad de tres, sino que también implica la unidad de los tres. En este concepto se usa como término técnico en la teología. No es necesario insistir que cuando hablamos de la Trinidad de Dios, nos referimos a una Trinidad en la Unidad y a una Unidad que es Trina.

LA PERSONALIDAD DE DIOS Y LA TRINIDAD

Como dejamos sentado en el capítulo anterior, los atributos comunicables de Dios dan importancia a su personalidad, puesto que lo revelan como un Ser racional y moral. En la Escritura su vida surge claramente ante nosotros como una vida personal, y por consiguiente, es de la mayor importancia sostener la personalidad de Dios, porque sin ella no puede haber religión en el sentido verdadero de la palabra, ni oración, ni comunión personal, ni segura confianza, ni confiada esperanza. Puesto que el hombre ha sido creado a la imagen de Dios aprendemos a entender algo de la vida personal de Dios contemplando la personalidad tal como la conocemos en el hombre. Sin embargo, debemos ser cautos en no levantar la personalidad del hombre como el modelo por el que se debe medir la personalidad de Dios. La forma original de la personalidad no está en el hombre, sino en Dios; su personalidad es arquetípica, en tanto que la del hombre es de alto relieve. Esta no es idéntica con aquella, pero tiene débiles rasgos de parecido con el original. No debiéramos decir que el hombre es personal y que Dios es super personal (expresión muy desafortunada), puesto que lo que es super personal ya no es personal; sino más bien que la personalidad que en el hombre aparece como imperfecta, existe en Dios con infinita perfección. La sobresaliente diferencia entre los dos es que la personalidad del hombre es unipersonal, mientras que la de Dios es tripersonal, y esta tripersonal existencia es una necesidad en el Ser Divino, y en ningún sentido es resultado de una elección suya., No podría Dios existir en ninguna otra forma que la tripersonal. Esto ha sido defendido de varias maneras. Es muy común defenderlo partiendo de la idea de la personalidad misma. Shedd funda su argumento sobre el general consciencia de sí mismo que tiene el Dios trino como diferente de la particular e individual consciencia de sí mismo que tiene cada una de las Personas de la Deidad, porque en la consciencia de sí mismo el sujeto debe conocerse como objeto (de conocimiento) y también percibir lo que hace. Esto es posible en Dios a causa de su existencia trina. Shedd dice que Dios no podría contemplarse, conocerse y comunicarse consigo si no fuera trino en su constitución.[42] Bartlet presenta de manera muy interesante una variedad de consideraciones para probar que Dios necesariamente es

[42] Dogm. Theol. I, 393 Y siguientes, 251 y siguientes, y 178 Y siguientes.

tripersonal.[43] El argumento de la personalidad, para probar al menos la pluralidad de Dios puede expresarse en alguna forma como esta: Entre los hombres el ego despierta a la consciencia, únicamente por medio de contacto con el no ego. La personalidad no se desarrolla ni existe en el aislamiento, sino únicamente en asociación con otras personas De aquí que no es posible concebir la personalidad en Dios sin la asociación de personas iguales en El. Su contacto con sus criaturas no serviría para explicar su personalidad, como no serviría para explicar la del hombre el contacto que éste tuviera con los animales. En virtud de la tripersonal existencia de Dios hay una plenitud infinita de vida divina en El. Pablo habla de esta Pléroma (plenitud) de la Divinidad en Ef. 3: 19 y en Col. 1: 9. Atendiendo al hecho de que hay tres personas en Dios, es mejor decir que Dios es personal, que decir que Dios es una persona.

LA PRUEBA ESCRITURAL DE LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD

Muy fuera de toda duda la doctrina de la Trinidad es una doctrina revelada. Es cierto que la razón humana puede sugerir algunos pensamientos para verificar la doctrina y que los hombres algunas veces sobre bases puramente filosóficas abandonaron la idea de la mera unidad de Dios e introdujeron la de movimiento de vida y auto diferenciación. Y también es cierto que la experiencia cristiana parecería demandar algo así como una formulación de la doctrina de Dios. Al mismo tiempo se trata de una doctrina que no habríamos conocido, ni hubiéramos sido capaces de sostenerla con algún grado de confianza, sobre la sola base de la experiencia, pues llegó a nuestro conocimiento mediante revelación especial del mismo Dios. Por tanto es de la mayor importancia que recojamos las pruebas escriturales de ella.

1. PRUEBAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO. Algunos de los primitivos Padres de la Iglesia y hasta algunos teólogos posteriores, sin hacer caso del carácter progresivo de la revelación de Dios, dieron la impresión de que la doctrina de la Trinidad había sido completamente revelada en el Antiguo Testamento. Por otra parte los Socinanos y los Arminianos eran de opinión de que nada de eso se encontraba allí. Ambos se equivocaron. El Antiguo Testamento no contiene una revelación completa de la existencia Trinitaria de Dios; pero contiene varias indicaciones de ella. Y esto es exactamente lo que debía esperarse. La Biblia nunca trata de la doctrina de la Trinidad como de una verdad abstracta, pero revela la vida trinitaria en sus diversas relaciones como una realidad viviente, y hasta cierto punto, en conexión con las obras de creación y providencia; pero particularmente en relación con la obra de redención. Su más fundamental revelación, no está dada en

[43] The Triune God, Pan Two.

palabras, sino en hechos. Y esta revelación aumenta en claridad en la medida en que la obra redentora de Dios se ve más distintamente, como en la encarnación del Hijo y en el derramamiento del Espíritu Santo. Y mientras más se destaca la gloriosa realidad de la Trinidad en los hechos de la historia, más claras se hacen las afirmaciones de la doctrina. La revelación más completa de la Trinidad en el Nuevo Testamento se debe al hecho de que el Verbo se hizo carne y el Espíritu Santo hizo su habitación en la Iglesia. Algunas veces se ha encontrado una prueba de la Trinidad en la distinción entre Jehová y Elohim, y también en el plural Elohim, pero aquella distinción es enteramente infundada, y este plural, para decir lo menos que se puede decir, es muy dudoso, aunque Rottemberg en su obra sobre De Triniteit in Israels Godsbegrip[44] todavía lo sostiene así. Es mucho más admisible que los pasajes en los que Dios habla de sí mismo en forma plural, Gen 1: 26 y 11 : 7, contengan una indicación de distinciones personales en Dios, aunque éstas no apunten a una trinidad, sino tan sólo a una pluralidad de personas. Indicaciones todavía más claras de tales distinciones personales se encuentran en aquellos pasajes que se refieren al Ángel de Jehová, a quien por una parte se le identifica con Jehová, y por la otra se le distingue de Él, Gen 16: 7 13; 18: 1 21; 19: 1 28; Mal 3: 1; y también en los pasajes en que personifica la Palabra o la Sabiduría de Dios, Sal 33: 4 y 6; Prov. 8: 12 31. En algunos casos se menciona a más de una persona, Sal 33: 6; 45: 6 y 7, (compárese Heb. 1: 8 y 9), y en otros Dios es el que toma la palabra y menciona al Mesías y al Espíritu, o el Mesías es el que toma la palabra y menciona a Dios y al Espíritu, Js. 48: 16; 61: 1; 63: 9 y 10. De esta manera el Antiguo Testamento contiene acerca de la Trinidad una clara anticipación de la revelación que en forma más completa tiene el Nuevo Testamento.

2. LAS PRUEBAS DEL NUEVO TESTAMENTO. El Nuevo Testamento lleva consigo una revelación más clara de las distinciones que hay en la Deidad. Si en el Antiguo Testamento Jehová está representado como el Redentor y Salvador de su pueblo, Job 19:25; Sal 19: 14; 78:35; 106:21; Is. 41: 14; 43:3, 11 y 14; 47:4; 49: 7 y 26; 60: 16; Jer. 14: 3; 50: 14; Os. 13: 3, en el Nuevo, el Hijo de Dios claramente se destaca en esa capacidad, Mat. 1: 21; Luc. 1:76 79; 2:17; Juan 4:42; Hech. 5:3; Gal 3:13; 4:5; Fil 3:30; Tito 2: 13 y 14. Y si en el Antiguo Testamento es Jehová el que mora en medio de Israel y en los corazones de los que le temen, Sal 74: 2; 135: 21 ; Is. 8: 18; 57: 15; Ez. 43:7 9; Joel 3: 17 y 21; Zac. 2: 10 y 11, en el Nuevo es el Espíritu Santo el que habita en la Iglesia, Hech. 2: 4; Rom. 8: 9 y 11; I Cor. 3: 16; Gal 4: 6; Ef. 2: 22; Santo 4: 5. El Nuevo Testamento ofrece la revelación clara de

[44] Págs. 19 y siguientes.

Dios que envía a su Hijo al mundo, Juan 3: 16; Gal 4: 4; Heb. 1: 6; I Juan 4: 9; Y los dos el Padre y el Hijo envían al Espíritu Santo, Juan 14: 26; 15: 26; 16: 7; Gal 4: 6. Encontramos al Padre dirigiéndose al Hijo, Mar. 1: 11; Luc. 3: 22; al Hijo comunicándose con el Padre, Mat. 11:25 y 26; 26:39; Juan 11:41; 12:27 y 28; Y al Espíritu Santo orando a Dios en los corazones de los creyentes, Rom. 8: 26. De esta manera, las personas de la Trinidad, separadamente, se perfilan con claridad en nuestro entendimiento. En el bautismo del Hijo, el Padre habla desde el cielo y el Espíritu Santo desciende en forma de paloma, Mat. 3: 16 y 17. En la gran comisión Jesús menciona las tres personas: "... bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo", Mat. 28: 19. También se mencionan juntos en I Cor. 12: 4 6; 11 Coro 13: 14, y I Pedro 1: 2. El único pasaje que habla de la tri unidad es 1 Juan 5: 7, pero es de dudosa genuinidad y debido a eso algunas de las últimas versiones críticas lo han eliminado.

FORMULACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA TRINIDAD

La doctrina de la Trinidad puede discutirse mejor y brevemente, relacionándola con varias proposiciones, que juntas constituyen un epítome de la fe de la Iglesia en relación con este punto.

1. HAY EN EL SER DIVINO UNA SOLA ESENCIA INDIVISIBLE (OSUSIA, EN GRIEGO, SIGNIFICA ESENCIA). Dios es uno en la esencia de su Ser, o en su naturaleza constitucional. Algunos de los primitivos padres de la Iglesia usaron el término “substantia” como sinónimo de “esencia”; pero los escritores posteriores evitaron usarla en atención al hecho de que en la Iglesia Latina “substanti” se usaba como una traducción de "hupostasis" y también de "ousia", y por lo mismo resultaba ambigua. Al presente, los dos términos "substancia" y "esencia" se usan indistintamente. No hay objeción a esto siempre que tengamos en mente que es muy pequeña la diferencia de su significado. Shedd los distingue de la manera siguiente: "Esencia es derivado de esse, que significa ser, y denota un ser activo. Substancia es derivado de substare, y denota la posibilidad latente de poder ser... El término esencia describe a Dios como una suma total de infinitas perfecciones; el término substancia lo describe como el fundamento de infinitas actividades. La primera es, comparativamente, una palabra activa; la segunda es pasiva. La primera es, comparativamente, una palabra espiritual, la segunda es material. Hablamos de substancia material; pero no de esencia material".[45] Puesto que la unidad de Dios ya

[45] Dogm. Theol., p. 271.

fue discutida en el capítulo precedente no es necesario detenemos en ella con detalles en el estudio de la Trinidad. La proposición relativa a la unidad de Dios encuentra su base en pasajes como Deut. 6: 4; Santo 2: 19; en la aseidad e inmutabilidad de Dios, y en el hecho de que El se identifica con sus perfecciones, como cuando se le llama vida, luz, verdad, justicia, etc.

2. EN ESTE SER DIVINO HAY TRES PERSONAS O SUBSISTENCIAS INDIVIDUALES". Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto está probado por los diversos pasajes citados para demostrar la genuinidad de la doctrina de la Trinidad. Para denotar estas distinciones en la Deidad, los escritores griegos acostumbraban emplear el término hupostasis, en tanto que los autores latinos usaban el vocablo persona, y algunas veces substantia. Debido a que la primera se prestaba a errores, y la segunda era ambigua, los escolásticos acuñaron la palabra subsistentia. La variedad de los términos usados indica el hecho de que siempre se sintió que eran inadecuados. Se admite comúnmente que la palabra "persona" es tan sólo expresión imperfecta de la idea. En el lenguaje diario denota un individuo racional y moral, separado, que posee consciencia de sí mismo, y es consciente de su identidad en medio de todos los cambios. La experiencia enseña que donde hay una persona también hay una esencia individual distinta. Cada persona es un individuo distinto y separado, en quien la naturaleza humana está individualizada. Pero en Dios no hay tres individuos, uno junto al otro y separados uno del otro; sino solamente distinciones personales de uno mismo, dentro de la esencia divina, que es una no sólo genérica, sino también numéricamente. En consecuencia muchos prefieren hablar de tres hipóstasis en Dios, tres diferentes modos, no de manifestación como enseñaba Sabelius, sino de existencia o de subsistencia. De esta manera lo expresa Calvino: "Por persona, entonces, quiero decir, una subsistencia en la Divina esencia una subsistencia que en tanto que se relaciona con las otras dos, se distingue de ellas a causa de propiedades incomunicables".[46] Esto es perfectamente permisible y puede preservamos de error, pero no nos debiera hacer perder de vista el hecho de que las distinciones de uno mismo en el Ser Divino, implican un "Yo", un "Tú" y un "El" en el Ser de Dios, el cual asume relaciones personales de uno al otro Mat. 3: 16; 4: 1 ; Juan 1: 18; 3: 16; 5:20 22; 14:26; 15:26; 16: 13 15.

3. LA ESENCIA DE DIOS, PLENA, NO FRAGMENTADA, PERTENECE POR IGUAL A CADA UNA DE LAS TRES PERSONAS. Esto significa que la esencia divina no está dividida entre las tres personas, sino que está plenamente con todas

[46] Inst. I. XIII, 6.

sus perfecciones en cada una de las personas, de tal manera que tienen una unidad numérica de esencia. La naturaleza divina se distingue de la humana en que puede subsistir completa e individualmente en más de una persona en tanto que tres personas humanas tienen sólo una unidad específica de naturaleza o esencia, es decir, participan de la misma clase de naturaleza o esencia; las personas de la Deidad tienen una unidad numérica de esencia, es decir, poseen idéntica esencia. La naturaleza o esencia humana puede considerarse como una especie de la cual cada hombre tiene una parte individual, de manera que hay la unidad específica (derivada de especie) ; pero la naturaleza divina es indivisible, y por tanto, idéntica en las personas de la Deidad. Es numéricamente una y la misma, y por tanto, la unidad de la esencia en las personas es una unidad numérica. De esto se sigue que la esencia divina no es una existencia independiente que va con las tres personas. N o existe fuera ni aparte de las tres personas. Si existiera así, no habría verdadera unidad, sino una división que conduciría al triteísmo. La distinción personal es una dentro de la esencia divina. Tiene, como acostumbra decirse, tres modos de subsistencia. Otra conclusión que se deduce de lo anterior, es que no puede haber subordinación tratándose de la esencia del Ser, de una persona de la Deidad hacia la otra, y por consiguiente ninguna diferencia en dignidad personal. Esto debe sostenerse en contra del subordinacionismo de Orígenes y de otros primitivos padres de la Iglesia, de los arminianos, y de Clarke y otros teólogos anglicanos. La única subordinación de que podemos hablar es de la que se refiere al orden y a la relación. Especialmente cuando reflexionamos sobre la relación de las tres personas de la esencia divina es cuando todas las analogías nos fallan y comprendemos profundamente el hecho de que la Trinidad es un misterio que está mucho más allá de nuestra comprensión. Es la incomprensible gloria de la Divinidad. Precisamente como la naturaleza humana es demasiado rica y demasiado plena para caber en un único individuo, y sólo halla su adecuada expresión en la humanidad como un todo, así el Ser Divino se desarrolla en toda su plenitud solamente en la triple subsistencia de Padre, Hijo y Espíritu Santo.

4. LA SUBSISTENCIA Y OPERACIÓN DE LAS TRES PERSONAS DE SER DIVINO ESTÁN MARCADAS POR UN SEGURO Y DEFINIDO ORDEN. Hay un orden seguro en la Trinidad ontológica. En subsistencia personal el Padre es primero; el Hijo, segundo, y el Espíritu Santo, tercero. Difícilmente sería necesario decir que este orden no entraña ninguna prioridad de tiempo, o de dignidad de esencia, sino solamente un orden lógico de derivación. El Padre ni es engendrado ni procede de ninguna de las otras personas; el Hijo es eternamente engendrado del

Padre, y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo desde toda eternidad. Generación y procesión tienen lugar en el Ser divino e implican una cierta subordinación como el modo de subsistencia personal; pero ninguna subordinación que tenga que ver con la posesión de la esencia divina. Esta Trinidad ontológica y su orden inherente es la base metafísica de la Trinidad económica. Luego, pues, no es sino natural que el orden que existe en la Trinidad de esencia se refleje en la opera ad extra que más particularmente se atribuyen a cada una de las personas. La Escritura indica claramente este orden en las que se llaman praepositiones distinctionales, ek, dia y en que se usan para expresar la idea de que todas las cosas son originadas del Padre, por medio del Hijo y en el Espíritu Santo.

5. HAY CIERTOS ATRIBUTOS PERSONALES POR MEDIO DE LOS CUALES SE DISTINGUEN LAS TRES PERSONAS. Se llaman opera ad intra porque son obras internas del ser Divino, que no termina sobre la criatura. Son operaciones personales, no ejecutadas por las tres personas juntamente, y son incomunicables. Generación es un acto solamente del Padre, filiación pertenece al Hijo exclusivamente, y procesión puede atribuirse solamente al Espíritu Santo., Como opera ad intra, estos trabajos se distinguen de los opera ad extra, que son aquellas actividades y resultados por medio de los cuales la Trinidad se manifiesta fuera de ella. Estos nunca son trabajos de una persona exclusivamente; sino siempre, trabajos del Ser Divino como un todo. Al mismo tiempo es verdad que en el orden económico de las obras de Dios algunas de las opera ad extra se atribuyen más particularmente a una persona; y las otras especialmente a otra. Aunque todas son obras de las tres personas juntamente, la creación se atribuye principalmente al Padre, la redención al Hijo, y la santificación al Espíritu Santo. Este orden en las operaciones divinas señala a lo ya dicho acerca del orden esencial en Dios, y forma la base para lo que generalmente se conoce como la Trinidad económica.

6. LA IGLESIA CONFIESA QUE LA TRINIDAD ES UN MISTERIO QUE SOBREPASA LA COMPRENSIÓN DEL HOMBRE. La Trinidad es un misterio no precisamente en el sentido bíblico en que eso es una verdad que anteriormente estuvo escondida, pero que ahora ha sido revelada; sino en el sentido que el hombre no puede comprenderla y hacerla inteligible. Es inteligible en algunas de sus relaciones y modos de manifestación; pero ininteligible en su naturaleza esencial. Los numerosos esfuerzos que han sido hechos para explicar el misterio fueron especulativos más bien que teológicos. Invariablemente dieron por resultado el

desarrollo de concepciones triteístas o modalistas de Dios, la negación de la unidad de la esencia divina, o de la realidad de las distinciones personales dentro de la esencia. La dificultad verdadera está en conocer la relación que las personas en la Deidad conservan respecto a la esencia divina, y una para con la otra; y esta es una dificultad que la Iglesia no puede remover; sino únicamente tratar de reducir a sus debidas proporciones mediante una adecuada definición de los términos. La Iglesia nunca ha tratado de explicar el misterio de la Trinidad, únicamente trata de formular la doctrina respectiva, en tal forma que los errores en que se peligra se eviten.

VARIAS ANALOGÍAS SUGERIDAS PARA ARROJAR LUZ SOBRE EL TEMA

Desde muy al principio de la era cristiana se hicieron intentos de arrojar luz sobre el trino Ser de Dios, sobre la Trinidad en la unidad, y la unidad en la Trinidad, por medio de analogías traídas de diferentes fuentes. Aunque todas resultaron deficientes no puede negarse que fueron de algún valor en la discusión trinitaria. Esto se aplica particularmente a aquellas que se derivan de la naturaleza constitucional o de la psicología del hombre. Atendiendo al hecho de que el hombre fue creado a la imagen de Dios', no es sino natural aceptar que si hay algunos rasgos de la vida trinitaria en la criatura, los más claros se hallarán en el hombre.

1. ALGUNAS DE ESTAS ILUSTRACIONES O ANALOGÍAS SE TOMARON DE LA NATURALEZA INANIMADA O DE LA VIDA DE LAS PLANTAS, COMO EL AGUA DE LA FUENTE, EL ARROYUELO Y EL RÍO; O LA NIEBLA, LA NUBE Y LA LLUVIA; O EN LA FORMA DE LLUVIA, NIEVE Y HIELO; Y COMO EL ÁRBOL CON SU RAÍZ, TRONCO Y RAMAS. Estas y todas las ilustraciones parecidas son muy deficientes. Es claro que les falta completamente la idea de la personalidad; y aunque proporcionan ejemplos de una naturaleza o sustancia común, no son ejemplos de una esencia común que esté presente no sólo en parte, sino totalmente, en cada una de sus partes o formas constituyentes.

2. OTRAS, DE MAYOR IMPORTANCIA, FUERON SACADAS DE LA VIDA DEL HOMBRE, PARTICULARMENTE DE LA CONSTITUCIÓN Y DE LOS PROCESOS DE LA MENTE HUMANA. Estas fueron consideradas como de especial significación, porque el hombre lleva la imagen de Dios. A esta clase pertenece la unidad psicológica del intelecto, los afectos y la voluntad (Agustín); la unidad lógica de tesis, antítesis y síntesis (Hegel); y la unidad metafísica de sujeto,

objeto y sujeto objeto (Olshausen, Shedd). En todas éstas tenemos una cierta trinidad en unidad; pero no una tripersonalidad en unidad o sustancia.

3. TAMBIÉN SE HA LLAMADO LA ATENCIÓN A LA NATURALEZA DEL AMOR QUE PRESUPONE UN SUJETO Y UN OBJETO, Y RECLAMA LA UNIÓN DE ESTOS DOS, DE TAL MANERA QUE CUANDO EL AMOR TIENE PERFECTA SU OBRA, INCLUYE LOS TRES ELEMENTOS. Pero es fácil descubrir que esta analogía está coja puesto que coordina dos personas y una relación. No ilustra en absoluto una triple personalidad. Además, solamente se refiere a una cualidad y para nada a una sustancia poseída en común por el sujeto y el objeto.

LAS TRES PERSONAS CONSIDERADAS SEPARADAMENTE

EL PADRE O LA PRIMERA PERSONA DE LA TRINIDAD.

1. EL NOMBRE "PADRE" SE APLICA A DIOS. En la Escritura este nombre no siempre se le da a Dios en el mismo sentido.
    a. Algunas veces se le da al Dios Trino como el origen de todas las cosas creadas, I Cor. 8: 6; Ef. 3: 15; Heb. 12: 9; Santo 1: 17. Mientras que en estos casos se aplica el nombre al Dios Trino, se refiere más particularmente a la primera persona, a quien en la Escritura se atribuye más especialmente el trabajo de la creación.
    b. El nombre también se da al Dios Trino para expresar la relación teocrática en la cual El permanece para con Israel como su pueblo del Antiguo Testamento. Deut. 32:6; Is. 63: 16; 64:8; Jer. 3:4 Mal 1:6; 2: 10.
    c. En el Nuevo Testamento el nombre generalmente se usa para designar al Dios Trino, como el Padre, en un sentido ético, de todos sus hijos espirituales, Mat. 5: 45;6: 6 15; Rom. 8: 16; 1 Juan 3 : 1.
    d. En un sentido enteramente diferente, sin embargo, el nombre se aplica a la primera persona de la Trinidad en su relación con la segunda persona, Juan 1: 14 y 18; 5: 17 26; 8: 54; 14: 12 y 13. La primera persona es Padre de la segunda en un sentido metafísico. Esta es la paternidad original de Dios, de la cual toda paternidad terrenal no es sino débil reflejo.

2. LA PROPIEDAD DISTINTIVA DEL PADRE. La propiedad personal del Padre es, negativamente hablando, que El no es engendrado, y positivamente hablando, la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo. Es verdad que la espiración es también un trabajo del Hijo; pero en éste no está combinada con la generación. Estrictamente hablando, el único trabajo que es peculiar exclusivamente del Padre es el de generación activa.

3. LA OPERA AD EXTRA SE ATRIBUYE MÁS PARTICULARMENTE AL PADRE. Todas las opera ad extra de Dios, son obras del Dios Trino, pero en algunas de estas Obras el Padre evidentemente se destaca, por ejemplo:

    a. En el designio de la obra de redención, incluyendo la elección, de la cual el Hijo mismo fue un objeto, Sal 2: 7 9; 40: 6 9; Is. 53: 10; Mat. 12: 32; Ef. 1: 3 6
    b. Las obras de creación y providencia, especialmente en sus etapas iníciales, 1 Cor. 8: 6; Ef. 2: 9.
    c. El trabajo de representar a la Trinidad en el consejo de Redención, como el Ser santo y justo cuyo derecho fue violado, Sal 2: 7 9; 40:6 9; Juan 6:37 y 38; 17:4 7.

EL HIJO, O LA SEGUNDA PERSONA DE LA TRINIDAD.

1. EL NOMBRE "HIJO" SE APLICA A LA SEGUNDA PERSONA. La segunda persona de la Trinidad se llama "Hijo" o "Hijo de Dios" en más de un sentido de la palabra.
    a. En un sentido metafísico. Esto debe sostenerse en contra de los Socinianos y los Unitarios, que rechazan la idea de una Deidad Tripersonal, ven en Jesús un mero hombre y consideran el nombre "Hijo de Dios" dado a Él, principalmente como un título honorífico que le fue conferido. Es del todo evidente que Jesucristo se presenta en la Escritura como el Hijo de Dios, sin tomar en cuenta su posición y oficio de mediador.
        i. Se habla de Él como el Hijo de Dios desde un punto de vista anterior a la encarnación, por ejemplo en Juan 1: 14 y 18; Gal 4: 4.
        ii. Se le llama el Unigénito Hijo de Dios o del Padre, un término que no podría aplicarse a Él, si fuera Hijo de Dios solamente en un sentido oficial o ético, Juan 1: 14 y 18; 3: 16 y 18; I Juan 4: 9; compárese II Sam. 7: 14; Job 2: 1; Sal 2: 7; Luc. 3: 38; Juan 1: 12.

iii. Del contexto de algunos pasajes resulta abundantemente evidente que el nombre es indicativo de la Deidad de Cristo, Juan 5: 18 25; Heb. 1.
iv. En tanto que Jesús enseñaba a sus discípulos a hablar de Dios y a dirigirse a Él como "nuestro Padre", El mismo habla de El sencillamente como "Padre" o "mi Padre", y por lo mismo demuestra que era consciente de una relación única con el Padre, Mat. 6: 9; 7: 21 ; Juan 20: 17.
v. Según Mat. 11: 27, Jesús como el Hijo de Dios, demuestra tener un conocimiento único de Dios, un conocimiento tal que ningún otro puede poseer.
vi. Los judíos ciertamente entendieron que Jesús declaraba que El era el Hijo de Dios en un sentido metafísico porque consideraron que era una blasfemia la manera en que se refería a sí mismo como el Hijo de Dios, Mat. 26: 63 ; Juan 5: 18; 10: 36.

b. En un sentido oficial o mesiánico. En algunos pasajes este significado del nombre está combinado con el que acabamos de mencionar. Los siguientes pasajes dan el nombre "Hijo de Dios" a Cristo como Mediador, Mat. 8: 29; 26: 63 (en donde este significado se combina con el otro); 27: 40; Juan 1: 49; 11: 27. Esta calidad de Mesías y de Hijo que hay en Cristo, se relaciona de consiguiente con su posición original de Hijo. Únicamente porque El era esencial y eternamente el Hijo de Dios habría de llamarse, como Mesías, el Hijo de Dios. Además, Cristo, en su calidad de Mesías Hijo, refleja su posición eterna de Hijo. Así es, como desde el punto de vista de su calidad de Mesías Hijo, a Dios mismo se le llama el Dios del Hijo, II Coro 11: 31; Ef. 1: 3; y algunas veces se le menciona como Dios para distinguirle del Señor, Juan 17: 3; I Cor. 8: 6; Ef. 4: 5 y 6.
c. En el sentido de la natividad. El nombre "Hijo de Dios" se le da también a Jesús en atención al hecho de que El debe su nacimiento a la paternidad de Dios. Fue engendrado, en lo que atañe a su naturaleza humana, por la operación sobrenatural del Espíritu Santo, y en este sentido es el Hijo de Dios. Esto está claramente indicado en Luc. 1: 32 y 35. Y puede, probablemente, inferirse también de Juan 1: 13.

2. LA SUBSISTENCIA PERSONAL DEL HIJO. La subsistencia personal del Hijo debe sostenerse en contra de todos los modalistas quienes en una o en otra forma

niegan las distinciones personales en la Deidad. La personalidad del Hijo debe formularse de la manera siguiente:

a. El modo en que la Biblia habla del Padre y del Hijo, uno al lado del otro, implica que el uno es tan personal como el otro, y es también indicativo de una relación personal existente entre los dos.
b. El uso de los apelativos "unigénito" y "primogénito" implica que la relación entre el Padre y el Hijo aunque única, puede, sin embargo expresarse como una de generación y nacimiento. El nombre "primogénito" se encuentra en Col. 1: 1 5; Heb. 1: 6; Y recalca el hecho de la eterna generación del Hijo. Significa sencillamente que El ya era antes de toda creación.
c. El uso distintivo del término "Logos" en la Escritura, señala en la misma dirección. Este término se aplica al Hijo, no principalmente para expresar su relación con el mundo (cosa completamente secundaria) sino para indicar la íntima relación que guarda con el Padre, relación semejante a la que tiene la palabra con el que la pronuncia. La Biblia, a diferencia de la filosofía presenta al Logos como persona y lo identifica con el Hijo de Dios, Juan 1: 1 14; 1 Juan 1: 1 3.
d. La descripción del Hijo como imagen, o como la misma imagen de Dios en II Coro 4: 4; Col. 1: 15; Heb. 1: 3. Dios se destaca claramente en la Escritura como un Ser personal. Si el Hijo de Dios es la misma imagen 'de Dios, entonces también debe ser persona.

3. LA GENERACIÓN ETERNA DEL HIJO. La propiedad del Hijo es ser eternamente engendrado del Padre (lo que brevemente se llama "filiación"), y participa con el Padre en la espiración del Espíritu. La doctrina de la generación del Hijo está sugerida por la presentación bíblica de la primera y segunda personas de la Trinidad que permanecen en la relación del Padre e Hijo, recíprocamente. N o solamente sugieren los nombres "Padre" e "Hijo" la generación del segundo por el primero, sino que el Hijo también repetidamente recibe el nombre de "unigénito", Juan 1: 14 y 18; 3: 16 y 18; Heb. 11: 17; 1 Juan 4: 9. En relación con la generación del Hijo hay varias particularidades que merecen insistencia:
   a. Es un acto necesario de Dios. Orígenes, uno de los primerísimos que hablaron de la generación del Hijo, lo consideraba como un acto dependiente de la voluntad del Padre y por tanto libre. Otros, en diversos tiempos expresaron la misma opinión. Pero Atanasio y otros vieron claramente que una generación dependiente de la voluntad opcional del Padre, habría convertido en contingente la existencia del Hijo y lo habría despojado de su

Deidad. Luego el Hijo no sería igual a, y homoousios con el Padre, porque el Padre existe necesariamente y no puede concebirse como no existente. La generación del Hijo debe considerarse como un acto necesario y perfectamente natural de Dios. Esto no significa que no tenga relación con la voluntad del Padre en ningún sentido de la palabra. Es un acto de la voluntad necesaria del Padre, que significa que su voluntad concomitante toma perfecta delicia en ello.

b. Es un acto eterno del Padre. Esto naturalmente se sigue de lo precedente. Si la generación del Hijo es un acto necesario del Padre de tal manera que resulta imposible concebirlo como no generando, entonces ese acto de generación participa de la eternidad del Padre. Esto no significa, sin embargo, que es un acto que fue terminado en un muy distante pasado, sino más bien, que es un acto que no pertenece al tiempo, acto de un eterno presente, un acto siempre continuo y ya siempre completo. Su eternidad se deduce, no solamente de la eternidad de Dios, sino también de la divina inmutabilidad y de la verdadera deidad del Hijo. Además, esto también se infiere de aquellos pasajes de la Escritura que enseñan o bien la preexistencia del Hijo o su igualdad con el Padre, Miq. 5: 2; Juan 1: 14 y 18; 3: 16; 5: 17, 18, 30 y 36; Hech. 13: 33; Juan 17: 5; Col. 1: 16; Heb. 1: 3. La declaración del Sal 2: 7, "Tú eres mi Hijo; Yo te engendré hoy", se cita generalmente para probar la generación del Hijo; pero según otros, este pasaje, más bien es de dudosa aplicación, compárense Hech. 13: 33; Heb. 1: 5. Conjeturan éstos que tales palabras se refieren a la Exaltación de Jesús como Rey Mesiánico, y a su reconocimiento, en sentido oficial, como Hijo de Dios, y que deberían, probablemente, ligarse con la promesa que se encuentra en II Sam. 7: 14; precisamente como están en Heb. 1: 5.

c. Se trata de una generación de subsistencia personal más bien que de la esencia divina del Hijo. Algunos se han expresado como si el 'Padre generara la esencia del Hijo; pero esto equivaldría a decir que Dios genera su propia esencia, porque la esencia de ambos, Padre e Hijo, es exactamente la misma. Es mejor decir que el Padre genera la subsistencia personal del Hijo, pero que por eso mismo le comunica la esencia divina en su totalidad. Nada más que al hacer esto debemos cuidarnos de admitir la idea de que el Padre primero generó a una segunda persona, y luego le comunicó la esencia divina porque eso nos llevaría a la conclusión de que el Hijo no fue generado de la esencia divina, sino creado de la nada. En la obra de generación, hubo una comunicación de esencia; fue un acto indivisible. Y en virtud de esta

comunicación el Hijo también tiene vida en sí mismo. Esto está de acuerdo con las palabras de Jesús: "Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al hijo el tener vida en sí mismo", Juan 5: 26.

d. Se trata de una generación que debe concebirse como espiritual y divina. En oposición a los arrianos que insistían en que la generación del Hijo necesariamente implicaba separación o división en el Ser Divino, los Padres de la Iglesia insistieron en que la generación no debe concebirse al modo que pasa en las criaturas físicas, sino que debe reconocerse como espiritual y divina, excluyendo toda idea de división o cambio. La generación trae distinctio y distributio pero no diversitas ni divisio en el Ser Divino. (Bavinck) La más sorprendente analogía de la generación la hallamos en el pensamiento y la palabra del hombre, y la misma Biblia parece señalar a esto cuando habla del Hijo como del Logos.

e. Podemos dar de la generación del Hijo, la siguiente definición: Es aquel acto necesario y eterno de la primera persona de la Trinidad, por medio del cual, dentro del Ser divino está la base para una segunda subsistencia personal semejante a la misma del Padre, y pone a esta segunda persona en posesión de la completa esencia divina, sin ninguna división, enajenación o cambio.

4. LA DEIDAD DEL HIJO. La deidad del Hijo fue negada en la Iglesia primitiva por los ebionistas y los alogos, y también por los monarquianos dinamistas y los arrianos. En la época de la Reforma, siguieron el ejemplo de aquellos los Socinianos, hablando de Jesús como de un mero hombre. Toman la misma posición Schleiermacher, Ritschl, una hueste de eruditos anchos (liberales), particularmente en Alemania; los Unitarios, los Modernistas y los Humanistas de la actualidad. Les resulta posible hacer tal negación a aquellos que desatienden la Escritura, puesto que si la atendieran hallarían que la Biblia contiene abundancia de evidencia de la deidad de Cristo.[47]

    a. Encontramos que la Escritura explícitamente afirma la deidad del Hijo, en pasajes como Juan 1:1; 20:28; Rom. 9:5; Fil 2:6; Tit. 2:13; I Juan 5:20
    b. Le aplica nombres divinos, Is. 9: 6; 40: 3; Jer. 23: 5 y 6; Joel 3: 32 (compárese Hech. 2:21); I Tim. 3: 16
    c. Se le reconocen atributos divinos, como la existencia eterna, Is. 9: 6 ; Juan 1: 1 y 2; Apoc. 1: 8; 22: 13, omnipresencia, Mat. 18: 20; 28: 20; Juan 3: 13, omnisciencia, Juan 2: 24 y 25; 21: 17; Apoc. 2: 23, omnipotencia, Is. 9: 6;

[47] Esto está admirablemente sumariado en obras como las siguientes: Liddon's The Divinity of our Lord, Warfield's The Lord Of Glory, y Wm. C. Robinson's Our Lord

Fil 3: 21; Apoc. 1: 8; inmutabilidad, Heb. 1: 10 12; 13: 8, y en general cada uno de los atributos que pertenecen al Padre, Col. 2: 9;

d. Habla de El cómo hacedor de obras divinas, como la creación, Juan 1: 3 y 10; Col. 1: 16; Heb. 1: 2 y 10, la Providencia, Luc. 10:22; Juan 3:35; 17:2; Ef. 1:22; Col. 1: 17; Heb. 1:3, el perdón de los pecados, Mat. 9: 2 7; Marc. 2: 7 10; Col. 3: 13; la resurrección y el juicio, Mat. 25:31 y 32; Juan 5:19 29; Hech. 10:42; 17:31; Fil 3:21; TI Tim. 4: 1, la disolución final y la renovación de todas las cosas, Heb. 1: 10 12; Fil 3: 21; Apoc. 21: 5, y
e. Le tributa honores divinos, Juan 5: 22 y 23 ; 14: 1; I Cor. 15: 19; 11 Coro 13: 13; Heb. 1: 6; Mat. 28: 19.

5. EL LUGAR DEL HIJO EN LA TRINIDAD ECONÓMICA. Debería notarse que el orden de existencia en la Trinidad esencial u ontológica se refleja en la Trinidad económica. El Hijo ocupa el segundo lugar en las opera ad extra. Si todas las cosas son por el Padre, todas son por medio del Hijo, I Cor. 8: 6. Si al primero se le presenta como la causa absoluta de todas las cosas, el segundo se destaca claramente como la causa mediante. Esto se aplica en la esfera natural en donde todas las cosas son creadas y mantenidas por medio del Hijo, Juan 1: 3 y 10; Heb. 1: 2 y 3. El es la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo, Juan 1: 9. También se aplica a la obra de redención. En el Consejo de Redención, El se comprometió a ser el Fiador de su pueblo y a ejecutar el plan de redención hecho por el Padre, Sal 40: 7 y 8; El logra esto más particularmente en su encarnación, sufrimientos y muerte, Ef. 1: 3 14. En relación con su función se le adjudican especialmente los atributos de sabiduría y poder, I Cor. 1: 24; Heb. 1: 3, y de misericordia y gracia, 11 Coro 13: 13; Ef. 5: 2 y 25.

EL ESPÍRITU SANTO O LA TERCERA PERSONA DE LA TRINIDAD

1. EL NOMBRE DE LA TERCERA PERSONA DE LA TRINIDAD. EN TANTO QUE SE NOS DICE EN JUAN 4: 24 QUE DIOS ES ESPÍRITU, ESTE NOMBRE SE APLICA MÁS PARTICULARMENTE A LA TERCERA PERSONA DE LA TRINIDAD. El término hebreo por medio del cual se designa es ruach, y el del griego pneuma y ambos son, como también el del Latín spiritus, derivados de raíces cuyo significado es "respirar". De aquí que también puedan traducirse "aliento", Gen 2: 7; 6: 17; Ez. 37: 5 y 6, o "viento", Gen 8: 1; I Reyes 19: 11; Juan 3: 8. El Antiguo Testamento, generalmente, usa el término "espíritu" sin mencionar ninguna cualidad, o habla del "Espíritu de Dios" o del "Espíritu del Señor", y emplea el

término "Santo Espíritu" únicamente en el Sal 51: 11; Is. 63: 10 y 11, en tanto que en el Nuevo Testamento ésta se ha convertido ya en una designación muy común para la tercera persona de la Trinidad. Es un hecho sorprendente que mientras el Antiguo Testamento repetidamente llama a Dios "el Santo de Israel", Sal 71:22; 89:18; Is. 10:20; 41:14; 43:3; 48:17, el Nuevo Testamento rara vez aplica el adjetivo "Santo" a Dios en general, sino que lo usa muy seguido para caracterizar al Espíritu. Esto se debe con toda probabilidad, al hecho de que fue, especialmente, en el Espíritu y en su obra santificadora en donde Dios se reveló como el Santo. El Espíritu Santo es el que hace su morada en el corazón de los creyentes, el que los separa para Dios, y el que los limpia del pecado.

2. LA PERSONALIDAD DEL ESPÍRITU SANTO. Los términos "Espíritu de Dios" o "Santo Espíritu" no sugieren por sí mismos la personalidad, como tampoco lo hace la palabra "Hijo". Además la persona del Espíritu Santo no aparece entre los hombres en una forma personal, claramente discernible, como apareció la persona del Hijo de Dios. De esto resultó que con frecuencia la personalidad del Espíritu Santo fue negada en la Iglesia Primitiva por los Monarquianos y por los Pneumatomaquianos. En esta negación fueron seguidos por los Socinianos, en el tiempo de la Reforma. Todavía más tarde, Schleiermacher, Ritschl, los unitarios, los actuales modernistas y todos los modernos sabelianos rechazan la personalidad del Espíritu Santo. Frecuentemente se oye decir, en la actualidad, que aquellos pasajes que parecen implicar la personalidad del Espíritu Santo simplemente contienen personificaciones. Pero las personificaciones ciertamente son raras en los escritos en prosa en el Nuevo Testamento, y pueden reconocerse fácilmente. Además, una explicación como esa, claramente destruye el sentido de algunos de estos pasajes, por ejemplo: Juan 14: 26; 16: 7 11; Rom. 8: 26. La prueba escritural en favor de la personalidad del Espíritu Santo es perfectamente suficiente:
   a. Se le dan designaciones que son propias de una personalidad. Aunque pneuma es neutro, sin embargo, el pronombre masculino ekeinos es el que se usa respecto del Espíritu en Juan 16: 14; y en Ef.1: 14 algunas de las mejores autoridades tienen el pronombre masculino relativo hos. Además, el nombre Paracleto se aplica a Él, Juan 14: 26; 15: 26; 16: 7, el cual no puede ser traducido por "confort" o ser considerado como nombre de una influencia abstracta. Se indica que se trata de una persona por el hecho de que el Espíritu Santo como Consolador está colocado en yuxtaposición con Cristo como el Consolador que está a punto de partir y a quien se aplica el mismo término en I Juan 2: 1. Es cierto que este término está seguido por los

neutros ho y auto en Juan 14: 16 18; pero esto se debe al hecho de que interviene pneuma.

b. Se adjudican a Ellas características de una persona como la inteligencia, Juan 14: 26; 15: 26; Rom. 8: 16; la voluntad, Hech. 16: 7; I Cor. 12: 11, y afectos, Is. 63: 10; Ef. 4 : 30. Además, El realiza actos propios de la personalidad. Investiga, habla, testifica, ordena, revela, se empeña, crea, hace, intercede, resucita a los muertos, etc., Gen 1:2; 6:3; Luc. 12:12; Juan 14:26; 15:26; 16:8; Hech. 8:29; 13 : 2; Rom. 8: 11; I Cor. 2: 10 y 11. Quien hace estas cosas no puede ser un mero poder o influencia; debe ser una persona.

c. Se le presenta sosteniendo con otras personas tales relaciones que implican su propia personalidad. Se le coloca en yuxtaposición con los apóstoles en Hech. 15: 28, con Cristo en Juan 16: 14; y con el Padre y el Hijo en Mat. 2: 19; II Cor. 13: 13; I Pedro 1: 1 y 2; Judas 20 y 21. Una sana exégesis requiere que en' todos estos pasajes el Espíritu Santo sea considerado como una persona.

d. Hay también pasajes en los que se distingue entre el Espíritu Santo y su poder Luc. 1: 35; 4: 14; Hech. 10: 38; Rom. 15: 13; I Cor. 2: 4. Tales pasajes se convertirían en tautológicos, insulsos, y hasta absurdos si tuvieran que interpretarse sobre el principio de que el Espíritu Santo poder. Esto puede demostrarse sustituyendo el nombre por una palabra como "poder" o "influencia" es meramente un "Espíritu Santo"

3. LA RELACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO CON LAS OTRAS PERSONAS DE LA TRINIDAD. Las primitivas controversias trinitarias condujeron a la conclusión de que el Espíritu Santo, tanto como el Hijo, es de la misma esencia del Padre y, por tanto, es consubstancial con El. Y la prolongada disputa promovida acerca de esta cuestión, si el Espíritu Santo procede del Padre solamente o también del Hijo fue finalmente decidida por el Sínodo de Toledo en 589, añadiendo la palabra "Filioque" a la versión latina del Credo de Constantinopla: "Credimus in Spiritum Sanctum qui a Patre Filioque procedit" ("Creemos en el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo"). Esta procesión del Espíritu Santo llamada con brevedad espiración, es su propiedad personal. Mucho de lo que ya ha sido dicho respecto a la generación del Hijo también se aplica a la espiración del Espíritu Santo y no es necesario repetirlo. Sin embargo, deben notarse los siguientes puntos de distinción entre los dos:

a. La generación es la obra del Padre solamente; la espiración es la obra de ambos, el Padre y el Hijo.
b. Por la generación el Hijo está capacitado para tomar parte en la obra de espiración; pero el Espíritu Santo no adquiere tal poder.
c. En orden lógico la generación precede a la espiración. Debe recordarse, sin embargo, que todo esto no implica subordinación esencial del Espíritu Santo al Hijo. En la espiración tanto como en la generación hay una comunicación de la plenitud de la esencia divina, por lo que el Espíritu Santo está en igualdad con el Padre y con el Hijo. La doctrina de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, está fundada en Juan 15: 26, y sobre el hecho de que el Espíritu también se llama Espíritu de Cristo, y del Hijo, Rom. 8: 9; Gal 4: 6, y es enviado por Cristo al mundo. La espiración puede definirse como aquel eterno y necesario acto de la primera y segunda personas de la Trinidad por medio del cual, ellos, dentro del Ser Divino, se convierten en la base de la subsistencia personal del Espíritu Santo, y ponen a la tercera persona en posesión de la plenitud de la divina esencia, sin ninguna división, enajenación o cambio. El Espíritu Santo permanece en la relación más estrecha posible con las otras personas. En virtud de su procesión del Padre y del Hijo, se presenta al Espíritu conservando las relaciones más estrechas posibles con las otras dos personas. Del pasaje de I Cor. 2: 10 y 11 podemos inferir, no que el Espíritu sea lo mismo que la conciencia de Dios, sino que está tan estrechamente unido con el Padre, como el alma humana está con el hombre. En II Cor. 3: 17, leemos: "Ahora, el Señor es el Espíritu, y en donde está el Espíritu del Señor allí hay libertad". Aquí el Señor (Cristo) está identificado con el Espíritu, no con respecto a la personalidad; Sino conforme a la manera de trabajar. Al Espíritu, en este mismo pasaje se le llama "el Espíritu del Señor". La obra para la cual el Espíritu Santo fue enviado a la Iglesia, en el día de Pentecostés, tuvo su base en la unidad del Espíritu con el Padre y con el Hijo. Vino como el Paráclito, a tomar el lugar de Cristo y a hacer la obra de Cristo sobre la tierra, es decir, a enseñar, proclamar, testificar, declarar, como el Hijo lo había hecho. Ya sabemos que en el caso del Hijo este trabajo revelante descansaba sobre su unidad con el Padre. Precisamente del mismo modo, la obra del Espíritu está basada sobre su unidad con el Padre y con el Hijo, Juan 16: 14 y 15. Nótense las palabras de Jesús en este pasaje: "El me glorificará; porque tomará de lo mío, y os lo hará saber. Todo lo que el Padre tiene, es mío; por eso dije que tomará de lo mío y os lo hará saber".

4. LA DEIDAD DEL ESPÍRITU SANTO. La deidad del Espíritu Santo debe fundarse en la Escritura, mediante una serie de pruebas muy parecida a la que empleamos con respecto al Hijo:
    a. Se le dan nombres divinos, Ex 17: 7 (compárese Heb. 3: 7 9); Hech. 5: 3 y 4; 1 Cor. 3: 16; II Tim. 3: 16 (compárese II Pedro 1: 21).
    b. Se le adjudican perfecciones divinas, como la omnipresencia, Sal 139: 7 10, omnisciencia, Is. 40: 13 y 14 (compárese Rom. 11: 34); 1 Cor. 2: 10 y 11, omnipotencia, 1 Coro 12: 11; Rom. 15: 19, y eternidad, Heb. 9: 14.
    c. El hace obras divinas, como la creación, Gen 1: 2; Job 26: 13; 33: 4, renovación providencial, Sal 104: 30, regeneración, Juan 3: 5 y 6; Tito 3: 5, y la resurrección de los muertos, Rom. 8: 11.
    d. Se le tributan también honores divinos, Mateo 28: 19; Rom. 9: 1; II Cor. 13: 13

5. EL TRABAJO DEL ESPÍRITU SANTO. Hay ciertas obras que más particularmente se atribuyen al Espíritu Santo, no sólo en la economía general de Dios, sino también en la economía especial de la redención. En general, puede decirse que es tarea especial del Espíritu Santo completar las cosas por medio de la actuación suya sobre y en la criatura. Precisamente así como El es la persona que completa la Trinidad, así también su trabajo es completar el contacto de Dios con sus criaturas y consumar la obra de Dios en todos los planos. Su trabajo es la continuación del trabajo del Hijo, precisamente como el trabajo del Hijo es la continuación del trabajo del Padre. Es importante conservar en la mente esto porque si divorciamos la obra del Espíritu Santo de la obra objetiva del Hijo, forzosamente resultará un falso misticismo. La obra del Espíritu Santo en la esfera natural incluye lo siguiente:
    a. La generación de la vida. Así como el ser viene del Padre, y el pensamiento por medio del Hijo, así la vida viene por la mediación del Espíritu, Gen 1: 3; Job 26: 13; Sal 33: 6; 104: 30. En este sentido El pone el toque final a la obra de creación.
    b. La inspiración general y la capacitación de los hombres. El Espíritu Santo inspira y capacita a los hombres para trabajos de responsabilidad tanto en las ciencias como en las artes, etc., Ex 28: 3; 31: 2, 3 Y 6; 35: 35; I Sam. 11: 6; 16: 13 y 14. De mayor importancia aún es la obra del Espíritu Santo en el plano de la redención. Aquí debemos mencionar los siguientes puntos:

c. La preparación y capacitación de Cristo para su obra mediatoria. El preparó a Cristo un cuerpo, y así lo capacitó para convertirse en sacrificio por el pecado, Luc. 1: 35; Heb. 10: 5 7. En las palabras "me preparaste un cuerpo", el escritor de Hebreos sigue a la Septuaginta. El significado es: Tú me capacitaste preparándome un cuerpo santo que se convirtiera en un verdadero sacrificio. En su bautismo Cristo fue ungido con el Espíritu Santo, Luc. 3: 22, y recibió de Ellos dones que lo capacitaban sin medida, Juan 3: 24.
d. La inspiración de la Escritura. El Espíritu Santo inspiró la Escritura y de esta manera trajo a los hombres la revelación especial de Dios, I Cor. 2: 13; 11 Pedro 1: 21, el conocimiento de la obra de redención que es en Cristo Jesús.
e. La formación y crecimiento de la Iglesia. El Espíritu Santo forma la Iglesia y la incrementa como el cuerpo místico de Jesucristo, mediante la regeneración y la Santificación, y habita en ella como el principio de la nueva vida, Ef. 1: 22 y 23; 2: 22; I Cor. 3: 16; 12: 4 y siguientes.
f. Enseñando y dirigiendo a la Iglesia. El Espíritu Santo da testimonio de Cristo y conduce a la Iglesia en toda la verdad. Haciendo esto manifiesta la gloria de Dios y de Cristo, aumenta el conocimiento acerca del Salvador, cuida de que la Iglesia no caiga en el error, y la prepara para su destino eterno, Juan 14: 26; 15: 26 ; 16: 13 y 14; Hech. 5:32; Heb. 10: 15; I Juan 2:27.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Contiene la literatura pagana algunas analogías de la doctrina de la Trinidad?
2. ¿Comenzó el desarrollo de la doctrina de la Trinidad partiendo de la Trinidad ontológica de la económica?
3. ¿Puede la Trinidad económica entenderse aparte de la ontológica?
4. ¿Por qué algunos discuten la doctrina de la trinidad considerándola introductoria a la doctrina de la redención?
5. ¿Cuál es el concepto Hegeliano de la Trinidad?
6. ¿Cómo la concibió Swedenborg?
7. ¿En qué campos de la moderna teología encontramos Sabelianismo?
8. ¿Por qué es objetable sostener que la Trinidad es puramente económica?
9. ¿Qué objeciones se hacen al moderno concepto humanitario de la Trinidad?

10. ¿Por qué Barth trata de la Trinidad en los Prolegómenos de la Teología
11. ¿Cuál es el significado práctico de la doctrina de la Trinidad?

LITERATURA PARA CONSULTAR

1. Adeney, the Christian Conception of God. pp. 215 246
2. Bartlett, The Triune God
3. Bavinck, Geref. Dogm. II, pp. 260 347
4. Clarke, The Chr. Doct. of God. pp. 227 248
5. Curtiss, The Christian Faith. pp. 483 510
6. Dabney, Syst. and Polem. Theol. pp. 174 211
7. Harris, God. Creator and Lord of An. I, pp. 194 407
8. Hodge, Syst Theol. I, pp. 442 534
9. Illingworth, The Doctrine of the Trinity
10. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo II, pp. 3 255
11. Kuyper, Het Werk van den Heiligen Geest, cf Index;
12. Liddon, The Divinity of our lord
13. Mackinstosh, The Doctrine of me Person of Jesus Christ;
14. Mastricht, Godgeleerclheit I, pp. S76 662
15. Owen, A Discourse Concerning the Holy Spirit, cf. Index
16. Smeaton, The Doct. of the Holy Spirit; Pohle Preuss, The Divine Trinity.
17. Steenstra, the Being of God as Unity and Trinity. pp. 159 269
18. Turretin, Opera. Locus Tertius
19. Vos, Geref. Dogm. 1, pp. 36 81
20. Warfield, The Lord of Glory; ibid, The Spirit of God in the Old Testament; and The Biblical Doctrine of the Trinity (both in Biblical Doctrines), pp. 101 Y siguientes; ibid, Calvin's Doctrine of the Trinity (in Calvin and Calvinism)

CAPITULO 9: LOS DECRETOS DIVINOS EN GENERAL

LA DOCTRINA DE LOS DECRETOS EN LA TEOLOGÍA

La teología reformada insiste en la soberanía de Dios en virtud de la cual él ha determinado soberanamente desde la eternidad todo lo que tiene que acontecer y ejecuta su soberana voluntad en toda su creación, tanto la natural como la espiritual, de acuerdo con su plan determinado. Esta teología concuerda plenamente con Pablo cuando dice que Dios "hace todas las cosas según el consejo de su voluntad", Ef. 1: 11. Esa es la razón perfectamente natural para que al pasar de la discusión del Ser de Dios a la de las obras de Dios comencemos con un estudio de los decretos divinos. Este es el único método teológico adecuado. Una discusión teológica de las obras de Dios debiera tener su punto de partida en Dios, tanto si se trata de la obra de creación como de la redención o recreación. Tenemos que considerar las obras de Dios como una parte del estudio de la teología sólo porque vienen de Él y tienen relación con El.

Sin embargo, a pesar de este hecho, la teología Reformada se yergue prácticamente solitaria en su insistencia sobre la doctrina de los decretos. La teología luterana es menos teológica y más antropológica. Tiene su punto de partida en Dios y considera todas las cosas como predeterminadas; pero no procede consistentemente, sino que revela una tendencia a considerarlas desde abajo más bien que desde arriba. Y hasta donde llega su creencia en la predeterminación, se inclina a limitarla al bien que hay en el mundo, y más particularmente a las bendiciones de la Salvación. Es un hecho impresionante que muchos teólogos luteranos enmudecen o casi enmudecen respecto a la doctrina de los decretos de Dios en general discutiendo nada más la doctrina de la predestinación y considerándola como condicional más bien que absoluta. En la doctrina de la predestinación la teología luterana muestra grande afinidad con el arminianismo. Krauth (un influyente director de la Iglesia Luterana en los EE. UU.) dice: "Los conceptos de Arminio mismo con respecto a los cinco puntos fueron formados bajo influencias luteranas y no difieren esencialmente de los de la Iglesia Luterana; pero sobre muchos puntos correspondientes al sistema desarrollado, hoy conocido como Arminianismo, con ellos la Iglesia Luterana no tiene afinidad ninguna, y en su manera de considerarlos simpatizaría mucho más con el Calvinismo, aunque la Iglesia Luterana nunca ha creído que para escapar del Pelagianismo sea necesario refugiarse en la doctrina de la predestinación absoluta. La "Fórmula de Concordia" toca los cinco puntos casi nada más en sus aspectos prácticos, y fundándose en ellos se coloca en contra del Calvinismo, más bien por medio de la negación de las inferencias que resultan lógicamente de este sistema, que por una expresa condenación de su teoría fundamental en su forma

abstracta"[48]. Hasta donde los teólogos luteranos incluyen la doctrina de la predestinación en sus sistemas, generalmente la consideran en relación con la Soteriología.

Naturalmente, la teología arminiana no coloca los decretos en lugar prominente. Por lo general, se acostumbra que los decretos brillen por su ausencia. Pope presenta la doctrina de la predestinación solamente de paso, y Miley la introduce como asunto para discusión. Raymond discute solamente la doctrina de la elección, y Watson le dedica a ésta un considerable espacio al tratar de la extensión de la expiación. Uno y todos rechazan la doctrina de la absoluta predestinación sustituyéndola por la predestinación condicional. La moderna teología "ancha" no se preocupa de la doctrina de la predestinación, puesto que esa teología, es fundamentalmente antropológica. En la "teología de crisis" se le vuelve a reconocer; pero en una forma que no es histórica, ni escritural. No obstante que apela a los Reformadores, se aparta en gran manera de la doctrina de la predestinación tal cual la enseñaron Lutero y Calvino.

NOMBRES ESCRITURALES PARA LOS DECRETOS DIVINOS

Debemos distinguir las obras enteramente inmanentes de Dios (opera ad intra) de aquellas que tienen que ver directamente con las criaturas (open. ad extra). Algunos teólogos para evitar errores prefieren hablar de opera immanentia y opera exeuntia, y subdividen a la primera en dos clases, opera immanentia per se, que son las opera personalia (generación, filiación, espiración), y opera immanentia donec exeunt, que son opera essentiala, es decir, obras del Dios Trino, para distinguirlas de las hechas por alguna de las personas de la Deidad; pero están inmanentes en Dios hasta que son ejecutadas en las obras de creación, providencia y redención. Los decretos divinos constituyen esta clase de obras divinas. N o están descritas en forma abstracta en la Escritura, pero se nos presentan según su realización histórica. La Escritura usa diversos términos para referirse al decreto eterno de Dios.

TÉRMINOS USADOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Hay algunos términos que acentúan el elemento intelectual en el decreto, por ejemplo, 'estsah de ya'ats, aconsejar, decir, Job 38: 2; Is. 14: 26; 46: 11; sod de yasad, reunirse para deliberar (niphal), Jer. 23: 18 y 22; mezimmah de zamam, meditar, tener en mente,

[48] The Conservative Reformation and Its Theology, pp. 127 Y siguientes.

proponerse, Jer. 4: 28; SI: 12; Prov. 30: 32. Además de éstos hay términos que ponen énfasis sobre el elemento volicional, por ejemplo, chaphets, inclinación, voluntad, beneplácito, Is. 53: 10; y ratson, agradar, deleitarse, y por eso denota deleite, beneplácito, o voluntad soberana, Sal 51: 19; Is. 49: 8.

TÉRMINOS USADOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

El Nuevo Testamento también contiene muchos términos de significación. La palabra más común es boule para designar el decreto en general; pero también para señalar el hecho de que el propósito de Dios está basado sobre el consejo y la deliberación, Hech. 2: 23; 4: 28; Heb. 6: 17. Otra palabra de bastante uso es thelema, la cual cuando se aplica al consejo de Dios acentúa el elemento volicional más que el deliberativo, Ef. 1: 11. La palabra eudokia pone énfasis más particularmente sobre la libertad del propósito de Dios y del deleite que acompaña al propósito, aunque esta idea no siempre está presente, Mat. 11: 26; Luc. 2: 14; Ef. 1: 5 y 9. Otras palabras se usan más especialmente para designar aquella parte del decreto divino que pertenece en un sentido muy particular a las criaturas morales de Dios, y que se conoce como predestinación. Estos términos se considerarán en relación con la discusión de ese tema.

LA NATURALEZA DE LOS DECRETOS DIVINOS

El decreto de Dios puede definirse con el 'Catecismo Menor de Westminster, como: "Su propósito eterno, según el consejo de su propia voluntad, en virtud del cual ha pre ordenado para su propia gloria todo lo que sucede.

EL DECRETO DIVINO ES UNO

Aunque con frecuencia usamos el plural para hablar de los decretos de Dios, sin embargo, en su propia naturaleza, le decreto divino es un acto singular de Dios. Esto ya está sugerido por el hecho de que la Biblia habla de él como de una prothesis, un propósito o consejo. Lo mismo se deduce también de la mera naturaleza de Dios. Su conocimiento es todo inmediato y simultáneo, más bien que sucesivo como el nuestro, y su comprensión de ese conocimiento siempre está completa. El decreto fundado sobre ese conocimiento es un acto

también singular, todo comprensivo y simultáneo. Como un decreto eterno e inmutable, no podría ser de otro modo. No hay, pues, series de decretos en Dios, sino simplemente un plan que abarca todo lo que sucede. Nuestra compresión finita, sin embargo, nos constriñe a hacer distinciones, y esto es lo que explica el hecho de que con frecuencia hablemos en plural de los decretos de Dios. Esta manera de hablar es perfectamente legítima, siempre que no perdamos de vista la unidad del decreto divino y la inseparable conexión de los varios decretos tales como los concebimos.

LA RELACIÓN DEL DECRETO CON EL CONOCIMIENTO DE DIOS

El decreto de Dios guarda la más estrecha relación con el conocimiento divino. Hay en Dios, como hemos visto, un conocimiento necesario que concluye todas las causas posibles sus resultados. Este conocimiento proporciona el material para el decreto, y es la fuente de donde Dios extrajo los pensamientos que deseaba objetivar. De entre este conocimiento de todas las cosas posibles y mediantes un acto de su perfecta voluntad dirigida por sabias consideraciones seleccionó lo que quería ejecutar, y de este modo formó su propósito eterno. El decreto de Dios es consecutivamente el fundamento de su libre conocimiento o Scientia libera. Es el conocimiento de las cosas tal como se realizan en el curso de la historia. Mientras que el conocimiento necesario de Dios lógicamente precede al decreto, a este lo sigue el conocimiento libre. Esto tiene que sostenerse en contra de todos aquellos que creen en una predestinación condicional (como los semipelagianos y arminianos) puesto que hacen desprender las predestinaciones de Dios de su presciencia. Algunas de las palabras que se usan para denotar el decreto divino apuntan a un elemento de deliberación en el propósito de Dios. Sería un error, sin embargo, inferir de esto que el plan de Dios es el resultado de alguna deliberación que implique escaso conocimiento o duda, porque simplemente indica lo contrario, es a saber, que en Dios no hay ningún decreto ciego, antes únicamente un propósito inteligente y deliberado.

EL DECRETO RELACIONA A DIOS Y AL HOMBRE

Ante todo, el decreto tiene referencia a las obras de Dios. Sin embargo, está limitado a las opera ad extra, o actos transitivos de Dios, y no pertenece a la esencia del Ser de Dios ni a las actividades inmanentes dentro del Ser Divino que desembocan en las distinciones trinitarias. Dios no decretó ser santo y Justo, ni existir en tres personas y una esencia, o generar al Hijo. Cosas como estas son necesarias y no depende de la voluntad opcional de

Dios. Aquello que es esencial al Ser íntimo de Dios no puede formar parte del contenido del decreto. Esto incluye solamente la opera ad extra o exeuntia. Pero en tanto que el decreto pertenece fundamentalmente a los actos de Dios mismo, no está limitado a estos, sino que también abarca las acciones de sus criaturas libres. Y el hecho de que esas acciones están incluidas en el decreto las convierte en absolutamente seguras, aunque no todas se efectúan de la misma manera. Tratándose de algunas de ellas Dios decidió no solamente que acontecieran; sino que El mismo haría que acontecieran, ya fuera inmediatamente como en la obra de creación, o por medio de causas secundarias que continuamente son mantenidas por el poder divino. Dios mismo se hace responsable de que acontezcan. Sin embargo, hay otras cosas que Dios incluyó en su decreto y por tanto las convirtió en seguras; pero que no decidió efectuarlas El mismo, como son los actos pecaminosos de sus criaturas racionales. El decreto donde incluye semejantes actos, generalmente se llama decreto permisivo de Dios. Este nombre no implica que el futuro de estos actos no sea seguro para Dios, sino simplemente que El permita que tales actos acontezcan por medio de la libre agencia de sus criaturas racionales. Dios no se hace responsable en forma alguna de tales actos pecaminosos.

EL DECRETO PARA ACTUAR NO ES EL ACTO MISMO

Los decretos son manifestaciones y ejercicios internos de los atributos divinos, que convierten en seguro el futuro de las cosas; pero este ejercicio de la volición inteligente de Dios no debe confundirse con la realización de sus objetos en la creación, providencia y redención. El decreto para crear, no es la creación misma, ni el decreto para Justificar es la justificación misma. Se debe hacer distinción entre el decreto y su ejecución. Que Dios esté ordenando en tal forma el universo que el hombre tenga que seguir determinado curso de acción, es cosa enteramente distinta de que El le ordene que lo haga así. Los decretos no están dirigidos al hombre, ni son de la naturaleza de una medida legal, ni tampoco ejercen compulsión u obligación sobre las voluntades de los hombres.

LAS CARACTERÍSTICAS DEL DECRETO DIVINO

ESTA FUNDADO EN LA SABIDURÍA DIVINA

La palabra "consejo", que es uno de los términos por medio de los cuales se designa el decreto, sugiere cuidadosa deliberación y consulta. Puede contener una sugerencia respecto a una intercomunicación entre las tres personas de la Deidad. Hablando de la revelación de Dios, del misterio que primeramente estuvo escondido con El, Pablo dice que esto fue para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora dada a conocer por medio de la iglesia a los principados y potestades en los lugares celestiales, conforme al propósito eterno que hizo en Cristo Jesús, nuestro Señor", Ef. 3: 10 y 11. La sabiduría del decreto se deduce también de la sabiduría desplegada en la realización del propósito eterno de Dios. El poeta canta en el Salmo 104: 24, "Cuán innumerables son tus obras, oh Jehová. Hiciste todas ellas con sabiduría". La misma idea está expresada en Prov. 3: 19, "Jehová con sabiduría fundó la tierra; afirmó los cielos con inteligencia". Compárense también Jer. 10: 12; 51: 15. La sabiduría del consejo de Jehová puede también inferirse del hecho de que permanece firme para siempre, Sal 33: 11; Prov. 19: 21. Habrá mucho en el decreto que sobrepasa al entendimiento humano y sea inexplicable para la mente finita; pero nada se hallará en él que sea irracional o arbitrario. Dios formó su determinación con sabia visión y conocimiento.

ES ETERNO

El decreto divino es eterno en el sentido de que descansa completamente en la eternidad. En un sentido verdadero puede decirse que todos los actos de Dios son eternos, puesto que en el Ser Divino no existe la sucesión de momentos. Pero algunos de esos actos terminan en el tiempo, como por ejemplo, la creación y la justificación. De aquí que no los llamemos actos eternos de Dios, sino temporales. El decreto, sin embargo, en tanto que se relaciona con cosas externas a Dios, permanece en sí mismo un acto interno del Ser Divino y es por tanto eterno en el más estricto sentido de la palabra. Por tanto, también participa de la simultaneidad y de la falta de correlatividad de lo eterno, Hech. 15: 18; Ef. 1: 4; II Tim. 1: 9. La eternidad del decreto implica también que el orden que los diferentes elementos de él guardan recíprocamente no debe considerarse como temporal, sino solamente como lógico. Hay un verdadero orden cronológico en los eventos ya efectuados; pero en el decreto no existe tal cosa respecto a ellos.

ES EFICAZ

Esto no quiere decir que Dios ha determinado hacer El mismo que acontezcan mediante una aplicación directa de su poder, todas las cosas incluidas en su decreto; sino solamente

que El ha decretado que ciertamente acontecerán, es decir, que nada frustrará su propósito. Dice el Dr. A. A. Hodge: "El decreto mismo previene en cada caso que el evento se efectuará mediante causas que actúen en una forma perfectamente consistente con la naturaleza del evento de que se trate.

1. De esta manera, en el caso de cada acto libre de un agente moral el decreto previene al mismo tiempo que el agente será libre.

2. Que los antecedentes de este y todos los antecedentes del acto de que se trate serán tal como son.

3. Que todas las condiciones presentes del acto serán tal cual son

4. Que el acto será enteramente espontáneo y libre de parte del agente.

5. Y que con toda seguridad el acto será el que tiene que ser, Sal 33: 11; Prov. 19: 21; Is. 46: 10."[49]

ES INMUTABLE

Atendiendo a diversas razones, el hombre puede y con frecuencia altera sus planes. Posiblemente al planear le faltó seriedad de propósito, o no entendió bien todo lo que el plan alcanzaba. o le faltaba poder para realizarlo. Pero en Dios nada que se parezca a esto es concebible. No le falta conocimiento, veracidad, ni poder. Por tanto, Dios no necesita cambiar su decreto debido a un error motivado por la ignorancia, ni debido a incapacidad para ejecutarlo. Y tampoco tendrá por qué cambiarlo, puesto que El es Dios inmutable, fiel y verdadero, Job 23: 13 y 14; Sal 33: 11; Is. 46: 10; Luc. 22: 22; Hech. 2: 23.

ES INCONDICIONAL O ABSOLUTO

Esto significa que no depende en ninguno de sus detalles de ninguna cosa que no sea parte de él y esté agrupada en el decreto mismo. Los diversos elementos del decreto ciertamente se sostienen mutuamente, pero nada hay en el plan que esté condicionado por alguna cosa que no esté incluida en el decreto. La ejecución del plan puede requerir medios, o depender de ciertas condiciones; pero entonces estos medios o condiciones también han sido

[49] Outlines of theology, p. 203

determinados en el decreto. Dios no simplemente decretó salvar a los pecadores; sino que también determinó los medios para efectuar su decreto. Los medios conducentes al fin predeterminado fueron decretados también, Hech. 2: 23; Ef. 2: 8; I Pedro 1: 2. El carácter absoluto del decreto se deduce de su eternidad, su inmutabilidad y su exclusiva dependencia del beneplácito de Dios. Esto lo niegan los semipelagianos y los arminianos.

ES UNIVERSAL O QUE LO ABARCA TODO

El decreto incluye todo lo que tiene que suceder en el mundo, sea que corresponda al reino físico o al moral, sea que se trate del bien o del mal, Ef. 1: 11.

1. Incluye las buenas acciones de los hombres, Ef. 2: 10
2. Sus actos malvados, Prov. 16: 4; Hech. 2: 23; 4: 27 y 28
3. Los eventos contingentes, Gen 45: 8; 50: 20; Prov. 16: 33
4. Los medios tanto como el fin, Sal 119: 89 91; II Tes. 2: 13; Ef. 1: 4
5. La duración de la vida del hombre, Job 14: 5; Sal 39: 4
6. El lugar de su habitación, Hech. 17: 26.

EN LO QUE AL PEGADO SE REFIERE, ESTE SE CONSIDERA PERMISIVO

Se acostumbra hablar del decreto de Dios como permisivo, en cuanto al mal moral se refiere. Mediante su decreto Dios volvió las acciones malvadas de los hombres en infaliblemente seguras, sin que decida efectuarlas por medio de acción inmediata sobre y en la voluntad finita. Esto significa que Dios no obra positivamente "tanto el querer como el hacer", cuando el hombre va en contra de la divina voluntad revelada. Debería notarse cuidadosamente, sin embargo, que este decreto permisivo no implica un permiso pasivo de algo que no está bajo el control de la voluntad divina. Es un decreto que vuelve absolutamente seguros los futuros actos pecaminosos, pero en los cuales Dios determina:

1. No estorbar la propia determinación pecaminosa de una voluntad finita

2. Conducir y sujetar los resultados de esta propia determinación pecaminosa. Sal 78: 29; 106: 15; Hech. 14: 16; 17: 30.

OBJECIONES A LA DOCTRINA DE LOS DECRETOS

Como ya apuntamos arriba, solamente la teología Reformada hace plena justicia a la doctrina de los decretos. Los teólogos luteranos como regla no construyen esta doctrina teológicamente, sino soteriológicamente, con el propósito de enseñar de qué manera los creyentes pueden derivar consuelo de ella. Los Pelagianos y los Socinianos la rechazan como ajena a la Escritura; y los semipelagianos y los arminianos le muestran escaso favor: algunos ignorándola por completo; otros presentándola solamente para combatirla, y algunos más, sosteniendo únicamente un decreto condicionado por la presciencia de Dios. Las objeciones que se levantan contra ella, en sustancia, son siempre las mismas.

QUE ES INCONSISTENTE CON LA LIBERTAD MORAL DEL HOMBRE

El hombre es un agente libre con poder para hacer sus propias determinaciones racionales. Puede reflexionar, y en forma inteligente elegir ciertos fines, y también puede determinar su acción con respecto a ellos. Sin embargo, el decreto de Dios lleva inseparablemente la imposibilidad de evitarse. Dios ha decretado ejecutar todas las cosas, o si 1o ha decretado esas cosas, al menos ha determinado que deben acontecer. El ha decidido para el hombre el curso de su vida.[50] En respuesta a esta objeción puede decirse que la Biblia ciertamente no concuerda con la suposición de que el decreto divino es inconsistente con la libre agencia del hombre. Ella revela claramente que Dios ha decretado los actos libres del hombre; pero también que los actores, a pesar de eso, son libres y por tanto, responsables de sus actos, Gen 50: 19 y 20; Hech. 2: 23; 4: 27 y 28. Fue determinado que los judíos crucificaran a Jesús, y sin embargo fueron perfectamente libres en el curso de su inicua acción, y fueron tenidos por responsables de este crimen. No hay ni una sola indicación en la Biblia de que los escritores inspirados se den cuenta de una contradicción, en relación con estos asuntos. Nunca hacen el intento de armonizar el decreto de Dios con la libertad del hombre. Esto bien puede refrenamos para no tomar aquí la actitud de contradicción, aun cuando no podamos reconciliar ambas verdades.

---

[50] Cf. Watson, Theological Institutes, Parte II, Chap. XXVIII; Miley, Systematic Theology II, pp. 271 ff

Además, debe conservarse en mente que Dios no ha decretado efectuar por .su propia y directa acción todo lo que tiene que acontecer. El decreto divino trae únicamente la seguridad de los acontecimientos; pero ello no implica que Dios prácticamente los ejecutará; de manera que el problema realmente se reduce a esto: Saber si una previa seguridad es consistente con un agente libre. Ya la experiencia nos enseña que podemos estar razonablemente cierto respecto a la conducta que un hombre de carácter seguirá bajo determinadas circunstancias, sin que se infrinja en lo más mínimo su libertad. El Profeta Jeremías predijo que los Caldeos tomarían a Jerusalén. El conoció que el evento cercano se cumpliría, y sin embargo los Caldeos libremente siguieron sus propios deseos al cumplir la predicción. Semejante certidumbre en verdad es inconsistente con la libertad pelagiana de indiferencia, según la cual, la libertad del hombre no está determinada en ningún sentido, antes es completamente indeterminada, de tal modo que en cada volición puede decidirse en oposición, no sólo a todas nuestras influencias externas, sino también a todas nuestras íntimas consideraciones y juicios, inclinaciones y deseos y aun en contra de todo nuestro carácter y de la posición interna del hombre. Pero ahora ya, generalmente, se reconoce que tal libertad de la voluntad es una ficción psicológica. Sin embargo, el decreto no es necesariamente inconsistente con la libertad humana en el sentido de la racional determinación propia según la cual, el hombre actúa libremente en armonía con sus previos sentimientos y juicios, sus inclinaciones y deseos y todo su carácter. Esta libertad tiene también sus leyes, y a medida que las conozcamos mejor, estaremos más seguros de lo que un agente libre hará bajo determinadas circunstancias. Dios mismo ha establecido estas leyes. Naturalmente, debemos cuidamos de que en nuestros conceptos acerca de la libertad en el sentido de una propia determinación racional, influyen conceptos deterministas, materialistas, panteístas y racionalistas.

No puede ser el decreto más inconsistente con el libre agente que con la presciencia, y sin embargo, los objetores, que son casi siempre del tipo semi pelagiano o arminiano profesan creer en la divina presciencia. Por su presciencia Dios conoce desde toda la eternidad la realidad futura de todos los acontecimientos. Está basada en su pre ordenación por medio de la cual El determina la seguridad futura de esos eventos. El arminiano, de consiguiente dirá que él no cree en una presciencia basada sobre un decreto que hace que las cosas resulten seguras, sino en una presciencia de hechos y acontecimientos que actúan contingentemente sobre la libre voluntad del hombre, y por tanto, indeterminados. Ahora, semejante presciencia de las libres acciones del hombre puede ser posible si el hombre aun en su libertad actúa en armonía con leyes divinamente establecidas que una vez más introducen el elemento de seguridad; pero parecería imposible conocer de antemano los eventos que dependen enteramente' de la decisión casual de una voluntad sin principios, que puede en cualquier momento volverse en diferentes direcciones, sin considerar el

estado del alma, ni las condiciones existentes, ni los motivos que se presentan en la mente. Semejantes eventos solamente podrían conocerse de antemano como meras posibilidades.

DESALOJA TODOS LOS MOTIVOS PARA EL ESFUERZO HUMANO

Esta objeción es para hacer que la gente naturalmente diga: Si todas las cosas ya están ordenadas para que acontezcan como Dios las ha determinado, los hombres no deben preocuparse acerca del futuro y tampoco necesitan hacer ningunos esfuerzos para obtener salvación. Decir esto difícilmente puede resultar correcto. Si hay gente que hable de ese modo, acostumbrarán hacerlo como mera excusa a su indolencia y desobediencia. Los decretos divinos no están dirigidos a los hombres como una regla de acción, y no pueden ser una regla tal, puesto que su sustancia solamente se hace conocida por medio de su realización, y por tanto, después de ella. Hay sin embargo, una regla de acción que ha tomado cuerpo en la ley y el evangelio, y ésta coloca a los hombres bajo la obligación de emplear en su salvación los medios ordenados por Dios.

También ignora esta objeción la relación lógica determinada por el decreto de Dios entre los medios y el fin que se ha de obtener. El decreto incluye no sólo los diversos asuntos de la vida humana; sino también las libres acciones humanas que lógicamente tienen prioridad respecto de los resultados y que están destinadas para producirlos. Era absolutamente seguro que todos aquellos que estaban en el barco con Pablo (Hech. 27) iban a salvarse; pero era igualmente cierto que para asegurar aquel fin los marineros tenían que permanecer a bordo. Y puesto que el decreto establece una interrelación entre medios y fines, y los fines están decretados solamente como resultado de los medios, éstos animan al esfuerzo en lugar de desalentarlo. La firme creencia en el hecho de que según los decretos divinos el éxito será la recompensa de la faena, constituye una invitación a valerosos y perseverantes esfuerzos. Apoyada en la mera base del decreto, la Escritura nos apremia a ser diligentes en el uso de los medios designados, Fil 2: 13; Ef. 2: 10.

HACE A DIOS EL AUTOR DEL PECADO

Esto, si fuera verdad, naturalmente, sería una objeción insuperable, porque Dios no puede ser el autor del pecado. Esto se deduce igualmente de la Escritura, Sal 92: 15; Ec. 7: 29 ; Santo 1: 13; 1 Juan 1: 5, de la ley de Dios que prohíbe todo pecado, y de la santidad de

Dios. Pero el cargo no es verdadero; el decreto solamente hace a Dios el autor de seres morales libres, mismos que son los autores del pecado. Dios decreta mantener la libre agencia de éstos; regular las circunstancias de sus vidas, y permitir que la libre agencia se ocupe en multitud de actos de los cuales algunos son pecaminosos. Por buenas y santas razones Dios hace que estos actos pecaminosos acontezcan de seguro; pero El no decreta producir los malos deseos, ni decreta decidir eficientemente la preferencia en el hombre. El decreto respecto al pecado no es decreto eficiente sino permisivo, o decreto para permitir, a diferencia del decreto para producir, y Dios no puede aplicar su divina eficiencia para producir pecado. Ninguna dificultad compromete a un decreto que además no acompaña a un mero permiso pasivo de lo que Dios podría muy bien evitar, tal como lo toman los arminianos que son los que acostumbran levantar esta objeción. El problema de la relación de Dios con el pecado permanece como un misterio para nosotros, misterio que no somos capaces de resolver. Puede decirse, sin embargo, que su decreto que permite el pecado, en tanto que hizo segura la entrada del pecado en el mundo, no significa que Dios se deleite en la maldad; sino únicamente que El consideró sabio permitir el mal para el propósito de su propia revelación no obstante lo aborrecible que es el pecado a la naturaleza divina.

CAPITULO 10: LA PREDESTINACIÓN

Al pasar de la discusión del decreto divino al de la predestinación, todavía seguimos tratando el mismo asunto; pero hemos pasado de lo general a lo particular. La palabra "predestinación" no siempre se usa en el mismo sentido. Algunas veces se emplea simplemente como sinónimo de la palabra genérica "decreto". En otros casos sirve para designar el propósito de Dios respecto a todas sus criaturas morales. Sin embargo, con más frecuencia denota "el consejo de Dios con respecto a los hombres caídos, incluyendo la soberana elección de algunos y la justa reprobación del resto". En la presente discusión se usa principalmente en este último sentido, aunque no tan completamente que se excluya el segundo de los significados que hemos anotado.

LA DOCTRINA DE LA PREDESTINACIÓN EN LA HISTORIA.

Hasta la época de Agustín la predestinación no constituyó en la historia un asunto importante de discusión. La mencionan los primitivos Padres de la Iglesia pero no parece que tuvieran de ella un concepto muy claro. En lo general la consideran como la presciencia de Dios con referencia a las acciones humanas, base sobre la cual Dios determina el futuro destino de los hombres. De aquí que fue posible para Pelagio apelar a algunos de aquellos primitivos Padres. "Según Pelagio" dice Wiggers, "la pre ordenación para salvación o para condenación se funda en la presciencia. Consecuentemente no admitía una 'predestinación absoluta', sino en todo sentido una 'predestinación condicionar"[51]. Al principio, Agustín mismo se inclinó a este punto de vista; pero una reflexión más profunda sobre el carácter soberano del beneplácito de Dios lo condujo a ver que la predestinación en ninguna manera depende de la presciencia divina respecto a las acciones humanas, sino que más bien esta es la base de aquella. Su presciencia de la reprobación no está tan exenta de ambigüedad como debiera estarlo. Algunas de sus afirmaciones son para probar que en la predestinación Dios conoce de antemano lo que no quiere hacer, por ejemplo, todos los pecados; y habla de los elegidos como sujetos de predestinación, y de los réprobos como sujetos de la presciencia divina.[52] En otros pasajes, sin embargo, Agustín habla también de los réprobos como sujetos de predestinación, de manera que no cabe ninguna duda de que él enseñó una doble predestinación. N o obstante, reconoció la diferencia entre una y otra, que consiste en que Dios no predestinó para condenación y los medios que a ella conducen, en la misma forma en que lo hizo para salvación, y que la predestinación para vida es puramente soberana, en tanto que la predestinación para muerte eterna es también judicial y toma en cuenta el pecado del hombre.[53]

El punto de vista de Agustín encontró mucha oposición, particularmente en Francia, en donde los semipelagianos, aunque admitían la necesidad de la gracia divina para la salvación, reafirmaron la doctrina de una predestinación basada en la presciencia. Y aquellos que tomaron la defensa de Agustín se sintieron constreñidos a rendirse en algunos puntos importantes. Fracasaron en hacer justicia a la doctrina de una doble predestinación. Solamente Gottschalk y unos cuantos de sus amigos mantuvieron ésta; pero pronto fue silenciada su voz y el semipelagianismo ganó la victoria cuando menos entre los dirigentes de la Iglesia. Hacia el final de la Edad Media se hizo completamente manifiesto que la iglesia católico romana concedería mucha amplitud en la doctrina de la predestinación. Mientras sus maestros sostuvieran que Dios quiere la salvación de todos los hombres, y no estrictamente de los elegidos, podrían con Tomás de Aquino moverse hacia el

---

[51] Agustinism y Pelagianism. p. 252.

[52] CE. Wiggers, ibid. p. 239; Dijk. Om't Eeuwig Welbehagen. pp. 39 ff; Polman, De Predestinatieleer van Agustinus. Thomas van Aquino. en Calvijn. pp. 149 ff.

[53] CE. Dyk, ibid. p. 40. Polman, ibid. p. 158.

Agustinianismo en la doctrina de la predestinación, o con Molina seguir el derrotero del semipelagianismo, según pensaran que fuera mejor. Esto significa que aun en el caso de aquellos que, como Tomás de Aquino creyeron en una absoluta y doble predestinación, esta doctrina no pudo desenvolverse consistentemente y no logró hacerse determinativa del resto de la teología de aquellos.

Los Reformadores del Siglo XVI abogaron por la más estricta doctrina de la predestinación. Esto es cierto hasta de Melanchton en su período inicial. Lutero aceptó la doctrina de la absoluta predestinación, aunque la convicción de que Dios quería que todos los hombres fuesen salvos lo hizo en las postrimerías de su vida suavizar aquella doctrina un poco. Gradualmente desapareció de la teología luterana que ahora considera la reprobación, toda o en parte, como condicional. Calvino mantuvo firmemente la doctrina agustiniana de una absoluta y doble predestinación. Al mismo tiempo, defendiendo esta doctrina en contra de Pighius insistió en el hecho de que el decreto respecto a la entrada del pecado en el mundo fue un decreto permisivo, y que el decreto de reprobación debe formularse de manera que Dios no sea hecho el autor del pecado, y tampoco, responsable de él en ninguna forma. Las Confesiones Reformadas son notablemente consistentes en darle forma a esta doctrina, aunque no todas la definen con igual plenitud y precisión. Como resultado del asalto arminiano sobre la doctrina, los Cánones de Dort contienen una definición clara y detallada de ella. En las iglesias de tipo arminiano la doctrina de la absoluta predestinación ha sido suplantada por la predestinación condicional.

Desde los días de Schleiermacher la doctrina de la predestinación recibió una forma enteramente diferente. La religión fue considerada como un sentimiento de absoluta dependencia, a Hinneigung zum Weltall una consciencia de abierta y continua dependencia de la causalidad que es propia del orden natural, con sus leyes y segundas causas invariables que predeterminan todas las resoluciones y acciones humanas. Y la predestinación fue identificada con esta predestinación por medio de la naturaleza, o la conexión causal universal en el mundo. La áspera denunciación hecha por Otto, en contra de ese concepto no es todo lo severa que debiera ser: "No puede haber producto más espúreo de la especulación teológica, ni más profunda falsificación de los conceptos religiosos, que éste; y ciertamente que no contra tal concepto siente antagonismo el Racionalista, ya que se trata de una sólida pieza de racionalismo; pero que al mismo tiempo indica un completo abandono de la verdadera idea religiosa de 'predestinación' "[54]." En la moderna teología "ancha" la doctrina de la predestinación encuentra muy poca simpatía. Se rechaza o se le tuerce hasta quedar irreconocible. G. B. Foster la califica como

[54] The Idea of the Holy. p. 90.

determinismo; Macintosh como predestinación de todos los hombres a ser conformados a la imagen de Jesucristo, y otros la reducen a predestinación para ciertos oficios o privilegios.

Actualmente Barth ha dirigido de nuevo la atención hacia la doctrina de la predestinación; pero dio de ella una estructura que ni siquiera de lejos se parece con la que dieron Agustín y Calvino. Con los reformadores sostiene que esta doctrina acentúa la libertad soberana de Dios en su elección, revelación, llamamiento, etc.[55]. Al mismo tiempo Barth no ve en la predestinación una predeterminada separación de los hombres, y no entiende, como Calvino, que la elección es elección particular. Esto es lo que evidentemente se entiende de lo que dice en la página 332 de su Roemerbrief. Gamfield en consecuencia, en su Essay in Barthian Theology, titulado Revelation and the Holy Spirit, dice:[56] "Se necesita insistir en que la predestinación no significa la selección de un determinado número de gente para la salvación, y el resto para condenación, de acuerdo con la determinación de una desconocida e incognoscible voluntad. Esa idea no pertenece a lo que es propiamente la predestinación."

La predestinación conduce al hombre a una crisis en el momento de la revelación y decisión. Ella lo condena atendiendo a la relación que por naturaleza como pecador, guarda para con Dios. Y en esa relación Dios lo rechaza; pero también lo elige atendiendo a la relación según la cual, el pecador es llamado en Cristo y para la cual fue destinado en la creación. Si el hombre responde a la revelación de Dios por medio de la fe, es entonces lo que Dios ha querido que sea, un elegido; pero si no responde, sigue siendo un reprobado. Pero puesto que el hombre siempre está en crisis, el perdón incondicional y el completo repudio continúan aplicándose a cada uno simultáneamente. Esaú puede convertirse en Jacob; pero Jacob puede convertirse otra vez en Esaú. Dice McConnachie: "Para Barth, y como él cree, para S. Pablo, el individuo no es el objeto de la elección o de la reprobación, sino más bien la arena de' la elección o de la reprobación. Ambas decisiones se encuentran en el interior del mismo individuo; pero en un modo tal que visto desde el lado humano, el hombre siempre está reprobado; pero visto desde el lado divino, el hombre es un elegido. . .. La base de la elección es la fe. La base de la reprobación es la falta de fe. ¿Pero quién es aquel que cree? ¿Y quién es aquel que no cree? La fe y la incredulidad tienen su base en Dios. Estamos a las puertas del misterio.[57]"'

TÉRMINOS ESCRITURALES PARA LA PREDESTINACIÓN

---

[55] The Doctrine of the Words of God. p. 168; Roemer brief (2nd Ed.).

[56] P. 92 Y 332.

[57] The Significance of Rarl Barth, pp. 240 y siguientes.

Los siguientes términos entran aquí a nuestra consideración:

LA PALABRA HEBREA YADA' Y LAS GRIEGAS GINOSKEIN, PROGINOSKEIN,, Y PROGNOSIS.

La palabra yada' puede simplemente significar "conocer" o "tomar conocimiento" de alguien o de algo ; pero puede también usarse en el sentido mucho más significativo de "informándose de alguien con amante solicitud" o "haciendo de alguien, objeto de cariñosa solicitud, o de "electivo amor".. En este sentido la palabra yada' sirve a la idea de la elección en Gen 18: 19; Am. 3 : 2 ; Os. 13 : 5. El significado de las palabras proginoskein y prognosis en el Nuevo Testamento no está determinado por su uso en los autores clásicos, sino por el significado especial de yada'. Estos términos no denotan una presciencia o previsión simplemente intelectual, la mera información anticipada acerca de algo, sino más bien un conocimiento selectivo que considera a uno con simpatía y lo hace objeto de su amor, y de este modo se acerca a la idea de pre ordenación, Hech. 2 : 23 (compárese con 4: 28) ; Rom. 8: 29; 11 : 2 ; I Pedro 1: 2. Estos pasajes simplemente pierden su significado si estas palabras se toman en el sentido de un mero saber de uno de antemano, puesto que Dios conoce a todos los hombres en ese sentido. Aun los arminianos se sienten constreñidos a dar a estas palabras un significado más determinativo, es decir, preconocer a uno con absoluta seguridad, en un determinado estado o condición. Esto incluye la absoluta certidumbre de ese estado por venir, y por esa precisa razón se acerca estrechamente a la idea de predestinación. Y no solamente estas palabras, sino que hasta el simple ginoskein tiene ese significado específico en algunos casos, I Cor. 8: 3; Gal 4: 9; II Tim. 2: 19.[58]

LA PALABRA HEBREA BACHAR Y LAS PALABRAS GRIEGAS EKLEGESTHAI Y EKLOGE.

Estas palabras acentúan el elemento de elección o selección en el decreto de Dios respecto al destino eterno de los pecadores, una elección acompañada de buena voluntad. Sirven para indicar el hecho de que Dios selecciona un número determinado de entre la raza humana y los coloca en relación especial con El. Incluyen a veces la idea de un llamamiento a un definido privilegio, o al llamamiento de salvación; pero resulta un error pensar, como algunos lo hacen, que tal sentido es exhaustivo. Está perfectamente

[58] Cf. Anide of C. W. Hodge on "Foreknow, Foreknowledge" in the International Standard Bible Encyclopedia.

manifiesto que se refieren generalmente a una elección previa y eterna, Rom. 9: 11; 11: 5; Ef. 1: 4; II Tes. 2: 13.

LAS PALABRAS GRIEGAS PRO ORIZEIN Y PROMISMOS.

Estas palabras siempre se refieren a la predestinación absoluta. A diferencia de otras palabras requieren verdaderamente un complemento. La pregunta surge naturalmente, ¿Preordenados para qué? Estas palabras siempre se refieren al pre ordenación que afecta a los hombres a determinado fin, y por la Biblia sabemos la evidencia de que tal fin puede ser bueno o malo, Hech. 4: 28 ; Ef. 1: 5. Sin embargo, el fin a que estas palabras se refieren no es necesariamente el último fin, sino que con más frecuencia se trata de un final en el tiempo, el que a su vez sirve para llegar al último fin, Hech. 4: 28; Rom. 8: 29; I Cor. 2: 7; Ef. 1: 5 y 11.

EL AUTOR DE LA PREDESTINACIÓN Y LOS OBJETOS DE ELLA

EL AUTOR

El decreto de predestinación es sin duda alguna, en todas sus partes, el acto concurrente de las tres personas de la Trinidad, que son una en su consejo y voluntad. Pero en la economía de la salvación, como está revelada en la Escritura, el acto soberano de la predestinación se atribuye más particularmente al Padre, Jn. 17: 6 y 9; Rom. 8 : 29; Ef. 1: 4; I Ped. 1: 2.

LOS OBJETOS DE LA PREDESTINACIÓN

A diferencia del decreto de Dios en general, la predestinación tiene referencia únicamente a las criaturas racionales. Con mucha frecuencia se refiere a los hombres caídos. Y sin embargo, también se emplea en un sentido más amplio, y aquí lo usamos en su sentido más inclusivo, para abarcar todos los objetos de predestinación. Incluye a todas las criaturas racionales de Dios, es decir:

1. Todos los hombres, tanto buenos como malos. No solamente se incluyen como grupos; sino como individuos, Hech. 4: 28; Rom. 8: 29 y 30; 9: 11 13; Ef. 1 : 5 y 11.

2. Ángeles buenos y malos. La Biblia habla no sólo de ángeles malos, Marc. 8: 38; Luc. 9: 26, y de ángeles malvados, que no guardaron su primer estado, II Ped. 2 : 4; Judas 6; sino que también hace mención explícita de ángeles elegidos, I Tim. 5: 21, implicando, por lo tanto, que hubo también ángeles no elegidos. La pregunta se presenta, naturalmente, ¿cómo vamos a formarnos concepto de la predestinación de los ángeles? La opinión de algunos es simplemente que Dios determinó en general que los ángeles que permanecieran santos serían confirmados en un estado de bienaventuranza, en tanto que los otros serían perdidos. Pero esto no queda, en armonía con la idea bíblica de la predestinación. Más bien significa que Dios decretó por razones suficientes para Él, dar a algunos ángeles, además de la gracia con que fueron dotados por creación, y que incluía poder amplio para permanecer santos, una gracia especial de perseverancia; y retuvo a éstos desechando a os otros. Hay puntos de diferencia entre la predestinación de los hombres, y la de los ángeles:
    a. Mientras la predestinación de los hombres, puede concebirse como infralapsariana, la de los ángeles únicamente puede entenderse como supralapsariana. Dios no eligió a cierto número de entre la masa de los ángeles caídos.
    b. Los ángeles no fueron electos o predestinados en Cristo como Mediador; sino en Cristo como Cabeza, es decir, guardan con Él relación ministerial.

3. Cristo como Mediador. Cristo fue objeto de predestinación en el sentido de que
    a. Un amor especial del Padre, distinto de su acostumbrado amor para el Hijo, descansó sobre éste desde toda eternidad, I Ped. 1 : 20; 2: 4;
    b. En su carácter como mediador fue adornado con la imagen especial de Dios, a la cual han de ser conformados todos los creyentes, Rom. 8: 29
    c. El Reino toda su gloria y los medios conducentes a su posesión fueron ordenados por El, a fin de que El los conceda a los creyentes, Luc. 22: 29.

LAS PARTES DE LA PREDESTINACIÓN

La predestinación incluye dos partes, es decir, elección y reprobación, la predestinación tanto de los buenos como de los malos para su destino final y para determinados fines inmediatos que servirán a manera de instrumental la realización del destino final correspondiente a cada uno.

LA ELECCIÓN

1. La idea bíblica de la elección. La Biblia habla de elección en más de un sentido. Está

    a. La elección de Israel como pueblo para privilegios especiales y para servicios especiales, Deut. 4:37; 7:6 8; 10 : 15; Os. 13 : 5.
    b. La elección de individuos para algún oficio, o para el desempeño de algún servicio especial, por ejemplo, Moisés, Ex 3, los sacerdotes, Deut. 18 : 5; los reyes I Sam. 10: 24; Sal 78: 70, los profetas, Jer. 1: 5, y los apóstoles, Jn. 6: 70; Hech. 9: 15.
    c. La elección de individuos para ser hijos de Dios y herederos de la gloria eterna, Mat. 22 : 14; Rom. 11: 5 ; I Cor. 1: 27 y 28; Ef. 1: 4; I Tes. 1: 4; I Ped. 1: 2; II Ped. 1: 10. Esta última es la que vamos a considerar aquí como parte de la predestinación. Puede definirse como aquel acto eterno de Dios por el cual, en su soberano beneplácito, y sin tomar en cuenta ningún mérito visto de antemano en ellos, elige cierto número de hombres para hacerlos recipientes de gracia especial y de eterna salvación. Con más brevedad puede decirse que elección es el eterno propósito de Dios de salvar a algunos de la raza humana, en y por medio de Jesucristo.

2. Las características de la elección. Las características de la elección son idénticas con las de los decretos en general. El decreto de elección:
    a. Es una expresión de la soberana voluntad de Dios, es decir, de su divino beneplácito. Esto, entre otras cosas significa que Cristo como Mediador no es la causa impelente, moviente o meritoria de la elección, como algunos han afirmado. El puede ser llamado la causa mediata de la realización de la elección y la causa meritoria de la salvación para la cual los creyentes fueron elegidos; pero no es El la causa meritoria, ni el móvil de la elección misma. Esto es imposible puesto que El mismo es objeto de predestinación y elección y porque cuando. tomó sobre sí su trabajo mediatorio con el Consejo de Redención ya había un número fijo que le iba a ser dado. La elección precede lógicamente al Plan de Paz. El amor electivo de Dios precede al envío de su Hijo, Jn. 3: 16; Rom. 5 : 8; II Tim. 1: 9; I Jn. 4: 9. Al decir que el decreto de elección se originó en el beneplácito divino, se excluye también la idea de que se determine por algo que haya en el hombre, por ejemplo, fe o buenas obras vistas de antemano, Rom. 9: 11; II Tim. 1: 9.
    b. Es inmutable y por tanta hace que la salvación de los elegidos sea segura. Por su propia eficiencia Dios hace efectivo el decreto de elección mediante

la obra salvadora que El cumple perfectamente en Jesucristo. Tiene Dios el propósito de que determinados individuos crean y perseveren hasta el fin, y El asegura este resultado mediante el trabajo objetivo de Cristo y las operaciones subjetivas del Espíritu Santo, Rom. 8: 29 y 30; 11: 29; II Tim. 2: 19. La elección es el fundamento firme de Dios que permanece, "teniendo este sello: El Señor conoce los que son suyos". Esto hace que la elección sea fuente de abundante consuelo para todos los creyentes. La salvación final de ellos no depende de su insegura obediencia, antes bien, está garantizada por el inmutable propósito de Dios.

c. Es eterna, es decir, viene desde la eternidad. La elección divina jamás debería identificarse con alguna selección temporal, sea para el goce de la gracia especial de Dios en esta vida, para privilegios especiales o servicios de responsabilidad, o para la herencia de la gloria que ha de venir; si no que debe considerarse como eterna, Rom. 8: 29; Ef. 1:4 y 5. (4) Es incondicional. No depende en ninguna manera de fe o de buenas obras preconocidas en el hombre, como enseñan los arminianos; sino exclusivamente del soberano beneplácito de Dios, quien también es el originador de la fe y de las buenas obras, Rom. 9 : 11; Hech. 13 : 48; II Tim. 1: 9; I Ped. 1: 2. Puesto que todos los hombres son pecadores y han malogrado las bendiciones de Dios, no existe base en ellos para hacer diferencia entre unos y otros, y puesto que aun la fe y las buenas obras de los creyentes son el fruto de la gracia de Dios, Ef. 2 : 8 y 10; II Tim 2 : 21, aun estas como previstas por Dios no podrían proporcionar una base tal.

d. Es irresistible. Esto no significa que el hombre no pueda oponerse a su ejecución, hasta cierto grado, antes bien, significa que la oposición del hombre no prevalecerá. Tampoco significa que Dios en la ejecución de su decreto aniquile la voluntad del hombre en una forma inconsistente con la libre agencia humana. Sin embargo, significa, que Dios puede, y ejercita una influencia tal sobre el espíritu del hombre como para hacerlo que quiera, Sal 110: 3; Fil 2 : 13. (

e. No se puede acusar de injusticia. El hecho de que Dios favorezca, a algunos y pase por alto a otros no justifica contra Dios el cargo de injusticia. Podemos hablar de injusticia solamente cuando una parte tiene derecho sobre la otra. Si Dios les debiera a todos los hombres el perdón de pecados y la vida eterna, cometería una injusticia si solamente salvara a un número limitado de ellos. Pero el pecador no tiene en absoluto derecho o pretensión sobre las bendiciones que fluyen de la elección divina. De hecho, ha perdido

estas bendiciones. No sólo no tenemos derecho de pedirle cuentas a Dios por elegir a algunos y dejar a otros; sino que también debemos admitir que habría El sido perfectamente justo si no hubiera salvado a nadie, Mat. 20:14 y 15; Rom. 9: 14 y 15.

3. El propósito de la elección. Esta elección eterna tiene un doble propósito:
   a. El propósito inmediato es la salvación de los elegidos. Está claramente enseñado en la palabra de Dios que el hombre es seleccionado o elegido para salvación, Rom. 11: 7 11; II Tes. 2: 13.
   b. El propósito final es la gloria Dios. Aun la salvación de los hombres está subordinada a ese propósito. Que la gloria de Dios es el más alto propósito de la gracia que elige, se declara enfáticamente en Ef. 1: 6, 12 y 14. Al evangelio social de nuestros s le agrada acentuar el hecho de que el hombre está elegido para el servicio. En la medida en que esa declaración tiene por intento negar la elección del hombre para salvación y para la gloria de Dios, va manifiestamente contra la Escritura. Sin embargo la idea en sí sola, de que los elegidos están predestinados para servicio o buenas obras es enteramente bíblica, Ef. 2 : 10; II Tim. 2: 21; pero esta finalidad está subordinada a la que ya dejamos indicada.

REPROBACIÓN

Nuestros símbolos confesionales hablan no solamente de elección, sino también de reprobación.[59] Agustín enseñó tanto la doctrina de reprobación como la de elección; pero esta "doctrina dura" encontró mucha oposición. Los católicos romanos, los luteranos, los arminianos y los metodistas generalmente rechazan esta doctrina en su forma absoluta. Si todavía hablan de una reprobación es la que basan en la presciencia. Es de perfecta evidencia que Calvino tuvo profunda conciencia de la seriedad de esta doctrina por el hecho de que la llamó "decretum horribile" (decreto espantoso).[60] A pesar de eso, no se sintió con libertad para negar lo que consideró como una importante verdad bíblica. En nuestros días algunos eruditos que pretenden ser reformados se oponen a la doctrina de la reprobación. Barth enseña una reprobación que depende del rechazamiento que el hombre hace de la revelación de Dios en Cristo. Parece que Brunner tiene un concepto más Escritural de la elección que Barth; pero rechaza enteramente la doctrina de la reprobación. Admite que

[59] Confesión Belga, Art. XVI; Cánones de Don, I, 15. Conf. de Fe de Westminster, Cap. III, Art. VII.

[60] Inst. III, 23.7.

ésta, lógicamente, se deduce de la doctrina de la elección; pero amonesta en contra de dejarse guiar por la lógica humana en un caso como éste, puesto que la doctrina de la reprobación no se enseña en la Escritura.[61]"

1. Definición de la doctrina. La reprobación puede definirse como aquel acto eterno de Dios por medio del cual determinó pasar por alto a algunos hombres, negándoles las operaciones de su gracia especial y castigarlos por causa de sus pecados, para la manifestación de la justicia divina. Merecen énfasis especial los siguientes puntos:
    a. La doctrina de la reprobación contiene dos elementos. Según la presentación más usual en la teología Reformada el decreto de reprobación contiene dos elementos, que son: preterición, o sea, la determinación de pasar por alto a algunos hombres ; y condenación (llamada algunas veces pre condenación), o sea, la determinación de castigar a éstos que a causa de sus pecados fueron pasados por alto. En tal concepto da cuerpo a un doble propósito :
        i. Pasar por alto a algunos en el reparto de la regeneración y la gracia salvadora;
        ii. Asignarlos por causa de su pecado al deshonor y a la ira de Dios. La confesión Belga menciona solamente al primero de estos propósitos, pero los Cánones de Dort mencionan también el segundo. Algunos teólogos Reformados quisieran omitir el segundo de los elementos de la reprobación. Dabney prefiere considerar la condenación de los malvados como el resultado de su preterición, resultado ya previsto y buscado, y de esta manera despojado de su carácter positivo a la reprobación. Dick opina que el decreto de condenación debe considerarse como decreto aparte, y no como parte del decreto de reprobación. Sin embargo, a nosotros nos parece que no tenemos derecho ni de excluir el segundo elemento del decreto de reprobación, ni de considerarlo como decreto diferente. El lado positivo de la reprobación se encuentra tan claramente enseñado en la Escritura como contrario a la elección que no podemos considerarlo como algo puramente negativo, Rom. 9 : 21 y 22 ; Judas 4. Sin embargo, deberíamos notar varios puntos de diferencia entre los dos elementos del decreto de reprobación :
        iii. La preterición es un acto soberano de Dios, un acto de su mero beneplácito, en el cual, los deméritos del hombre no entran en consideración ; en tanto que la pre condenación es un acto judicial

[61] "Our Faith, pp. 32 y siguientes.

que con castigo visita al pecado. Aun los supralapsarianos están dispuestos a admitir que en la condenación el pecado tiene que ser tomado en consideración.

iv. El hombre no conoce la razón para la preterición. No puede ser el pecado puesto que todos los hombres son pecadores. Lo único que podemos decir, es que Dios, por buenas y sabias razones, suficientes para El mismo, pasó por alto a algunos. Por otra parte, la razón para la condenación ya es conocida, es el pecado.

v. La preterición es puramente pasiva, un sencillo pasar por alto, sin tomar en cuenta ningún acto del hombre; pero la condenación sí es eficiente y positiva. Aquellos que son pasados por alto son condenados por causa de sus pecados.

b. Debemos estar en guardia, no obstante, en contra de la idea de que la elección y la reprobación, determinan con absoluta certidumbre el fin al que el hombre está predestinado, y los medios por los cuales ese fin tiene que realizarse, que la elección y la reprobación implican que en el caso de reprobación tanto como en el de elección, Dios hará que acontezca lo que ha decretado, valiéndose de su propia y directa eficiencia. Esto significa que en tanto que puede decirse que Dios es el autor de la regeneración, vocación, fe, justificación y santificación de los elegidos, y por eso, mediante su acción divina directa, hace que la elección de ellos se realice, no puede decirse que también El es el autor responsable de la caída, de las condiciones injustas y de los actos pecaminosos de los reprobados por actuar directamente sobre ellos y de esa manera lograr la realización de su reprobación. Indudablemente que el decreto de Dios hizo que la entrada del pecado al mundo fuera segura; pero El no predestinó a algunos para el pecado, como sí, predestinó a otros a la santidad. En su carácter de Dios santo, no puede ser el autor del pecado. La posición que sobre este punto toma Calvino en sus Instituciones está claramente indicada en las siguientes proposiciones que encontramos en los artículos que él mismo escribió sobre la predestinación. "Aunque la voluntad de Dios es la suprema y primera causa de todas las cosas y Dios retiene al diablo y a todos los impíos sometidos bajo su divina voluntad, Dios, sin embargo, no puede ser llamado la causa del pecado, ni el autor del mal, ni está propenso a ningún error. Aunque el diablo y los réprobos son siervos de Dios e instrumentos para ejecutar las divinas y secretas decisiones, sin embargo, de una manera incomprensible, Dios obra de tal manera en ellos y por medio de ellos, como para no

mancharse con la depravación de ellos, y que la malicia de éstos Dios la usa en forma justa y recta, hacia un buen fin, aunque esta manera de hacerlo queda frecuentemente oculto de nosotros. "Actúan ignorante y calumniosamente aquellos que dicen que Dios resulta autor del pecado si todas las cosas acontecen por su voluntad y mandato, porque estos calumniadores no hacen diferencia entre la depravación del hombre y los escondidos designios de Dios".[62]

c. Deberíase notar que aquella gracia, la gracia con la que Dios favoreció a los hombres pasados por alto, no es la gracia común, sino su gracia especial, la gracia que regenera, la gracia que cambia en santos a los pecadores. Es un error pensar que en esta vida los réprobos estén enteramente destituidos del favor de Dios. Dios no limita la distribución de sus dones naturales por causa de su propósito de elección. Ni siquiera permite que la elección y la reprobación determinen la medida de sus bienes. El réprobo con frecuencia disfruta una mayor medida de las bendiciones naturales de la vida, que el elegido. Lo que efectivamente distingue a los réprobos de los elegidos es que estos son hechos recipientes de la gracia divina que regenera y salva.

2. Prueba de la doctrina de reprobación. La doctrina de la reprobación se deduce naturalmente de la lógica de la situación. El decreto de elección inevitablemente implica el decreto de reprobación. Si el todo sabio Dios, poseedor de infinito conocimiento se propuso eternamente salvar a algunos, entonces El, ipso facto, también se propuso no salvar a otros. Si El escogió o eligió a algunos, entonces ha rechazado por ese mismo hecho a otros. Brunner nos previene en contra de este argumento, puesto que la Biblia no enseña ni siquiera en una sola palabra, una divina predestinación para rechazamiento. Pero nos parece que la Biblia no contradice, sino justifica la lógica en cuestión. Puesto que la Biblia es ante todo una revelación de redención, no tiene tanto que decir acerca de la reprobación, como de la elección. Pero lo que dice es perfectamente suficiente, compárese Mat. 11 : 25 y 26; Rom. 9: 13, 17, 18, 21 y 22 ; 11 : 7; Judas 4; I Ped. 2 : 8.

SUPRA—E INFRALAPSARIANISMO

La doctrina de la predestinación no siempre ha sido presentada exactamente en la misma forma. Especialmente desde los días de la Reforma dos diferentes concepciones de ella,

[62] Citado por Warfield, Studies in Theology, p. 194.

emergieron gradualmente, las cuales fueron designadas durante la controversia arminiana como Infra- y Supralapsarianismo. Las diferencias ya existentes fueron definidas más agudamente y acentuadas con mayor fuerza como resultado de las disputas teológicas de aquella época. Según el Dr. Dijk los dos conceptos que estamos considerando fueron en su forma original, simples diferencias de opinión respecto al asunto de si la caída del hombre había estado incluida en el decreto divino. ¿Fue predestinado el primer pecado del hombre, el pecado que constituyó la caída, o fue simplemente objeto de la divina presciencia? En su forma original el supralapsarianismo sostuvo lo primero, y el infralapsarianismo lo segundo. En este sentido de la palabra, Calvino claramente fue supralapsariano. El desenvolvimiento posterior de la diferencia entre los dos conceptos comenzó con Beza, el sucesor de Calvino en Ginebra. En ese desarrollo el punto original de la disputa retrocede al fondo y ocupan el frente otras diferencias, algunas de las cuales se redujeron a meras diferencias de énfasis. Los infralapsarianos posteriores, como Rivet, Walacus, Mastricht, Turretin, á Mark y de Moor, todos admiten que la caída del hombre estuvo incluida en el decreto: y de los posteriores supralapsarianos como Beza, Gomarus, Pedro Mártir, Zanchius, Ursinus, Perkins, Twisse, Trigland, Voetius, Burmannus, Witsius y Conrie, al menos algunos están completamente dispuestos a admitir que en el decreto de reprobación, Dios, de alguna manera tomó en consideración el pecado. Nos ocuparemos ahora con el supra- y el infralapsarianismo en su forma más desarrollada.

EL PUNTO EXACTO DE PARTIDA

Es completamente esencial tener un concepto correcto del punto o puntos exactos de partida entre los dos.

1. Negativamente, la diferencia no se encuentra:
    a. En conceptos divergentes que se refieren al orden temporal de los decretos divinos. Se admite por unos y otros que el decreto de Dios es uno, y que en todas sus partes es igualmente eterno, tanto que es imposible atribuirle alguna sucesión a los varios elementos que en él están incluidos.
    b. En alguna diferencia esencial respecto a si la caída del hombre fue decretada, o fue meramente objeto de la divina presciencia. Este puede haber sido, como dice el Dr. Dijk, el punto original de diferencia; pero con toda seguridad, se diría de cualquiera que afirme que la caída no fue decretada, si no tan sólo prevista por Dios, que se mueve con los arminianos más bien que con las filas Reformadas. Tanto supralapsarianos como infralapsarianos

admiten que la caída está incluida en el decreto divino y que la preterición es un acto de la soberana voluntad de Dios.

c. En ninguna diferencia esencial acerca de la interrogante sobre si el decreto relativo al pecado es permisivo. Hay alguna diferencia de énfasis en cuanto al adjetivo calificativo. Los supralapsarianos (con pocas excepciones), están dispuestos a admitir que el decreto relativo al pecado es permisivo, pero se apresuran a añadir que eso no obstante, hizo segura la entrada del pecado en el mundo. Y los infralapsarianos (con pocas excepciones) admitirán que el pecado está incluido con el decreto de Dios ; pero se apresurarán a añadir que el decreto, hasta donde tiene que ver con el pecado, es permisivo más bien que positivo. Los primeros, a veces, insisten demasiado sobre el elemento positivo del decreto que se refiere al pecado, y de esta manera se exponen al cargo de que hacen a Dios el autor del pecado. Y los segundos, a veces, acentúan demasiado el carácter permisivo del decreto reduciéndolo a un simple permiso : de esta manera se exponen al cargo de arminianismo. En su conjunto, sin embargo, los supralapsarianos enérgicamente repudian toda interpretación del decreto que convierte a Dios en autor del pecado; y los infralapsarianos con mucho cuidado señalan explícitamente que el decreto permisivo de Dios con relación al pecado lo hizo completamente seguro en el futuro.

d. En ninguna diferencia esencial acerca de la interrogante sobre que si el decreto de reprobación toma en cuenta el pecado. El decreto de reprobación algunas veces se presenta como si Dios destinara algunos hombres a eterna destrucción, simplemente por un acto de su soberana voluntad, sin tomar en cuenta los pecados de ellos ; como si, semejante a un tirano, sencillamente decidiera destruir un gran número de sus criaturas racionales, únicamente para la manifestación de sus gloriosas virtudes. Pero los supralapsarianos aborrecen la idea de un Dios tiránico, y al menos algunos de ellos explícitamente afirman que, en tanto que la preterición es un acto de la soberana voluntad de Dios, el segundo elemento de la reprobación es decir, la condenación es un acto de justicia y ciertamente toma en cuenta el pecado. Esto se deduce de la suposición de que, lógicamente, la preterición precede al decreto para crear y permitir la caída, en tanto que la condenación le sigue. La lógica de esta posición puede dudarse, pero a lo menos demuestra que los supralapsarianos que la sostienen, enseñan que Dios toma en cuenta el pecado en el decreto de reprobación.

2. Positivamente, la diferencia tiene que ver con:
    a. El alcance de la predestinación. Los supralapsarianos incluyen el decreto para crear y permitir la caída del hombre en el decreto de la predestinación, en tanto que los infralapsarianos lo relacionan con el decreto de Dios en general y lo excluyen del decreto especial de predestinación. Según los primeros el hombre aparece en el decreto de predestinación no como creado y caído, sino como seguro de ser creado y de caer; en tanto que, conforme a los segundos el hombre aparece en el decreto como ya creado y caído.
    b. El orden lógico de los decretos. La cuestión es, si los decretos para crear y permitir la caída fueron medios para el decreto de redención. Los supralapsarianos razonan sobre la hipótesis de que al hacer planes la mente racional pasa de los fines a los medios en un movimiento de retroceso, de manera que lo que fue primero en designio es último en cumplimiento. De este modo llegan a la aprobación del orden siguiente :
        i. El decreto de Dios de glorificarse, y particularmente de magnificar su gracia y justicia en la salvación de algunas y en la perdición de otras de sus criaturas racionales, el cual está en la mente divina todavía como posibilidad.
        ii. El decreto para crear a aquellos que de esta manera fueron elegidos o reprobados.
        iii. El decreto para permitir que cayeran.
        iv. El decreto para justificar los elegidos, y condenar los no elegidos. Por otra parte, los infralapsarianos sugieren un orden más histórico :
        v. El decreto para crear al hombre en santidad y bienaventuranza.
        vi. El decreto para permitir la caída del hombre mediante la determinación de su propia voluntad.
        vii. El decreto de salvar un número determinado de entre este conjunto culpable.
        viii. El decreto para dejar al resto en sus pecados por la determinación de ellos mismos, y sujetarlos al justo castigo que sus pecados merecen.
    c. Extensión del número de personas predestinadas por causa del decreto de creación, y del decreto que permitió la caída. Según los supralapsarianos, Dios, aun en el decreto de creación y en el de permiso de la caída, tenía su mirada fija sobre cada uno de sus elegidos, individualmente, de tal manera que no hubo un solo momento en el decreto, en que ellos no conservaran una relación especial con Dios como sus amados. Por otra parte, los infralapsarianos, sostienen que este elemento personal no apareció en el

decreto sino hasta después del decreto de creación y del que permitió la caída. En los decretos mismos, el elegido está incluido simplemente en la masa total de la humanidad y no aparece como objeto especial del amor de Dios.

LA POSICIÓN SUPRALAPSARIANA

1. Argumentos a su favor:
    a. Apelan a todos aquellos pasajes de la Escritura que acentúan la absoluta soberanía de Dios, y más particularmente su soberanía en relación al pecado, por ejemplo, Sal 115 : 3; Prov. 16 : 4; Is. 10: 15; 45:9; jet-. 18:6; Mat. 11:25 y 26; 20: 15; Rom. 9: 17; 19:21. Se pone énfasis especial sobre la figura del alfarero, que se encuentra en más de uno de estos pasajes. Se dice que esta figura no solamente acentúa la soberanía de Dios en general, sino más especialmente su soberanía que determina la clase de vasijas que ha de fabricar. Esto significa que Pablo en Rom. 9 habla desde el punto de vista de pre creación, una idea aceptable
        i. Por el hecho de que el trabajo del alfarero, frecuentemente se usa en la Escritura como figura de la creación; y
        ii. Por el hecho de que el alfarero destina cada vasija para un uso determinado y le da la cualidad que le corresponde, lo que haría que la vasija preguntara aunque sin ningún derecho : "¿Por qué me hiciste así ?"
    b. Se llama la atención al hecho de que algunos pasajes de la Escritura sugieren que el trabajo de la naturaleza o de la creación en general fue ordenado de manera que contuviera ilustraciones del trabajo de redención. Jesús con frecuencia derivó de la naturaleza sus ilustraciones para la explicación de las cosas espirituales, y se nos dice en Mateo 13: 35 que hacía esto para que se cumplieran las palabras del profeta, "declararé cosas escondidas desde la fundación del mundo". Compárese Sal 78: 2. Se considera que significa que estaban escondidas en la naturaleza: pero que fueron sacadas a la luz en la enseñanza parabólica de Jesús. Ef. 3 : 9 también se considera como una expresión de la idea de que el designio de Dios en la creación del mundo fue encaminado para la manifestación de la sabiduría divina que se haría notoria en la obra de redención de que se ocupa el Nuevo Testamento. Pero apelar a este pasaje, nos parece muy dudoso, y eso para decir solamente lo menos posible.

c. El orden de los decretos, según lo aceptan los supralapsarianos, está considerado como el más ideal, el más lógico y el más sólido de los dos. Exhibe claramente el orden racional que existe entre el último fin y los recursos intermedios. Por eso los supralapsarianos pueden dar una contestación específica, que los infralapsarianos no pueden dar a la pregunta : ¿Por qué Dios decretó crear el mundo y permitir la caída? Le hacen plena justicia a la soberanía de Dios, y se abstienen de todo intento fútil de justificar a Dios ante los hombres, en tanto que los infralapsarianos dudan, intentan probar la justicia de los procedimientos divinos, y no obstante, al llegar al análisis final no encuentran otra explicación para el decreto que permitió la caída, que únicamente el soberano beneplácito de Dios. [63]
d. La analogía de la predestinación de los ángeles parecería favorecer la posición supralapsariana, porque solamente puede concebirse como supralapsariana. Dios decretó por razones suficientes para Él, conceder a algunos ángeles la gracia de la perseverancia y negarla a otros, uniendo con esto justamente la confirmación de los primeros a un estado de gloria y la perdición eterna de los otros. Esto significa pues, que el decreto que se refiere a la caída de los ángeles forma una parte de su predestinación. Y sería imposible al parecer, concebirlo de ninguna otra manera.

2. Objeciones a la posición supralapsariana:
   a. A pesar de sus aparentes pretensiones no soluciona el problema del pecado. Lo haría si se atreviera a decir que Dios decretó introducir el pecado en el mundo haciendo uso de su propia y directa eficiencia. Algunos supralapsarianos, es verdad, presentan el decreto como la causa eficiente del pecado ; pero a pesar de ello, no quieren que esto se interprete en forma que Dios se convierta en el autor del pecado. La mayoría de ellos no se interesa en ir más allá de la afirmación de que Dios quiere permitir el pecado. Ahora bien, esta objeción no se dirige sólo .contra el supralapsariano, como si el caso fuera distinto para el infralapsariano, puesto que ni uno, ni otro, resuelven el problema. La única diferencia es que el primero tiene más grandes pretensiones en este sentido que el segundo.
   b. Según la presentación que hacen los supralapsarianos el hombre aparece en el decreto divino, primero como creabilis et labilis (seguro de que será creado y de que caerá). Los objetos del decreto son, primero que todo, hombres, considerados como meras posibilidades, como seres no existentes.

[63] Bavinck, Geref. Dogm. II, p. 400.

Pero semejante decreto, necesariamente, sólo tiene carácter provisional, y debe ser seguido por otro decreto. Después de la elección y reprobación de estos hombres posibles, sigue el decreto de crearlos y de permitir su caída; y esto debe ser seguido por otro decreto que se refiera a estos hombres cuya creación y caída ahora ya ha sido definitivamente determinada, y este será el decreto para elegir algunos y reprobar el resto de quienes ahora aparecen en el propósito divino como hombres reales. Los supralapsarianos dicen que esta no es una objeción insuperable porque, en tanto que es verdad que, en la posición sostenida por ellos, la existencia actual de los hombres todavía -no ha sido determinada, cuando son elegidos y reprobados, existen ya en la idea divina.

c. Se dice que el supralapsarianismo hace del castigo eterno de los reprobados un objeto de la divina voluntad en el mismo sentido y en la misma manera en que lo es la salvación eterna de los elegidos; y que hace del pecado que lleva a la destrucción eterna, un medio para alcanzar ese fin, en el mismo sentido en que la redención de Cristo es un medio para la salvación. Si se siguiera por este razonamiento en forma consistente, se convertiría a Dios en el autor del pecado. Sin embargo, debe notarse que, como regla, el supralapsariano no presenta de ese modo el decreto, y explícitamente declara que tampoco puede ser interpretado como para hacer de Dios el autor del pecado. Hablará de una predestinación para la gracia de Dios en Jesucristo ; pero no de una predestinación para el pecado.

d. Una vez más se objeta que el supralapsarianismo hace que el decreto de reprobación sea tan absoluto como el decreto de elección. En otras palabras, que el supralapsarianismo considera la reprobación simplemente como un acto del beneplácito soberano de Dios, y no como un acto de la justicia punitiva. Según la representación hecha por el supralapsariano el pecado no se toma en consideración en el decreto de reprobación. Pero esto apenas puede ser correcto aunque puede ser verdad respecto de algunos supralapsarianos. En general, sin embargo, puede decirse que en tanto que consideran la preterición como un acto del beneplácito soberano de Dios acostumbran considerar el pre condenación como un acto de la justicia divina que no toma en consideración el pecado. Y el mismo infralapsariano no puede mantener la idea de que la reprobación es un acto de justicia pura y simple, contingente con el pecado del hombre. En último análisis, él también debe declarar que es un acto del beneplácito soberano de Dios si quiere evitar caer del lado arminiano.

e. Finalmente, se dice que no es posible estructurar una doctrina útil, del pacto de gracia y del Mediador, fundada sobre el esquema supralapsariano. Ambos, el pacto y el Mediador del pacto pueden concebirse únicamente como infralapsarianos. Esto se admite francamente por algunos supralapsarianos. Lógicamente, el Mediador aparece en el decreto divino, únicamente después de la entrada del pecado; y este es el único punto de vista desde el cual puede construirse el pacto de gracia. Esto, naturalmente, tiene consecuencias importantes en el ministerio de la Palabra.

LA POSICIÓN INFRALAPSARIANA.

1. Argumentos en su favor.
   a. Los infralapsarianos apelan más particularmente a los pasajes de la Escritura en los que aquellos que han sido objeto de la elección aparecen como en una condición de pecado, como estando en estrecha unión con Cristo y como objetos de la misericordia y gracia de Dios, por ejemplo, Mat. 11 : 25 y 26; Jn. 15: 19; Rom. 8 : 28 y 30; 9: 15 y 16; Ef. 1 : 4-12; II Tim. 1 : 9. Parecería que estos pasajes implican que en el pensamiento de Dios la caída del hombre precedió a la elección de algunos para salvación.
   b. El infralapsarianismo llama la atención al hecho de que en su representación, el orden de los decretos divinos es menos filosófico y más natural que en el propuesto por los supralapsarianos. Que el suyo está en armonía con el orden histórico de la ejecución de los decretos, lo cual parecería reflejar el orden seguido en el eterno consejo de Dios. Precisamente así como en la ejecución hay un orden causal, lo debe haber también en el decreto. Resulta más modesto quedarnos con este orden, precisamente porque refleja el orden histórico revelado en la Escritura y no pretende resolver el problema de la relación de Dios con el pecado. Se considera que el infralapsarianismo es menos ofensivo en su presentación del asunto y que está mucho más en armonía con los requerimientos de la vida práctica.[64]
   c. En tanto que los supralapsarianos dicen que su estructura de la doctrina de los decretos es la más lógica de las dos, los infralapsarianos dicen otro tanto acerca de la suya. Dice Dabney : "El esquema supralapsariano con la pretensión de mayor simetría, es en realidad el más ilógico de los dos".[65] Se

[64] Compárese Adwards, Works II, p. 543.

[65] Syst. and Polem. Theol. p. 233.

hace notar que el esquema supralapsariano es ilógico porque hace que el decreto de elección y preterición se refiera a seres no existentes, es decir, hombres que no existen sino como meras posibilidades, aun en la mente de Dios; los cuales no existen todavía en el decreto divino, y que por tanto no pueden contemplarse como creados, sino solamente como creables. De nuevo se dice que la estructura supralapsariana es ilógica porque necesariamente separa los dos elementos de la reprobación colocando la preterición antes, y la condenación después de la caída.

d. Finalmente, también se llama la atención al hecho de que las Iglesias Reformadas en sus símbolos oficiales siempre han adoptado la posición infralapsariana, aunque nunca han condenado el otro punto de vista, antes bien, siempre lo han tolerado. Entre los miembros del Sínodo de Dort y los de la Asamblea de Westminster hubo varios supralapsarianos que eran tenidos, en alto honor (el presidente de cada una de esas asambleas, fue un diferente supralapsariano) ; pero tanto en los Cánones de Dort como en la Confesión de Westminster, el concepto infralapsariano encontró expresión.

2. Objeciones al Infralapsarianismo. Las que siguen son las objeciones más importantes que se han levantado contra él :

   a. No da, ni pretende dar una solución al problema del pecado. Pero esto es igualmente cierto del otro punto de vista, tanto así, que en una comparación de los dos, esto no puede considerarse como una verdadera objeción, aunque algunas veces se presente. El problema de la relación de Dios con el pecado se ha comprobado como insoluble tanto por uno, como por el otro.
   b. Aunque el infralapsarianismo se profese con el plausible deseo de escudarse en contra de la posibilidad de hacer a Dios el autor del pecado, haciendo esto, siempre se está en peligro de rebasar el límite, y algunos de sus representativos han cometido este error. Son adversos a la afirmación de que Dios quiere el pecado, y la sustituyen por la proposición de que Dios lo permite. Pero entonces se levanta la interrogante acerca del significado de esta proposición. ¿Quiere decir que Dios únicamente tomó conocimiento de la entrada del pecado, sin que en ninguna manera lo obstaculizara, de modo tal que la caída fue en realidad una frustración de su plan ? En el instante en que los infralapsarianos contestan afirmativamente esta pregunta entran a filas de los arminianos. Aunque ha habido algunos que toman esta proposición, la mayoría de ellos sienten que no pueden consistentemente hacerlo, sino que deben incorporar la caída dentro del decreto divino.

Hablan del decreto referente al pecado como un decreto permisivo; pero entendiendo claramente que este decreto hizo segura la entrada del pecado en el mundo. Y si se presenta la pregunta: ¿Por qué Dios decretó permitir el pecado y de esta manera hacerlo cosa segura? Podrán solamente señalar hacia el beneplácito divino, y de esta manera colocarse en perfecto acuerdo con el supralapsarianismo.

c. La misma tendencia de proteger a Dios se revela de modo distinto y expone a uno a un peligro similar. Lo que realmente quiere el infralapsarianismo, es explicar la reprobación como un acto de la justicia de Dios. Se inclina a negar explícita o implícitamente que sea un acto de simple beneplácito de Dios. Esto verdaderamente convierte el decreto de reprobación en decreto condicional y conduce hacia el rebaño arminiano. Pero los infralapsarianos, como un todo, no quieren enseñar un decreto condicional, y expresamente se cuidan en este asunto. Algunos de ellos admiten que es un error considerar la reprobación puramente como un acto de justicia divina. Y esto está completamente correcto. El pecado no es la única causa de la reprobación más de lo que en grado alguno puede ser la fe y las buenas obras la causa de la elección, porque todos los hombres están por naturaleza muertos en pecados y transgresiones. Cuando los infralapsarianos se colocan también frente al problema de la reprobación, sólo encuentran la respuesta en el beneplácito de Dios. Su lenguaje puede sonar más tierno que el de los supralapsarianos; pero también está más expuesto a ser mal entendido, y después de toda prueba que concuerda con la misma idea.

d. La posición infralapsariana no hace justicia a la unidad del decreto divino, sino que representa las diferentes partes de él como demasiado desconectadas. Primeramente Dios decreto crear el mundo para la gloria de su nombre, lo que entre otras cosas significa que también determinó que sus criaturas racionales vivieran según la ley divina colocada profundamente en sus corazones y que alabaran a su Hacedor. Entonces decretó permitir la caída por medio de la cual el pecado entró en el mundo. Esto parece ser una frustración del plan original, o al menos una importante modificación de él, puesto que Dios ya no decreta glorificarse en la obediencia voluntaria de todas sus criaturas racionales. Al final se siguen los decretos de elección y reprobación lo que significa que solamente se ejecutó una parte del plan original.

DE LO YA DICHO PARECERÍA DEDUCIRSE QUE NO PODEMOS CONSIDERAR AL SUPRA Y AL INFRALAPSARIANISMO COMO ABSOLUTAMENTE ANTITÉTICOS.

Contemplan el mismo misterio desde diferentes puntos de vista, poniendo, uno, su atención en lo ideal o teleológico ; el otro, en lo histórico, en el orden de los decretos. Hasta cierto punto pueden y deben ir de la mano. Ambos encuentran apoyo en la Escritura. El supralapsarianismo en aquellos pasajes que acentúan la soberanía de Dios, y el infralapsarianismo en los que insisten en la misericordia y justicia de Dios, en relación con la elección y reprobación. Cada uno tiene algo en su favor: El primero que no intenta justificar a Dios, sino que simplemente reposa en la soberanía y santo beneplácito de Dios; y el segundo que es el más modesto y tierno, y se ocupa de las demandas y exigencias de la vida práctica. Los dos son necesariamente inconsistentes entre sí, el primero porque no puede considerar al pecado como un movimiento progresivo, sino que debe considerarlo como una perturbación en la creación, y habla de un decreto permisivo que hace del pecado cosa segura; pero cada uno de ellos también acentúa un elemento de la verdad. El verdadero elemento del supra-lapsarianismo se encuentra en su énfasis sobre lo siguiente: Que el decreto de Dios es una sola unidad; que Dios tuvo en vista un propósito final; que en un cierto sentido El quiso el pecado; y que la obra de creación fue inmediatamente adaptada a la actividad recreadora de Dios. Y el verdadero elemento del infralapsarianismo es, que hay una cierta diversidad en los decretos de Dios; que la creación y la caída no pueden considerarse meramente como medios para un fin; sino que tuvo independientemente, un gran significado; y que el pecado no puede considerarse como un elemento de progreso, sino que debiera considerarse como un elemento de perturbación en el mundo. En relación con el estudio de este profundo asunto sentimos que nuestro entendimiento es limitado, y nos damos cuenta de que sólo poseemos fragmentos de la verdad. Nuestros símbolos confesionales dan forma concreta a la posición infralapsariana; pero no condenan al supralapsarianismo; se sintió que este concepto no era necesariamente inconsistente con la teología Reformada. Y las resoluciones de Utrecht, adoptadas en 1908 por nuestra Iglesia Cristiana Reformada, establecen que, aunque no es permisible presentar el punto de vista del supralapsarianismo como la doctrina de las Iglesias Reformadas de los Países Bajos, así también no es permisible en lo mínimo molestar a nadie que para sí mismo abrigue ese punto de vista.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Es posible que haya en Dios la presciencia de eventos futuros que no tienen fundamento en el decreto?
2. ¿Qué resultado inevitable habrá a causa de fundar el decreto de Dios en su presciencia antes que a la inversa, es decir, fundar su presciencia en su decreto?
3. ¿Cómo difiere la doctrina de los decretos, de la del fatalismo y de la del determinismo?
4. ¿El decreto de predestinación excluye necesariamente la posibilidad de una oferta universal de salvación?
5. ¿Son o no igualmente absolutos e incondicionales los decretos de elección y de reprobación?
6. ¿Se parecen los mencionados decretos en que sean otras tantas causas de las que podamos derivar las acciones humanas como resultados?
7. ¿Cómo se relaciona la doctrina de la predestinación con la de la depravación total? ¿Y cómo con la de la expiación? ¿Y cómo con la de la perseverancia de los santos?
8. ¿Enseñan los teólogos Reformados la predestinación para el pecado?

LITERATURA PARA CONSULTAR

1. Bavinck, Geref. Dogm. II, pp. 347.425;
2. Hodge, Syst. Theol. I, pp. 535.549; II, pp. 315.321;
3. Kuyper, Dict. Dogm. De Deo III, pp. 80.258;
4. Shedd, Dogm. Theol. pp. 393.462; 237.254;
5. Vos, Geref. Dogm. I, pp. 81.170;
6. Mastricht, Godheleerdheit, I, pp. 670.757
7. Comrie en Holtius, Examen van het Ontwerp van Tolerantie Samenspra ken VI y VII; Turretin, Opera I, pp. 279.382;
8. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 211.246;
9. Miley, Syst. Theol. II, pp. 245.266;
10. Cunningham, Hist. Theol., II, pp. 416.489:
11. Wiggers, Augustinison and Pelagianism, pp.
12. Cole, Calvin's Calvinism, pp. 25.206;
13. Calvin, Institutes III, Chap. XXI-XXIV
14. Dijk, De Strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland; ibid.; Om't Eeuwig Welbehagen;
15. Fernhout, De Leer der Uitverkiezing;
16. Polman, De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn.
17. Warfield, Biblical Doctrines, pp. 3.67; ibid, Studies in Theology, pp. 117.231

18. Girardeau, Calvinism and Evangelical ibid: Arminianism, pp. 14,412; in its Theological Relations;

CAPITULO 11: LA CREACIÓN EN GENERAL

La discusión de los decretos naturalmente conduce a la consideración de la ejecución de ellos y ésta comienza con la obra de creación. La creación no sólo es primera en orden de tiempo; sino que también tiene prioridad lógica. Es el principio y base de toda revelación divina y consecuentemente es también el fundamento de toda vida ética y religiosa. La doctrina de la creación no se presenta en la Escritura como una solución filosófica del problema del mundo, antes bien, en su significado religioso y ético, como una revelación de la relación del hombre con su Dios. Insiste en el hecho de que Dios es la fuente de todas las cosas, y de que todas ellas le pertenecen y están sujetas a Él. Este conocimiento se deriva de la Escritura solamente, y se acepta por medio de la fe (Heb. 11:3), aunque los católico romanos sostienen que también puede obtenerse de la naturaleza.

LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN EN LA HISTORIA

En tanto que la filosofía griega buscó la explicación del mundo en un dualismo que envuelve la eternidad de la materia, o en un proceso de emanación que hace del mundo la manifestación externa de Dios, la Iglesia Cristiana desde muy al principio enserió la doctrina de la creación ex nihilo y como un acto libre de Dios. Esta doctrina, desde el principio, fue aceptada con singular unanimidad. Se encuentra en Justino Mártir, Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes y otros. Teófilo fue el primer padre de la Iglesia «que insistió en el hecho de que los días de la creación fueron días literales. Este parece haber sido también el concepto de Ireneo y de Tertuliano, y con toda probabilidad fue el concepto común de la Iglesia. Clemente y Orígenes imaginaban la creación como ejecutada en un sólo indivisible momento, y concebían que su descripción como la obra de varios días era únicamente un arreglo literario para describir el origen de las cosas en su orden de importancia o en su conexión lógica. La idea de una creación eterna enseriada por Orígenes, fue generalmente rechazada. Al mismo tiempo algunos de los Padres de la Iglesia expresaron la idea de que Dios siempre había sido creador, aunque el universo creado tuvo un principio en el tiempo. Durante la controversia trinitaria algunos de ellos insistieron en el hecho de que a diferencia de la generación del Hijo que fue un acto necesario del Padre, la creación del mundo fue un acto libre del Dios Trino. Agustín se ocupó del trabajo de la creación en forma más detallada que otros. Arguyó que la obra de creación estuvo eternamente en la voluntad de Dios, y que, por tanto, no produjo en El ningún cambio. No existió el tiempo antes de la creación puesto que el mundo comenzó a ser juntamente con el tiempo más bien que en el tiempo. La interrogante sobre qué hizo Dios en las múltiples edades antes de la creación se funda en un equivocado concepto de la eternidad. En tanto que la Iglesia en general parece haber sostenido que el mundo fue creado en seis días ordinarios, Agustín sugirió un concepto un tanto diferente. Defendió con energía la doctrina de la creatio ex nihilo, pero distinguió dos momentos de la creación: la producción de materia y espíritus de la nada, y la organización del mundo material. Encontró difícil decir qué clase de días eran los de Génesis, pero evidentemente se inclinó a pensar que Dios creó todas las cosas en un momento de tiempo y que la idea de días se introdujo simplemente para ayuda de la inteligencia finita. Los escolásticos debatieron mucho sobre la posibilidad de una creación eterna; algunos, como Alejandro de Hales, Buenaventura, Alberto Magno, Enrique de Ghent y la gran mayoría de escolásticos la negaron; y otros como Tomás de Aquino, Duns Escoto, Durandus, Biel y otros la afirmaron. Todavía la doctrina de la creación con el tiempo, o en el tiempo incluía los días. Erígena y Eckhart fueron la excepción enseñando que el mundo se originó por emanación. Según parece, consideraron que los días de la creación habían sido días ordinarios, aunque Anselmo sugirió que sería

necesario considerarlos diferentes de nuestros días actuales. Los reformadores se sostuvieron firmemente en la doctrina de la creación hecha de la nada mediante un acto libre de Dios, en o con el tiempo y consideraron los días de la creación como seis días civiles. Este concepto se mantuvo también, generalmente, en la literatura de la post-Reforma de los siglos XVI y XVII, aunque unos cuantos teólogos (como Maresius) hablan ocasionalmente de una continuous creation. En el siglo XVIII, sin embargo, bajo la dominante influencia del panteísmo y del materialismo, la ciencia lanzó un ataque contra la doctrina de la creación, de la Iglesia. Con la idea de evolución o desarrollo reemplazaron la del origen absoluto producido mediante un divino fiat. Se representaba frecuentemente al mundo como una manifestación necesaria del Absoluto. Su origen se hizo retroceder miles y hasta millones de años en un pasado desconocido. Pronto se encontraron los teólogos empeñados en varios intentos para armonizar la doctrina de la creación con las enseñanzas de la ciencia y de la filosofía. Algunos sugirieron que el primer capítulo del Génesis se interpretara alegórica o místicamente ; otros, que un largo período había transcurrido entre la primera creación de Gén. 1 : 1 y 2, y la segunda creación de los siguientes versículos; y todavía otros, que los días de la creación fueron, de hecho, largos períodos de tiempo.

PRUEBA ESCRITURAL DE LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN

La prueba escritural de la doctrina de la creación no se encuentra en una sola y limitada porción de la Biblia, sino en todas partes de la Palabra de Dios. No consiste en unos cuantos pasajes esparcidos, de dudosa interpretación, sino de un gran número de afirmaciones claras e inequívocas que hablan de la creación del mundo como de un hecho histórico. Tenemos, primero que todo, la extensa relación de la creación que se encuentra en los dos primeros capítulos del Génesis los cuales se discutirán en detalle cuando tratemos de la creación del universo material. Ciertamente, esos capítulos le parecen al lector sin prejuicios como una narración histórica y como constancia de un hecho histórico. Y las numerosas referencias que se cruzan, esparcidas por toda la Biblia solamente en esa luz histórica nos dejan ver la creación. Todas se refieren a ella como un hecho histórico. Los diversos pasajes en que las encontramos pueden clasificarse de la manera siguiente:

1. Pasajes que acentúan la omnipotencia de Dios en la obra de creación, Is. 40: 26 y 28; Amós 4: 13.

2. Pasajes que señalan la superioridad de Dios sobre la naturaleza considerándolo grande e infinito, Sal 90: 2; 102: 26 y 27; Hech. 17: 24.

3. Pasajes que se refieren a la sabiduría de Dios en la obra de creación, Is. 40: 12-14; Jer. 10: 12-16; Juan 1: 3.

4. Pasajes que consideran a la creación desde el punto de vista de la soberanía de Dios y de su designio en la creación, Is. 43: 7; Rom. 1: 25.

5. Pasajes que hablan de la creación como de la obra fundamental de Dios, I Cor. 11: 9; Col. 1: 16. Una de las más completas y de las más hermosas declaraciones la encontraremos en Neh. 9: 6; "Tú sólo eres Jehová; tú hiciste los cielos, y los cielos de los cielos, con todo su ejército, la tierra y todo lo que está en ella, los mares y todo lo que hay en ellos; y tú vivificas todas estas cosas, y los ejércitos de los cielos te adoran". Este pasaje es típico de otros varios, no tan extensos, que se encuentran en la Biblia y que dan importancia al hecho de que Jehová es el Creador del universo, Is. 42: 5; 45: 18; Col. 1: 16; Apoc. 4: 11; 10:6.

LA IDEA DE LA CREACIÓN

La fe de la Iglesia en la creación del mundo se expresa en el primer artículo del Credo de los Apóstoles, o Confesión de Fe Apostólica: "Creo en Dios Padre Todopoderoso, Hacedor del cielo y de la tierra". Esta es una declaración de la fe de la Iglesia, en que Dios, por medio de su todo suficiente poder, creó el universo de la nada. Las palabras "Hacedor del cielo y de la tierra" no se encontraban en la forma original del credo; sino que representan una adición posterior. Le atribuye al Padre, es decir, a la primera persona de la Trinidad, el origen de todas las cosas. Esto está en armonía con lo que nos muestra el Nuevo Testamento, que todas las cosas son por el Padre, por medio del Hijo y en el Espíritu Santo. La palabra "Hacedor" es una traducción de la palabra poieten, que se encuentra en la forma griega de la Confesión Apostólica, mientras que la forma latina tiene creatorem. Se entiende que Hacedor, evidentemente es sinónimo de "Creador". "Crear" se entendió en la Iglesia primitiva en el estricto sentido de "hacer algo de la nada". Debería notarse que la Escritura no siempre usa la palabra hebrea bará, y el término griego Ktizein en ese sentido absoluto. Usa estos términos también para denotar una creación secundaria en la cual Dios hizo uso de material que ya estaba en existencia; pero que por sí mismo no habría producido el resultado indicado, Gén. 1: 21 y 27; 5: 1; Is. 45: 7 y 12; 54: 16; Am. 4: 13; I Cor. 11: 9; Apoc. 10: 6. Los usa también para designar lo que surge a la existencia bajo la dirección providencial de Dios, Sal 104: 30; Is. 45: 7 y 8; 65: 18; T Time 4: 4. Hay otros dos términos que se usan como sinónimos de "crear", es decir "hacer" (en hebreo `asah; en griego, poiein) y "formar" (en hebreo yatsar; en griego plasso). El primero claramente se

usa en los tres sentidos ya indicados: la creación original en Gén. 2: 4; Prov. 16: 4; Hech. 17: 24; más frecuentemente de creación posterior, Gén. 1: 7, 16 y 26; 2: 22; Sal 89: 47; y de la obra de providencia en Sal 74: 17. El otro se usa en forma semejante: de la creación original, Sal 90: 2 (quizá sea el único ejemplo de este uso); de creación posterior, Gén. 2: 7 y 19; Sal 104: 26; Amós 4: 13; Zac. 12: 1; y de la obra de providencia, Deut. 32: 18; Is. 43: 1, 7 y 21; 45: 7. Todas las tres palabras se encuentran juntas en Is. 45: 7. La creación en el estricto sentido de la palabra puede definirse como aquel acto libre de Dios por medio del cual, El, según el consejo de su soberana voluntad y para su Propia gloria, en el principio produjo todo el universo visible e invisible, sin el uso de material preexistente y así le dio existencia distinta de la de Dios; pero dependiente de Él. En vista de los datos escriturales indicados arriba es completamente claro, sin embargo, que esta definición se aplica solamente a lo que generalmente se conoce como creación original, primaria o inmediata, es decir, la creación descrita en Gén. 1: 1. Pero la Biblia claramente usa la palabra "crear" también en casos en los que Dios hizo uso de materiales preexistentes, como en la creación del sol, de la luna, de las estrellas, de los animales y del hombre. De aquí que muchos teólogos añadan un elemento a la definición de la creación. Es así que Wollebius la define : "La creación es aquel acto por medio del cual Dios produjo el mundo y todo lo que hay en él, en parte de la nada, y en parte de material que por propia naturaleza era inadecuado, para la manifestación de la gloria de su poder, sabiduría y bondad". Sin embargo, ni aun así, puede la definición cubrir aquellos casos designados en la Escritura como obra creativa, en la cual, Dios, actúa por medio de causas secundarias. Sal 104: 30; Is. 45: 7 y 8; Jer. 31: 22; Am. 4: 13, y produce resultados que solamente Él puede producir. La definición dada incluye diversos elementos que demandan posterior consideración.

LA CREACIÓN ES UN ACTO DEL DIOS TRINO

La Escritura nos enseña que el Dios Trino es el autor de la creación, Gén. 1: 1; Is. 40: 12; 44: 24; 45: 12, y esto lo distingue de los ídolos. Sal 96: 5; Is. 37: 16; Jer. 10: 11 y 12. Aunque el Padre se destaca en la obra de creación, I Cor. 8: 6, ésta se reconoce también claramente como la obra del Hijo y del Espíritu Santo. La participación del Hijo en ella, está indicada en Juan 1: 3; I Cor. 8: 6; Col. 1: 15-17, y la actividad del Espíritu Santo en ella, encuentra expresión en Gén. 1: 2; Job 26: 13; 33: 4; Sal 104:30; Is. 40: 12 y 13. La segunda y la tercera personas no son poderes dependientes o meros intermediarios, sino autores independientes unidos con el Padre. La obra no se dividió entre tres personas, sino que la obra completa, aunque desde diferentes aspectos, se atribuye a cada una de las personas. Todas las cosas son inmediatamente del Padre, por medio del Hijo, y en el Espíritu Santo. En general, puede decirse que el ser es por el Padre, el pensamiento o la

idea es por el Hijo y la vida por el Espíritu Santo. Puesto que el Padre toma la iniciativa en la obra de creación, con frecuencia se le atribuye económicamente a Él.

LA CREACIÓN ES UN ACTO LIBRE DE DIOS

Algunas veces se nos muestra la creación como un acto necesario de Dios más bien que como un acto libre determinado por su soberana voluntad. Las antiguas teorías de la emanación y su moderna contraparte, las teorías panteístas, hacen naturalmente del mundo un simple momento en el proceso de la evolución divina (Spinoza, Hegel), considerando por tanto al mundo como un acto necesario de Dios. Y al decirlo así, tienen en mente no la necesidad relativa que resulta del decreto divino, sino la necesidad absoluta que se deduce de la propia naturaleza de Dios, de su omnipotencia (Orígenes) o de su amor (Rothe). Sin embargo, tal posición no es bíblica. Las únicas obras de Dios que son inherentemente necesarias, con una necesidad resultante de la mera naturaleza de Dios son las opera ad intra, las obras de las personas por separado dentro del Ser Divino: Generación, Filiación y Procesión. Afirmar que la creación es un acto necesario de Dios es afirmar también que la creación es tan eterna como aquellas obras inmanentes de Dios. Cualquiera necesidad, pues, que se les atribuya a las opera ad extra de Dios tiene que ser una necesidad condicionada por el decreto divino y de la constitución resultante de las cosas. Tiene que ser necesidad dependiente de la soberana voluntad de Dios, y por tanto no una necesidad en el sentido absoluto de la palabra. La Biblia nos enseña que Dios creó todas las cosas, según el consejo de su voluntad, Ef. 1: 11; Apoc. 4: 11; y que El es por sí mismo suficiente, y no depende de sus criaturas en ninguna manera, Job 22: 2 y 3; Hech. 17: 25.

LA CREACIÓN ES UN ACTO TEMPORAL DE DIOS

1. La enseñanza de la Escritura sobre este punto. La Biblia comienza con la muy sencilla declaración. "En el principio creó Dios los cielos y la tierra", Gén. 1: 1. Como libro que habla a toda clase de gente emplea el lenguaje ordinario de la vida diaria, y no las expresiones técnicas de la filosofía. El término hebreo bereshith (que literalmente significa, "al comenzar") es de sentido indefinido, y naturalmente da lugar a que surja la pregunta: ¿En el principio de qué? Parece que sería mejor tomar la expresión en el sentido absoluto como una indicación del principio de todas las cosas temporales y aun del tiempo mismo; pero Keil opina que se refiere al principio del trabajo de la creación. Técnicamente hablando, no es correcto asumir que el tiempo ya existía cuando Dios creó el mundo, y que El en algún punto del

tiempo ya existente y llamado "el principio" forjó el universo. El tiempo es nada más una de las formas de toda existencia creada, y por tanto no podría haber existido antes de la creación. Por esta razón Agustín pensó que sería más correcto decir que el mundo fue creado cum tempore (con el tiempo) que afirmar que fue creado in tempore (en el tiempo). El grande significado de la afirmación inicial de la Biblia descansa en su enseñanza de que el mundo tuvo un principio. La Escritura también habla de este principio en otros lugares, Mat. 19: 4 y 8; Mar. 10:6; Juan 1: 12; Heb. 1: 10. También está claramente implicado que el mundo tuvo un principio, en pasajes como Sal 90: 2, "Antes que naciesen los montes y formases la tierra y el mundo, y desde el siglo y hasta el siglo, tú eres Dios"; y Sal 102: 25, "Desde el principio tú fundaste la tierra, y los cielos son obra de tus manos".

2. Dificultades que pesan sobre esta doctrina. Antes del principio mencionado en Gén. 1: 1, debemos postular una eternidad sin principio durante la cual únicamente Dios existió. ¿Cómo debemos llenar estas edades vacías en la vida eterna de Dios? ¿Qué hizo Dios antes de la creación del mundo? Está tan lejos de lo posible pensar de Dios como un Deus otiosus (un Dios que no es activo) cuando que se concibe generalmente como actus purus (pura acción). La Escritura lo presenta siempre ocupado en trabajar, Juan 5: 17. ¿Podemos entonces decir que Dios pasó de un estado de inactividad a uno de acción? Además ¿cómo se podrá reconciliar con la inmutabilidad de Dios, la transición de un estado de inactividad a uno de acción?

3. Las soluciones sugeridas para este problema.
    a. La teoría de la eterna creación. Según algunos como Orígenes, Escoto Erígena, Rothe, Dorner y Pfleiderner, Dios ha estado creando desde toda la eternidad, de tal manera que el mundo aunque es criatura y dependiente, es precisamente tan eterno como Dios mismo. Esto ha sido sostenido tomando en cuenta la omnipotencia, la eternidad, la inmutabilidad y el amor de Dios; pero ninguno de estos atributos necesariamente implica o abarca una creación eterna. La Escritura contradice esta teoría y es además contraria a la razón, porque
        i. creación eterna es una contradicción de términos ; y
        ii. la idea de creación eterna, aplicada al presente mundo sujeto a la ley del tiempo, se basa en una identificación de tiempo y eternidad, siendo que estos dos son esencialmente diferentes.
    b. La teoría de la subjetividad del tiempo y la eternidad. Algunos filósofos especulativos, como Spinoza, Hegel y Green dicen que la diferencia entre

tiempo y eternidad es puramente subjetiva y se debe a nuestra finita posición. De aquí que quisieran llevarnos a un más alto reducto y que consideráramos las cosas sub-specie aeternitatis (desde el punto de vista de la eternidad). Lo que existe para nuestra conciencia como tiempo en desarrollo, existe para la divina conciencia únicamente como un completo y eterno todo. Pero la Escritura contradice a esta teoría, tanto como a la antecedente, Gén. 1: 1; Sal 90: 2; 102: 25; Juan 1: 3. Además, cambia realidades objetivas en formas subjetivas de conocimiento, y reduce toda la historia a una ilusión. Después de todo, el desarrollo del tiempo es una realidad; hay una sucesión en nuestra vida consciente y en la vida de la naturaleza que nos rodea. Las cosas que acontecieron ayer, no son las que están aconteciendo ahora.[66]

4. La dirección en que debe buscarse la solución. En relación con el problema que estamos considerando, el Dr. Orr, dice correctamente: "La solución debe estar en adquirir una idea adecuada de la relación que hay entre eternidad y tiempo". Añade que hasta donde puede ver, esto todavía no se ha logrado satisfactoriamente. Gran parte de la dificultad que se encuentra aquí, se debe indudablemente al hecho de que pensamos acerca de la eternidad con demasiada frecuencia como de una extensión indefinida de tiempo, como por ejemplo, cuando hablamos de las épocas de comparativa inacción de Dios antes de la creación del mundo. La eternidad de Dios no es una extensión indefinida de tiempo, sino algo esencialmente diferente, de lo que no podemos formarnos una idea. El tiene una existencia eterna, una presencia eterna. El venerable pasado y el más distante futuro están presentes en El. Actúa en todas sus obras, y por tanto también en la creación, como el Eterno, y no tenemos derecho de jalar la creación como un acto de Dios para meterla en la esfera temporal. En cierto sentido la creación puede llamarse un acto eterno; pero solamente en el sentido en que todos los actos de Dios son eternos. Todos son como actos de Dios obras hechas en la eternidad. Sin embargo, la creación no es eterna en el sentido en que lo es la generación del Hijo, porque este es un acto inmanente de Dios en el sentido absoluto de la palabra, en tanto que la creación resulta en una existencia temporal y por eso termina en el tiempo.[67] Los teólogos generalmente distinguen entre creación activa y pasiva, denotando la primera a la creación como un acto de Dios, y la segunda, su resultado. La primera no, sino la segunda está marcada por la sucesión temporal y ésta refleja el orden determinado en el decreto

[66] Compárese Orr, Christian View of God and the World, pág. 130.
[67] Bavink, Geref. Dogm. II p. 452.

de Dios. Respecto a la objeción de que una creación en tiempo implica un cambio de Dios, Wollebius hace notar que "la creación es el paso de la potencialidad a la actualidad, no del creador sino de la criatura".[68]

LA CREACIÓN COMO ACTO POR MEDIO DEL CUAL, ALGO TOMA CUERPO, DE LA NADA.

1. La doctrina de la creación es absolutamente única. Ha habido mucha especulación acerca del origen del mundo, y se han propuesto diversas teorías. Algunos declararon que el mundo es eterno, mientras que otros vieron en él el producto de un espíritu antagónico (gnósticos). Algunos mantuvieron que fue hecho de materia preexistente, a la que Dios le dio forma (Platón); otros sostuvieron que se produjo por emanación de la sustancia divina (los sirios gnósticos y Swedenborg); y todavía otros consideraron que la creación es la apariencia fenoménica del Absoluto, el fundamento escondido de todas las cosas (panteísmo). En oposición a todas estas vanas especulaciones de los hombres la doctrina de la Escritura sobresale con grandiosa sublimidad: "En el principio creó Dios los cielos y la tierra".

2. Términos escriturales usados para "crear". En el relato de la creación, como ya lo hicimos notar arriba, se usan tres verbos, es decir, bara', 'asah y yatsar, las cuales, intercambiablemente continúan usándose en las Escrituras, Gén. 1: 26 y 27. La primera palabra es la más importante, su significado original es rajar, cortar, dividir; pero además, también significa labrar, crear, y en sentido más derivativo, producir, generar y regenerar. La palabra misma no expresa la idea de producir algo, de la nada, pues hasta se le usa para hablar de las obras de la providencia, Is. 45: 7; Jer. 31:22; Amós 4: 13. Y sin embargo, tiene un carácter distintivo; siempre se le usa para hablar de producciones divinas y nunca de las humanas; nunca aparece con el acusativo de material, y por esa precisa razón sirve para acentuar la grandeza de las obras de Dios. La palabra 'asah es más general, significando hacer o fabricar, y por tanto se le usa en el sentido general de hacer, fabricar, manufacturar o labrar. La palabra yatsar tiene más característicamente el significado de labrar de materiales preexistentes y por tanto se le usa para hablar del modelado que el alfarero hace de las vasijas de barro. Las palabras usadas en el Nuevo Testamento con ktizein, Marc. 13: 19, poiein, Mat. 19 : 4; themelioun, Heb. 1 : 10, katartizein, Rom. 9 : 22,

[68] Citado por Warfield, Calvin and Calvinism, p. 294.

kataskeuazein, Heb. 3: 4, y plassein, Rom. 9: 20. Ninguna de estas palabras expresa por sí misma la idea de crear de la nada.

3. Significado de la frase "crear de la nada". La frase, "crear de la nada" no se encuentra en la Escritura. Se deriva de un pasaje de la Apócrifa, es decir, II Mac 7: 28. La expresión ex nihilo ha sido mal interpretada y también criticada. Algunos hasta consideraron a la palabra nihilum (nada) como la designación de una determinada materia de la cual `fue creado el mundo, una materia sin cualidades y sin forma. Pero esto es tan pueril que no merece la pena de una seria consideración. Otros toman la expresión "crear de la nada" para dar a entender que el mundo se formó sin una causa, y luego la critican considerándola en conflicto con lo que generalmente se tiene por verdad axiomática, ex nihilo nihil fit (de la nada, nada se hace). Pero tal crítica resulta completamente infundada. Decir que Dios creó el mundo de la nada no equivale a decir que el mundo se originó sin una causa. Dios mismo, o más específicamente, la voluntad de Dios es la causa de la existencia del mundo. Al respecto, Martensen se expresa en estas palabras. "La nada de la que Dios crea el mundo está formada por las eternas posibilidades de su voluntad, y ellas son las fuentes de lo actual en el mundo".[69] Si la frase latina "ex nihilo nihil fit" se toma con el significado de que no hay efecto sin causa, tenemos que admitir su verdad ; pero no puede considerarse como objeción válida en contra de la doctrina de una creación hecha de la nada. En cambio si se quisiese que la entendiéramos como que expresa la idea de que nada puede originarse a menos que proceda de un material previamente existente, entonces, verdaderamente no pude ser considerada como verdad evidente por sí misma. Luego, pues, es más bien una hipótesis puramente arbitraria que, como Shedd hace notar, no resulta cierta ni siquiera de los pensamientos y voliciones del hombre que son ex nihilo.[70] Pero, aun cuando la frase expresara una verdad de la experiencia común hasta donde a las obras humanas concierne, esto tampoco probaría su verdad con respecto a la obra de la todopoderosa potencia de Dios. Sin embargo, en atención al hecho de que la expresión "creación, de la nada" se presta a error, y de que con frecuencia ha sido mal entendida, es preferible que hablemos de una creación hecha sin necesidad de usar material preexistente.

4. La base bíblica para la doctrina de una creación, de la nada. Gén. 1: 1 consigna el principio de la obra de creación, y ciertamente no presenta a Dios como que hace

[69] Christian Dogmatics, p. 116.

[70] Dogm. Theol. I, 467.

salir el mundo de un material preexistente. Fue una creación hecha de la nada, creación en el estricto sentido de la palabra, y por tanto, la única parte de la obra registrada en Gén. 1, a la cual Calvino aplicaría este término. Pero aun en la parte que queda del capítulo, Dios está representado como haciendo surgir todas las cosas por la palabra de su potencia por medio de un sencillo y divino fiat. La misma verdad se enseña en pasajes como estos : Salmo 33 : 6 y 9; 148: 5. El pasaje más fuerte lo tenemos en Heb. 11 : 3, "por la fe entendemos haber sido constituido el universo por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía". La creación está presentada aquí como un hecho que podemos aprender solamente por medio de la fe. Por la fe entendemos (percibimos, no comprendemos) que el mundo fue estructurado o fabricado por la palabra de Dios, es decir, la palabra del poder de Dios, el divino fiat, de modo que las cosas que se ven, las cosas visibles de este mundo no fueron hechas de cosas que aparecen, que son visibles, y que son, cuando menos, ocasionalmente vistas. Según este pasaje el mundo ciertamente no fue hecho de alguna cosa palpable para los sentidos. Otro pasaje que en esta relación debe citarse, es Rom. 4: 17, que habla de Dios "el cual da vida a los muertos y llama las cosas que no son, como si fuesen" (lo que Moffat traduce: "que resucita los muertos y da existencia a lo que no existe"). Ciertamente el Apóstol no relaciona lo que aquí dice, con la creación del mundo, sino con la esperanza de Abraham de que tendría un hijo. Sin embargo, la descripción que aquí se da de Dios es general, y por lo mismo tiene también aplicación general. Pertenece a la naturaleza misma de Dios el ser capaz de llamar a la existencia lo que no existe, y de esa manera darle el ser.

LA CREACIÓN LE DA AL MUNDO UNA EXISTENCIA DISTINTA, AUNQUE SIEMPRE DEPENDIENTE.

1. El mundo tiene una existencia distinta. Esto significa que el mundo no es Dios; y que difiere de Dios, no solamente en grado, sino en propiedades esenciales. La doctrina de la creación implica que en tanto que Dios existe por sí mismo, es suficiente en sí mismo, infinito y eterno; el mundo es dependiente, finito y temporal. El uno jamás podrá cambiarse en el otro. Esta doctrina es una barrera absoluta en contra de la antigua idea de la emanación, como también en contra de todas las teorías panteístas. El universo no es la forma de existir de Dios, ni la apariencia fenoménica del Absoluto; y Dios no es simplemente la vida, o el alma, o la ley interna del mundo, sino que goza su propia vida eternamente completa, sobre el mundo y en absoluta independencia de él. El es Dios trascendente, glorioso en

santidad, terrible en alabanzas, que hace maravillas. Esta doctrina está apoyada por pasajes de la Escritura los cuales (1) testifican de la diferente existencia del mundo, Is. 42: 5; Hech. 17: 24; (2) hablan de la inmutabilidad de Dios. Sal 102: 27; Mal 3: 6; Sant. 1 : 17; (3) hacen comparación entre Dios y la criatura, Sal 90:2; 102:25-27; 103:15-17; Is. 2:21; 22:17; etc.; y (4) hablan del mundo como puesto en pecado, o pecador, Rom. 1: 18-32 ; I Juan 2 : 15-17, etc.

2. El mundo siempre está dependiendo de Dios. Aunque Dios concedió al mundo una existencia distinta de la divina, no se retiró del mundo después de haberlo creado, sino que permaneció en el más íntimo enlace con él. El universo no es como un reloj al que Dios le dio Cuerda y ahora lo deja que `siga sin ninguna posterior intervención divina. Esta concepción deísta de la creación no es bíblica ni científica. Dios no es sólo Dios transcendente, infinitamente exaltado sobre todas sus criaturas; El es también el Dios inmanente que está presente en cada parte de su creación y cuyo Espíritu está operando en todo el mundo. El está esencialmente, y no meramente per potentiam, presente en todas sus criaturas ; pero no en cada una de ellas está presente en la misma manera. Su inmanencia no debiera interpretarse como una ilimitada extensión a través de todos los espacios del universo, ni como una presencia partitiva, de modo que se encuentre una parte aquí y otra parte allá. Dios es Espíritu, y precisamente porque es Espíritu está presente en todas partes como un todo. Se dice que El llena los cielos y la tierra. Sal 139: 7-10; Jer. 23: 24, que constituye la esfera en la que vivimos y nos movemos y somos, Hech. 17: 28; que renueva la faz de la tierra por medio de su Espíritu, Sal 104: 30; que habita en aquellos que tienen un corazón quebrantado, Sal 51: 11; Is. 57: 15, y en la Iglesia como su templo, I Cor. 3 : 16; 6: 19; Ef. 2: 22. Tanto la trascendencia como la inmanencia encuentran expresión en un sencillo pasaje de la Escritura, es decir, Ef. 4: 6, en donde el Apóstol dice que tenemos "un Dios y Padre de todos, el cual es sobre todos, y por todos, y en todos". La doctrina de la inmanencia divina ha sido estirada, en gran parte de la teología moderna, hasta el límite del panteísmo. El mundo y especialmente el hombre, fueron considerados como las manifestaciones fenoménicas de Dios. Actualmente hay una fuerte reacción contra esta posición en la llamada "teología de crisis". A veces se piensa que esta teología ton su énfasis sobre "la infinita diferencia cualitativa" entre tiempo y eternidad, sobre Dios como el "completamente otro" y el Dios escondido, y sobre la, distancia entre Dios y el hombre, excluye, naturalmente, la inmanencia de Nos. Brunner, sin embargo, nos asegura que no es así. Dice: "Muchas cosas sin sentido se han dicho acerca de la 'teología bartiana' como que tiene percepción solamente para la trascendencia de

Dios y no para su inmanencia corno si también nosotros no nos diéramos cuenta de que Dios el Creador tiene todas las cosas con su poder, que El puso el sello de su divinidad sobre el mundo, y creó al hombre a su imagen".[71] Y Barth dice : "Dios mismo estaría muerto si moviera su mundo solamente desde lejos, si él fuera 'una cosa en sí mismo' y no el Uno en todo, el Creador de todas las cosas visibles, el principio y el fin".[72] Estos hombres se oponen a la moderna concepción panteísta de la inmanencia divina, y también a la idea de que, en virtud de esta inmanencia el mundo es una luminosa revelación de Dios.

LA ÚLTIMA FINALIDAD DE DIOS EN LA CREACIÓN.

HA SIDO DEBATIDA, frecuentemente, la pregunta acerca de la última finalidad de Dios en la obra de creación. En el transcurso de la historia, la pregunta ha recibido, especialmente, una respuesta doble.

1. La felicidad del hombre o de la humanidad. Algunos de los primeros filósofos como Platón, Filo y Séneca, afirmaban que la bondad de Dios lo impulsó a crear el mundo. Deseaba comunicarse con sus criaturas; la felicidad de éstas eran el último fin que contemplaba. Aunque algunos teólogos cristianos repicaron con esta idea, se hizo especialmente prominente por medio del humanismo de la época de la Reforma, y del Racionalismo del Siglo XVIII. Con frecuencia se presentaba esta idea de una manera muy superficial. La manera mejor de presentarla diciendo que Dios no habría querido hacerse El mismo el fin último de la creación porque El se basta a sí mismo y nada podría necesitar, y si El no quería hacerse el fin último de la creación entonces ese fin último sólo puede encontrarse en la criatura, especialmente en el hombre y finalmente en la suprema felicidad de éste. El concepto teológico por medio del cual se hace del bienestar o felicidad del hombre o de la humanidad el último fin de la creación fue característico del pensamiento de hombres de tanta influencia como Kant, Schleiermacher y Ritschl, aunque no todos ellos lo presentaron de la misma manera. Pero esta teoría no satisface por varias razones
    a. Aunque, indudablemente, Dios revela su bondad en la creación, no es correcto decir que su bondad y su amor no podrían expresarse si no hubiera mundo. Las relaciones personales internas del Dios Trino proporcionaron todo lo que era necesario para una vida de amor, plena y eterna.

---

[71] The Word and the World, p. 7.

[72] The Word of God and the Word of Man, p. 291.

b. Debiera parecer de evidencia axiomática que Dios no existe por causa del hombre, sino el hombre por causa de Dios. Solamente Dios es Creador y el Bien Supremo, en tanto que el hombre es criatura, la cual, por esa misma razón no puede ser el fin último de la creación. Los fines temporales encuentran su finalidad en lo eterno, lo humano en lo divino, y no viceversa. La teoría no se acomoda a los hechos. Es imposible subordinar a este fin todo lo que hay en la creación y explicarlo todo en relación con la felicidad humana. Esto resulta perfectamente evidente cuando se consideran todos los sufrimientos que hay en el mundo.

2. La gloria declarativa de Dios. La Iglesia de Jesucristo encontró el verdadero fin de la creación no en algo que se encuentre fuera de Dios, sino en Dios mismo y más particularmente en la manifestación externa de la inherente excelencia divina. Esto no quiere decir que el fin último de Dios sea recibir gloria de otros. El que recibe gloria por medio de la alabanza de sus criaturas morales, es un fin incluido en el fin último; pero no puede ser por sí mismo el fin último. Dios no creó, primero que todo, para recibir gloria, sino para que su gloria sea prominente y manifiesta. Las gloriosas perfecciones de Dios están expuestas en toda su creación y esta manifestación no tiende a una vacua exposición, una mera exhibición para ser admirada de las criaturas, sino que también se propone el bienestar de ellas y su perfecta felicidad. Además se propone afirmar sus corazones con las alabanzas del Creador y hacer que brote de sus almas la expresión de su gratitud, amor y adoración. La suprema finalidad de Dios en la creación, y por tanto, la manifestación de su gloria, incluye como fines subordinados la felicidad y salvación de sus criaturas, recibiendo El la alabanza de sus corazones agradecidos y reverentes. Esta doctrina se apoya en las siguientes consideraciones:
   a. Tiene su base en el testimonio de la Escritura, Is. 43: 7; 60: 21; 61: 3; Ezeq. 36: 21 y 22; 39: 7; Luc. 2: 14; Rom. 9: 17; 11: 36; I Cor. 15: 28; Ef. 1: 5, 6, 9, 12, 14; 3: 9 y 10; Col. 1: 16.
   b. El Dios infinito difícilmente escogería para la creación otra finalidad que no fuera la más alta, y ésta no la podría hallar sino en El mismo. Si naciones enteras comparadas con El no son sino como gota que cae del cubo y como el polvillo de la balanza, entonces, con toda seguridad su gloria que lo declara es intrínsecamente de mucho más grande valor que el bien de sus criaturas. Is. 40: 15 y 16.
   c. La gloria de Dios es la única finalidad consistente con su independencia y soberanía. Todos dependen de quien o de lo que consideran como su fin

último. Si Dios elige alguna cosa de la criatura como su fin último, tendría que depender, hasta ese límite, de la criatura.

d. Ningún otro fin sería suficientemente completo para ser la verdadera finalidad de los planes de Dios y de sus obras en la creación. Este tiene la ventaja de abarcar subordinadamente otras diversas finalidades.
e. Es la única finalidad que se alcanza real y perfectamente en el universo. No podemos imaginar que un Dios sabio y omnipotente hubiera de escoger un fin destinado a fracasar en todo o en parte, Job 23: 13. Hasta hoy muchas de sus criaturas nunca alcanzan la perfecta felicidad.

3. Objeciones a la doctrina de que la gloria de Dios es la finalidad de la creación. Las más importantes son las siguientes:
   a. Convierte en egoísta el plan del universo. Pero deberíamos distinguir entre el egoísmo y la consideración propia o el amor propio cuando son razonables. El primero es un indebido o exclusivo cuidado por la comodidad o el placer de uno mismo, sin tomar en cuenta la felicidad o los derechos de los otros. La segunda se refiere al cuidado debido a la felicidad y al bienestar propio, cuando resultan perfectamente compatibles con la justicia, la generosidad y la benevolencia hacia los demás. En tanto que Dios procura la expresión misma de la gloria de su nombre, no descuida el bienestar ni el supremo bien de otros, antes los promueve. Además, esta objeción desplaza al Dios infinito hasta el nivel de lo finito, y hasta a ras del hombre pecador, y lo juzga con medidas humanas, lo que resulta enteramente injustificado. Dios no tiene igual, y ninguno puede pretender tener derechos contra Dios. El, al hacer que su gloria declarativa sea la finalidad de la creación, ha escogido el fin más alto; pero cuando el hombre se hace la finalidad de todas sus obras no está escogiendo el fin más elevado. Se elevaría al nivel más alto si escogiera el bienestar de la humanidad y la gloria de Dios como la finalidad de su vida. Por último, esta objeción, está hecha, ante todo, atendiendo al hecho de que el mundo está lleno de sufrimiento y de que algunas de las criaturas racionales de Dios están condenadas a eterna destrucción, pero esto no se debe a la obra creativa de Dios ; sino al pecado del hombre que frustró la obra de Dios en la creación. El hecho de que el hombre sufra las consecuencias del pecado y de la rebelión no autoriza a nadie para acusar a Dios de egoísmo. Podríamos acusar de la misma manera al gobierno porque sostiene su dignidad y la majestad de la ley en contra de los obstinados transgresores.

b. Es contraria a la propia suficiencia de Dios y a su independencia. Al procurar Dios su honor de esa manera, demuestra que necesita de la criatura. El mundo ha sido creado para glorificar a Dios, es decir, para añadir algo a su gloria. Evidentemente, pues, su perfección está escasa en algunos aspectos, y la obra de creación satisface esa falta y contribuye a la perfección divina. Pero tal razonamiento no es correcto. El hecho de que Dios creó el mundo para su propia gloria no significa que necesita del mundo. No se opina universalmente entre los hombres que el trabajo que no ejecutan para otros sea necesario para suplir una necesidad. Podría sostenerse lo anterior en el caso del trabajador común que trabaja para ganarse el pan diario; pero apenas sería verdad respecto del artista que sigue los impulsos espontáneos de su genio. De la misma manera, hay un beneplácito en Dios, muy por arriba de toda necesidad y urgencia, que da cuerpo artísticamente a todos sus pensamientos en la creación y encuentra delicia en ellos. Además, no es verdad que cuando Dios hace de su gloria declarativa la finalidad última de la creación El tienda fundamentalmente a recibir algo. El supremo fin que procura no es recibir gloria; sino manifestar su gloria inherente, en las obras de sus manos. Es verdad que al hacer esto también hará que los cielos declaren su gloria y el firmamento demuestre la obra de sus manos, que las aves del cielo y las bestias del campo le magnifiquen, y que los hijos de los hombres canten sus alabanzas. Pero glorificando al Creador las criaturas nada añaden a la perfección de su ser; sino que únicamente reconocen su grandeza y le atribuyen la gloria que a Él es debida.

TEORÍAS DIVERGENTES RESPECTO AL ORIGEN DEL MUNDO.

La doctrina bíblica no es la única idea respecto al origen del mundo. Se han sugerido tres teorías alternativas que en este punto merecen breve consideración.

LA TEORÍA DUALISTA

El dualismo no siempre se presenta en la misma forma; pero en su forma más usual afirma como realidad dos principios que tienen existencia propia, Dios y la materia, diferentes el uno del otro y tan eterno uno como el otro. La materia original, sin embargo, se considera nada más como una sustancia imperfecta y negativa (a la que a veces se le considera como

el mal) que está subordinada a Dios y se le hace instrumento de la voluntad divina (Platón, Aristóteles, los gnósticos y los maniqueos). Según esta teoría Dios no es el Creador, sino solamente el diseñador y arquitecto del mundo. Este concepto es objetable por diferentes razones.

1. Es errónea su idea fundamental de que debió haber habido alguna sustancia de la que el mundo fue creado puesto que ex nihilo nihil fit. Esta máxima es verdadera únicamente como expresión de la idea de que ningún evento tiene lugar sin una causa, y es falsa si con ella se quiere afirmar que nada jamás puede hacerse a menos que se haga con material preexistente. La doctrina de la creación no considera la causa como innecesaria; sino que encuentra en la soberana voluntad de Dios la causa todo suficiente del mundo.

2. Su representación de la materia como eterna es fundamentalmente falsa. Si la materia es eterna, debe ser infinita, porque no puede ser infinita en un sentido (duración) y finita en otros aspectos. Pero sería imposible que dos infinitos o absolutos, existieran uno al lado del otro. El absoluto y el relativo pueden existir simultáneamente; pero no puede haber sido solamente un ser absoluto y con existencia propia. Carece de toda filosofía postular dos sustancias eternas cuando una sola causa que existe por sí misma resulta perfectamente adecuada para dar razón de todos los hechos. Por esa razón la filosofía no descansa satisfecha con una explicación dualista del mundo, antes bien procura dar una explicación monista del universo.

3. Si la teoría asume—como lo hace en algunas de sus formas—la existencia de un principio eterno del mal, no existe absolutamente ninguna garantía de que el bien triunfará sobre el mal. Parecería que lo que es eternamente necesario está seguro de sostenerse y jamás declinar.

LA TEORÍA DE LA EMANACIÓN EN VARIAS FORMAS

Esta teoría afirma que el mundo es una necesaria emanación del Ser Divino. De acuerdo con ella Dios y el mundo son esencialmente uno, siendo el segundo la manifestación fenoménica del primero. La idea de emanación es característica de todas las teorías panteístas, aunque no siempre la presentan en la misma forma. Aquí, de nuevo, debemos registrar algunas objeciones.

1. Este concepto del origen del mundo tácitamente niega la infinidad y la trascendencia de Dios aplicándole el principio de evolución, de crecimiento y progreso, el cual caracteriza solamente lo finito y lo imperfecto, e identifica a Dios con el mundo. De esta manera todos los objetos visibles se convierten solamente en manifestaciones transitorias de una esencia que existe por sí misma, inconsciente e impersonal, a la que se debe llamar Dios, naturaleza, o el Absoluto.

2. Despoja a Dios de su soberanía al privarle de su poder de propia determinación en relación con el mundo. Dios queda reducido a un mero fondo oculto del cual necesariamente emanan las criaturas, y el cual determina el movimiento de ellas por medio de una inflexible necesidad de la naturaleza. Al mismo tiempo esta teoría quita a todas las criaturas racionales su relativa independencia o su libertad y su carácter moral.

3. También compromete la santidad de Dios en un asunto muy serio. Hace responsable a Dios de todo lo que acontece en el mundo, tanto lo malo como lo bueno. Esta es, por consiguiente, una consecuencia muy grave de esta teoría, consecuencia de la que los panteístas nunca han podido escapar.

LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN

Algunas veces se habla de la teoría de la evolución como si pudiera ser un sustituto de la doctrina de la creación. Sin embargo, esto es manifiestamente un error. Con toda seguridad no puede ser un sustituto de la creación en el sentido de un origen absoluto, puesto que presupone algo que evoluciona, y esto, en última instancia, tendrá que ser o eterno o creado, de manera que, después de todo, el evolucionista tiene que escoger entre la teoría de la eternidad de la materia y la doctrina de la creación. En el mejor de los casos, se le consideraría útil como sustituto de lo que se llama creación secundaria, por medio de la cual, a la materia ya existente se le da una forma definitiva.

1. Algunos evolucionistas, como, por ejemplo, Haekel, creen en la eternidad de la materia, y atribuyen el origen de la vida a la generación espontánea. Pero la creencia en la eternidad de la materia, es no sólo decididamente anticristiana y hasta atea, sino que, generalmente, también está desacreditada. La idea de que la materia, contiene energía como su universal e inseparable propiedad, y que ésta es suficiente del todo para la explicación del mundo, encuentra ya muy poca aceptación en los círculos científicos. Se siente que un universo material, compuesto de partes finitas

(átomos, electrones, etc.). No puede por sí mismo ser infinito; y que todo aquello que está sujeto a un constante cambio no puede ser eterno. Además, se ha venido haciendo cada vez más claro, que la materia ciega, o la energía no pueden ser el origen de la vida y de la personalidad, ni de la inteligencia y el libre albedrío. Y la idea de la generación espontánea es una pura hipótesis no sólo sin comprobación sino también prácticamente gastada. La ley general de la naturaleza parece que es: "omne vivum e vivo" o "ex vivo".

2. Otros evolucionistas abogan por lo que llaman evolución teísta. Esta postula la existencia de Dios a espaldas del universo, en el cual Dios trabaja, siguiendo por regla las inalterables leyes de la naturaleza, y por medio de fuerzas físicas únicamente, pero en algunos casos por medio de directa y milagrosa intervención, por ejemplo, en el caso del comienzo absoluto, el principio de la vida y el principio de la existencia racional y moral. A esta opinión con frecuencia se le ha llamado sarcásticamente "teoría sustituto". En verdad se parece a la niña asustada que invoca a Dios a intervalos periódicos para que auxilie a la naturaleza a fin de que ésta salve los abismos que la niña ve abrirse a sus pies. No es ni la doctrina bíblica de la creación, ni una teoría de la evolución consistente, porque la evolución se define como "una serie de cambios gradualmente progresivos efectuados por medio de fuerzas residentes" (Le Conte). De hecho, evolución teísta, es una contradicción de términos. Es tan destructiva de la doctrina bíblica de la creación, como es la evolución naturalista, y haciendo que intervenga la actividad creativa de Dios una y otra vez, nulifica también la hipótesis evolucionista. Además de estos dos conceptos también debemos mencionar la evolución creativa de Bergson y la evolución emergente de C. Lloyd Morgan. La primera es panteísta vitalista, teoría que envuelve la negación de la personalidad de Dios, y la última llega finalmente a la conclusión de que no puede explicar sus llamadas emergencias sin afirmar parcialmente un último factor que debe llamarse "Dios".

CAPITULO 12: LA CREACIÓN DEL MUNDO ESPIRITUAL

LA DOCTRINA DE LOS ÁNGELES EN LA HISTORIA

Desde los meros principios de la era cristiana se encuentran evidencias claras de la creencia en la existencia de los ángeles. Unos eran reconocidos como buenos y otros como malos.

Los primeros eran tenidos en alta estima como seres personales de un orden elevado; dotado de libertad moral; empleados en el gozoso servicio de Dios y ocupados por El para ministrar al bienestar de los hombres. Según algunos de los primitivos Padres de la Iglesia tenían cuerpos delicadamente etéreos. La convicción general era que los ángeles fueron creados buenos; pero que algunos abusaron de su libertad y cayeron apartándose de Dios. Satanás, que originalmente fue un ángel de rango eminente, era considerado como el jefe de ellos. La causa de su caída fue el orgullo y la pecaminosa ambición; en tanto que la caída de sus subordinados se atribuía a la lujuria con que se sintieron atraídos por las hijas de los hombres. Este concepto se fundaba en la interpretación que comúnmente se daba entonces a Gen 6: 2. Al lado de la idea general de que los ángeles buenos ministraban a las necesidades y al bienestar de los creyentes, algunos acariciaban la noción específica de que los ángeles servían como guardianes para personas e iglesias individuales. Las calamidades de varias clases, como enfermedades, accidentes y pérdidas, se atribuían frecuentemente a la perniciosa influencia de los malos espíritus. La idea de una jerarquía angélica ya había hecho su aparición (Demente de Alejandría), pero no se consideraba correcto adorar a ninguno de los ángeles.

A medida que el tiempo pasaba seguía considerándose a los ángeles como espíritus bienaventurados, superiores a los hombres en conocimiento, y libres de los impedimentos de los toscos cuerpos materiales. Aunque algunos todavía les atribuían finos cuerpos etéreos se hacía cada vez más grande la incertidumbre acerca de que poseyeran tales cuerpos. Aquellos que todavía se aferraban a la idea de que fueran corpóreos, lo hacían, según parece, para sostener la verdad de que los ángeles estaban sujetos a limitaciones espaciales. Dionisio el Areopagita dividía los ángeles en tres clases: La primera consistía de Tronos, Querubines y Serafines; la segunda de Poderes, Dominios y Potestades; y la tercera, de Principados, Arcángeles y ángeles. La primera clase se representaba gozando de la más estrecha comunicación con Dios; la segunda, como iluminada por la primera; y la tercera como iluminada por la segunda. Esta clasificación fue adoptada por varios escritores posteriores. Agustín insistía en el hecho de que los ángeles buenos habían sido recompensados por su obediencia, con el don de la perseverancia, la cual llevaba consigo la seguridad de que jamás caerían. El orgullo todavía se consideraba como la causa de la caída de Satanás ; pero la idea de que el resto de los ángeles cayó como resultado de su lujuria por las hijas de los hombres, aunque todavía era sostenida por algunos, iba desapareciendo, gradualmente, bajo la influencia de una mejor exégesis de Gen 6: 2. Una influencia benéfica se atribuía a los ángeles que no habían caído, mientras que a los caídos se les consideraba como corruptores de los corazones humanos, que los estimulaban a la herejía y que engendraban dolencias y calamidades. Las tendencias politeístas de muchos de los

convertidos al cristianismo fomentaron-la inclinación de adorar a los ángeles. Tal adoración fue formalmente condenada por un concilio que se reunió en Laodicea en el siglo IV.

Durante la Edad Media quedaban todavía algunos que se inclinaban a aceptar que los ángeles tenían cuerpos etéreos; pero la opinión predominante los consideraba incorpóreos. Las apariciones angélicas se explicaban dando por hecho que en tales casos los ángeles adoptaban formas corporales, temporalmente, para entregar las revelaciones que se les encomendaban. Entre los escolásticos se presentó una variedad de puntos para debate. En cuanto al tiempo de la creación de los ángeles la opinión dominante era que fueron creados al mismo tiempo que el universo material. En tanto que algunos sostenían que los ángeles fueron creados en estado de gracia, la opinión más común era que habían sido creados en un estado de perfección natural. Había muy poca diferencia de opinión en cuanto a la pregunta de que si se puede decir que los ángeles ocupan un lugar en el espacio. La respuesta que se acostumbra dar a esta pregunta era afirmativa, aunque se indicaba que su presencia en el espacio no es circunscriptiva sino definitiva, puesto que solamente los cuerpos pueden estar en el espacio circunscriptivamente. Mientras todos los escolásticos convenían en que el conocimiento de los ángeles es limitado, los tomistas y los escotistas diferían considerablemente respecto a la naturaleza de este conocimiento. Todos admitían que los ángeles recibían conocimiento infuso al tiempo de su creación; pero Tomás de Aquino negaba, y Duns Escoto afirmaba que los ángeles bien podrían adquirir nuevos conocimientos por medio de su propia actividad intelectual. El primero sostenía que el conocimiento de los ángeles es puramente intuitivo; pero el último aseguraba que también podía ser discursivo. La existencia de los ángeles de la guarda encontró muy grande aceptación durante la Edad Media.

El período de la Reforma no trajo nada nuevo respecto a la doctrina de los ángeles. Tanto Lutero como Calvino tuvieron un vívido concepto de su ministerio y particularmente de la presencia y poder de Satanás. Calvino afirmaba el hecho de que Satán está bajo el control divino y que aunque algunas veces es el instrumento de Dios, sólo puede trabajar dentro de límites prescritos. Generalmente, los teólogos protestantes consideraban a los ángeles como seres espirituales puros, aunque Zanchius y Grotius se refieren todavía a ellos considerándolos con sus cuerpos etéreos. En cuanto al trabajo de los ángeles buenos la opinión general era que su tarea especial es servir a los herederos de la salvación. No había, sin embargo, un acuerdo general respecto a la existencia de los ángeles guardianes. Algunos apoyaban este concepto; otros se oponían a él, y todavía otros rehusaban pronunciarse en favor o en contra. Nuestra confesión Belga dice en su artículo XII, que trata de la creación: "Dios también creó a los ángeles buenos para que fueran sus mensajeros y sirvieran a sus elegidos; algunos de estos ángeles buenos cayeron de su

excelencia en la que Dios los creó yendo a la eterna perdición; y los otros, por la gracia de Dios, han permanecido firmes y continúan en su primitivo estado. Los demonios y los malos espíritus son tan depravados que se han hecho enemigos de Dios y de toda cosa buena y lo son con toda la fuerza de su poder, como asesinos que conspiran para ruina de la Iglesia y de cada uno de sus miembros, para que por medio de sus malvados estratagemas la destruyan del todo; y por tanto debido a su propia iniquidad están condenados a eterna perdición, y diariamente esperan sus horribles tormentos".

Hasta el tiempo presente el católico romano, generalmente, consideran a los ángeles como espíritus puros en tanto que algunos protestantes, como Emmons, Ebrard, Kurtz, Delitzsch, y otros, aun les adjudican cierta clase especial de cuerpos. Pero todavía la gran mayoría de protestantes adoptan la opinión contraria, Swedemborg sostiene que los ángeles fueron originalmente hombres y que existen en forma corporal. La posición que ocupan en el mundo angelical depende de su vida en este mundo. Los racionalistas del siglo XVIII negaban audazmente la existencia de los ángeles y explicaban lo que la Biblia enseña acerca de ellos como una forma de adaptación. Algunos teólogos modernos y anchos consideran digna de conservar la idea fundamental expresada en la doctrina de los ángeles. Encuentran en ella una representación simbólica del cuidado protector y de la ayuda de Dios.

LA EXISTENCIA DE LOS ÁNGELES

Todas las religiones, reconocen la existencia de un mundo espiritual. Sus mitologías hablan de dioses, semidioses, espíritus, demonios, genios, héroes, etc. Entre los persas, especialmente, fue donde la doctrina de los ángeles se desarrolló y muchos eruditos críticos aseguran que los judíos derivaron su angelología, de los persas; pero esta teoría no está probada, y para decir lo menos posible acerca de ella, es muy dudosa. No puede ciertamente armonizarse con la palabra de Dios, en la que los ángeles aparecen desde el mero principio. Además, algunos grandes eruditos que han estudiado el asunto en forma especial, llegaron a la conclusión de que la angelología persa se derivó de la que estaba en boga entre los hebreos. La Iglesia cristiana siempre ha creído en la existencia de los ángeles ; pero en la moderna teología ancha esta creencia ha sido desechada, aunque todavía considera la teoría angélica como útil, puesto que imprime sobre nosotros "el poder viviente de Dios en la historia de la redención, su providencia especialísima para su pueblo y especialmente para los `pequeños'"[73] Aunque hombres de la talla de Lebnitz, Wolff, Kant y Schleiermacher, admitieron la posibilidad de la existencia de un mundo angelical, y

[73] Foster, Christianity in Its Modem Expression, p. 114.

algunos de ellos hasta trataron de probarlo mediante argumentación racional, es del todo evidente que la filosofía no puede probar ni desaprobar la existencia de los ángeles. Por lo mismo, dejándola, nos volvemos a la Escritura, la cual no hace un intento deliberado de probar la existencia de les ángeles, sino que la a mite por completo, y en sus libros históricos repetidamente nos presenta a los ángeles en acción. Ninguno de los que se inclinan ante la autoridad de la palabra de Dios puede dudar de la existencia de los ángeles.

LA NATURALEZA DE LOS ÁNGELES

Bajo este título hay varios puntos que considerar.

A DIFERENCIA DE DIOS, LOS ÁNGELES SON SERES CREADOS.

La creación de los ángeles ha sido negada en algunas ocasiones. Pero está claramente enseriada en las Escrituras. No es cierto que aquellos pasajes que hablan de la creación del ejército del cielo (Gen 2: 1; Sal 33: 6; Neh. 9: 6) se refieran a la creación de los ángeles más bien que a la creación del ejército de estrellas; pero el Sal 148: 7, 5, y Col. 1: 16 sí hablan claramente de la creación de los ángeles (compárese I Reyes 22:19; Sal 103:20, 21). El tiempo de su creación no puede fijarse con exactitud. La opinión de algunos basada en Job 38: 7 de que fueron creados antes de todas las demás cosas, realmente no encuentra apoyo en la Escritura. Hasta donde sabemos, ninguna obra creativa precedió a la creación de los cielos y de la tierra. El pasaje de Job 38: 7 enseña, realmente, en forma poética que los ángeles estuvieron presentes en la fundación del mundo, así como también las estrellas ; pero no que ellos existieron antes de la primitiva creación de los cielos y de la tierra. La idea de que la creación de los cielos se hizo totalmente en el primer día y que la creación de los ángeles fue simplemente una parte del trabajo de ese día, es también una hipótesis sin base, aunque el hecho de que la declaración de Gen 1: 2 se aplica nada más a la tierra parecería favorecerla. Posiblemente la creación de los cielos no se completó en un solo momento como tampoco la de la tierra. La única afirmación segura parece ser la de que fueron creados antes del séptimo día. Esto es, cuando menos, lo que se deduce de pasajes como Gen 2: 1; Ex 20: 11; Job 38: 7; Neh. 9: 4.

SON SERES ESPIRITUALES E INCORPÓREOS

Esto ha sido siempre disputado. Los judíos y muchos de los primitivos padres de la Iglesia les adjudicaron cuerpos aéreos o de fuego; pero la Iglesia de la Edad Media llegó a la

conclusión de que son seres espirituales puros. Sin embargo, aun después de eso, algunos teólogos católico romanos, y hasta luteranos y reformados les atribuyeron cierta corporeidad, más sutil y pura. Consideraron la idea de una naturaleza puramente espiritual e incorpórea como metafísicamente inconcebible y también como incompatible con la concepción de una criatura. También apelaron al hecho de que los ángeles están sujetos a limitaciones espaciales, se mueven de un lugar a otro, y algunas veces fueron vistos por los hombres. Pero todos estos argumentos están más que contrabalanceados por las afirmaciones explícitas de la Escritura en el sentido de que los ángeles son pneúmata. (Espíritus) Mat. 8: 16; 12: 45; Luc. 7: 21; 8: 2; 11: 26; Hech. 19: 12; Ef. 6: 12; Heb. 1: 14. No tienen carne ni hueso, Luc. 24: 39, no se casan, Mat. 22: 30, pueden estar presentes en gran número dentro de un espacio muy limitado Luc. 8: 30, y son invisibles, Col. 1:16. Pasajes como Sal 104: 4 (compárese Heb. 1: 7); Mat. 22: 30; y I Cor. 11: 10, no prueban la corporeidad de los ángeles. Tampoco se prueba por las descripciones simbólicas de ángeles en la profecía de Ezequiel y en el libro de Apocalipsis, ni por sus apariciones en formas corporales, aunque es difícil decir si los cuerpos que tomaron en ciertas ocasiones fueron reales o solamente aparentes. Es claro, sin embargo, que son criaturas, y por tanto finitas y limitadas, aunque guarden una relación más libre, en cuanto al tiempo y el espacio, que los hombres. No podemos adjudicarles un ubi repletivum, ni un ubi circuscriptivum, sino solamente un ubi definitivum. No pueden estar simultáneamente en dos o más lugares.

SON SERES RACIONALES, MORALES E INMORTALES

Esto significa que son seres personales, dotados de inteligencia y voluntad. El hecho de que son seres inteligentes se deduciría de inmediato del hecho de que son espíritus. Pero también está enseñado explícitamente en la Escritura, II Sam. 14: 20; Mat. 24: 36; Ef. 3: 10; I Pedro 1: 12, II Pedro 2: 11. Aunque no son omniscientes, son superiores a los hombres en conocimiento Mat. 24: 36. Además poseen naturaleza moral y, por tanto, se encuentran bajo obligación moral; son recompensados por la obediencia y castigados por la desobediencia. La Biblia habla de los ángeles que permanecieron leales como "ángeles santos", Mat. 25: 31; Marc. 8: 38; Luc. 9: 26; Hech. 10: 22; Apoc. 14: 10, y describe a los que cayeron, como mentirosos y pecadores, Jn. 8: 44, I Jn. 3: 8-10. Los ángeles buenos también son inmortales en el sentido de que no están sujetos a la muerte. Refiriéndose a esto se dice que los santos en el cielo son como ellos, Luc. 20: 35, 36. Además de todo esto, se les adjudica gran poder, forman el ejército de Dios, un ejército de héroes poderosos, siempre listos para ejecutar las órdenes del Señor, Sal 103 : 20; Col. 1: 16; Ef. 1 : 21; 3 : 10; Heb. 1: 14; y los ángeles malos forman el ejército de Satanás inclinados a destruir el trabajo del Señor, Luc. 11: 21; II Tes. 2: 9; I Pedro 5: 8.

SON PARCIALMENTE BUENOS Y PARCIALMENTE MALOS

La Biblia proporciona muy poca información respecto al estado original de los ángeles. Leemos, sin embargo, que al terminar Dios su trabajo creativo, vio todo lo que había hecho y h aquí que era muy bueno. Además, Jn. 8: 44; II Pedro 2: 4 y Judas 6 pre ponen una buena condición original de todos los ángeles. Los ángeles buenos se llaman elegidos en I Tim. 5: 21. Recibieron, evidentemente, en adición a la gracia con que todos los ángeles fueron dotados, y que fue suficiente para hacerlos capaces de retener su posición, una gracia especial de perseverancia por medio de la cual fueron confirmados en su posición. Ha habido una gran cantidad de inútiles especulaciones acerca del tiempo y carácter de la caída de los ángeles. La teología protestante, sin embargo, se ha satisfecho, generalmente, con el conocimiento de que los ángeles buenos retuvieron su estado original, fueron confirmados en su posición y ahora son incapaces de pecar. No solamente se les llama ángeles santos, sino también ángeles de luz, II Cor. 11: 14. Siempre contemplan la faz de Dios Mat. 18: 10, son nuestro ejemplo en hacer la voluntad de Dios. Mat. 6: 10, y poseen vida inmortal, Luc. 20: 36.

EL NÚMERO Y LA ORGANIZACIÓN DE LOS ÁNGELES

SU NÚMERO

La Biblia no contiene información respecto al número de los ángeles pero indica muy claramente que constituyen un ejército poderoso. Repetidamente se le llama el ejército del cielo, o de Dios, y este término por sí mismo señala a un número de grande proporción. En Deut. 33: 2 leemos que "Jehová vino de Sinaí. . . de entre diez millares de santos", y en el Sal 68: 17 el poeta canta, "Los carros de Dios se cuentan por veintenas de millares de millones; el Señor viene del Sinaí a su santuario". En respuesta a la pregunta de Jesús dirigida a un espíritu inmundo la respuesta fue, "me llamo legión porque somos muchos", Marc. 5: 9, 15. La legión romana no era siempre igual sino que variaba de 3000 a 6000 soldados. En Getsemaní Jesús dijo cuando la tropa vino a tomarle prisionero, "¿acaso piensas que no puedo ahora orar a mi Padre, y que El me daría más de doce legiones de ángeles?" Mat. 26: 53 y, finalmente, leemos en Apoc. 5: 11, "y miré y oí la voz de muchos ángeles alrededor del trono, y de los seres vivientes, y de los ancianos; y su número era millones de millones." Atendiendo a todos estos datos es perfectamente seguro decir que los ángeles constituyen una compañía innumerable, un ejército poderoso. No forman un

organismo como la humanidad, porque son espíritus que no se casan ni nace uno del otro. Su número completo fue creado en el principio; no ha habido aumento en sus filas.

SUS ÓRDENES

Aunque los ángeles no constituyen un organismo, sin embargo, es evidente que tienen alguna organización. Esto se colige del hecho de que al lado del nombre general "ángel", la Biblia usa ciertos nombres específicos para indicar diferentes clases de ángeles. El nombre "ángel", por medio del cual, generalmente, designamos los espíritus superiores, no es un nomen naturae en la Escritura, sino un nomen officii. La palabra hebrea marak simplemente significa mensajero, y sirve para designar a alguno, enviado por hombres, Job 1: 14; I Sam. 11: 3, o por Dios, Hageo 1: 13; Mal. 2: 7; 3: 1. El término griego aggelos también se aplica frecuentemente a los hombres, Mat. 11: 10; Marc. 1: 2; Luc. 7: 24; 9: 51; Gál. 4: 14. No hay en la Escritura un nombre general y distintivo para todos los Seres espirituales. Se les llama hijos de Dios, Job 1: 6; 2: 1; Sal 29: 1; 89: 6, espíritus, Heb. 1: 14, santos, Sal 89: 5, 7; Zac. 14:5; Dan 8: 13, vigilantes, Dan 4: 13, 17, 24. Sin embargo, hay varios nombres específicos que indican diferentes clases de ángeles.

1. Querubines. Los querubines se mencionan repetidamente en la Escritura. Guardan la entrada al paraíso, Gen 3: 24, contemplan el propiciatorio, Ex 25: 18; Sal 80: 1; 99: 1; Is. 37: 16; Heb. 9: 5 y sostienen el carro en el que Dios desciende a la tierra, II Sam. 22: 11, Sal 18: 10. En Ezequiel 1 y en Apocalipsis 4, están representados en diversas formas como seres vivientes. Estas representaciones simbólicas sirven sencillamente para expresar su extraordinario poder y majestad. Más que otras criaturas fueron destinados los querubines para revelar el poder, la majestad, y la gloria de Dios, para resguardar la majestad de Dios en el Jardín de Edén, en el tabernáculo, en el templo y en el descenso de Dios a la tierra.

2. Serafines. Una clase parecida de ángeles son los serafines que se mencionan solamente en Is. 6: 2, 6. También se les representa simbólicamente en forma humana, pero con seis alas, dos que cubren su faz, dos que cubren sus pies y dos para ejecutar rápidamente los mandatos del Señor. A diferencia de los querubines permanecen alrededor del trono como siervos del Rey Celestial, cantan sus alabanzas, y están siempre listos para ejecutar sus órdenes. En tanto que los querubines se muestran poderosos, los serafines deben reconocerse como los más nobles de todos los ángeles. Mientras los primeros resguardan la santidad de Dios,

los segundos sirven a los fines de la reconciliación, y preparan a los hombres de esta manera para que se acerquen debidamente a Dios.

3. Principados, Poderes, Tronos y Dominios. Además de los dos precedentes órdenes la Biblia habla de ciertas clases de ángeles, que ocupan puestos de autoridad en el mundo angelical, nombrándolos como archai y exousiai (principados y poderes), Ef. 3: 10; Col. 2: 10, thronoi (tronos), Col. 1: 16, kureotetoi (Dominios), Ef, Ef. 1: 21; Col. 1: 16, y dunameis (poderes), Ef. 1: 21, I Pedro 3: 22. Estas designaciones no indican diferentes clases de ángeles, sino simplemente diferencias de rango o de dignidad entre ellos.

4. Gabriel y Miguel. A distinción de todos los otros ángeles a éstos dos se les menciona por nombre. Gabriel aparece en Dan 8: 16; 9: 21; Luc. 1: 19, 26. La gran mayoría de comentadores lo reconocen como un ángel creado pero algunos de ellos niegan que el nombre Gabriel sea nombre propio y lo consideran como nombre común, que significa hombre de Dios, un sinónirr o de ángel; pero esta es una posición insostenible.[74] Algunos de los comentadores primitivos y otros de los más recientes ven en Gabriel un ser increado, y algunos hasta sugieren que debe ser la tercera persona de la Santa Trinidad, y que Miguel debe ser la segunda. Pero una simple lectura de los pasajes mencionados muestran la imposibilidad de esta interpretación. Gabriel puede ser uno de los siete ángeles que se dice que permanecen delante de Dios en Apoc. 8: 2 (compárese Luc. 1: 19). Parece que su tarea especial ha sido mediar en las revelaciones divinas e interpretarlas. El nombre Miguel (significa literalmente "¿quién es Dios?") ha sido interpretado como una designación de la segunda persona de la Trinidad. Pero esto no es más sostenible que la identificación de Gabriel con el Espíritu Santo. Miguel se menciona en Dan 10: 13, 21; Judas 9; Apoc. 12: 7. Atendiendo al hecho de que se le llama "el arcángel" en Judas 9, y a la expresión usada en Apoc. 12: 7 parecería que ocupa un sitio importante entre los ángeles. Los pasajes de Daniel también señalan el hecho de que Miguel es un príncipe entre los ángeles. Vemos en él al valiente guerrero que libra las batallas de Jehová en contra de los enemigos de Israel y de los malos poderes del mundo de los espíritus. No es imposible que el título "arcángel" también se aplique a Gabriel y a otros cuantos ángeles.

---

[74] Compárese especialmente Kuyper, De Engelen Gods, p. 175.

EL SERVICIO DE LOS ÁNGELES.

Podemos distinguir entre el servicio ordinario. Este consiste ante todo en alabar a Dios día y noche, Job 38: 7; Is. 6; Sal 103: 20; 148: 2; Apoc. 5: 11. La Escritura da la impresión de que hacen esto audiblemente, como en el nacimiento de Cristo, aunque no podemos formarnos ninguna idea del lenguaje y del canto de los ángeles. Desde la entrada del pecado al mundo han sido enviados para servir a los que son herederos de la salvación, Heb. 1: 14. Se regocijan en la conversión del pecador, Luc. 15: 10; velan sobre los creyentes, Sal 34: 7; 91: 11; protegen a los pequeñitos, Mat. 18: 10; están presentes en la Iglesia, I Cor. 11: 10; I Tim. 5: 21; aprenden de ella las multiformes riquezas de la gracia de Dios, Ef. 3: 10; I Pedro 1: 12, y conducen a los creyentes al seno de Abraham, Luc. 16: 22. La idea de que algunos de ellos sirven de guardas a creyentes individuales no encuentra base en la Escritura. La declaración en Mat. 18: 10 es demasiado general para probar el punto, aunque parece indicar que hay un grupo de ángeles que están particularmente encargados del cuidado de los pequeñitos. Tampoco se prueba por lo que dice en Hech. 12: 15, puesto que este pasaje únicamente demuestra que hasta entre los discípulos había algunos que en aquel remoto principio creían en ángeles guardianes.

El servicio extraordinario de los ángeles se hizo necesario a causa de la caída del hombre y constituye uno de los elementos importantes en la revelación especial de Dios. Con frecuencia median en las revelaciones especiales de Dios; comunican bendiciones a su pueblo, y ejecutan juicios sobre sus enemigos. Su actividad es más prominente en los grandes momentos críticos de la economía de la salvación, como en los días de los patriarcas, la época de la entrega de la ley, el período de la ley, el período de la deportación y el de la restauración, y en el nacimiento, la resurrección y la ascensión del Señor. Cuando se cierra el período de la revelación especial de Dios el servicio extraordinario de los ángeles cesa, y solamente recomenzará hasta el regreso del Señor.

LOS ÁNGELES MALOS.

SU ORIGEN

Además de los ángeles buenos también hay ángeles malos que se deleitan en oponerse a Dios y en combatir su obra. Aunque también ellos son criaturas de Dios, no fueron criados como ángeles malos. Dios vio todo lo que había creado y todo ello era muy bueno, Gen 1: 31. Hay dos pasajes en la Escritura, de los que claramente se deduce que algunos de los

ángeles no retuvieron su posición original, sino que cayeron del estado en que fueron creados, II Pedro 2: 4; Judas 6. El pecado especial de estos ángeles no ha sido revelado pero generalmente se ha pensado que consistió en que se exaltaron en contra de Dios, y aspiraron a la suprema autoridad. Si esta ambición jugó una parte importante en la vida de Satanás y lo llevó hasta su derrumbe, eso explicaría desde luego por qué tentó al hombre en este punto particular, y procuró seducirlo para lograr su destrucción apelando a una posible y parecida ambición del hombre. Algunos de los primitivos padres de la Iglesia establecían distinción entre Satanás y los demonios subordinados a él, al explicar la causa de su caída. La de Satanás estuvo fundada en el orgullo; pero la de los que integraron la más numerosa caída en el mundo angelical se fundó en la lujuria carnal, Gen 6: 2. Esa interpretación de Gen 6: 2 fue sin embargo gradualmente desechada durante la Edad Media. En vista de esto es muy sorprendente encontrar que varios de los comentadores modernos están repitiendo la idea al interpretar II Pedro 2: 4 y Judas 6, por ejemplo, Meyer, Alford, Mayor, Wohlenberg. Sin embargo, esta es una explicación contraria a la naturaleza espiritual de los ángeles, y al hecho de que como se deduce de Mat. 22: 30 no hay vida sexual entre los ángeles. Además, siguiendo esta explicación tendríamos que admitir una doble caída en el mundo angelical; primero la caída de Satanás y después, considerablemente más tarde, la caída de la que resultó el ejército de diablos que ahora sirven a Satanás. Parece ser mucho más aceptable que Satanás arrastró a los otros juntamente con él en su caída.

SU JEFE

Satanás aparece en la Escritura como el jefe reconocido de los ángeles caídos. Fue originalmente, según parece, uno de los más poderosos príncipes del mundo angelical, y se convirtió en guía de los que se revelaron y cayeron de la comunión con Dios. El nombre "Satanás" lo señala como "el adversario", no principalmente del hombre, sino de Dios. Atacó a Adán como la corona de la obra de Dios, opera destrucción y por eso se le llama Apolión (el destructor) y asalta a Jesús cuando éste inicia la obra de restauración. Después de la entrada del pecado en el mundo él se hace Diablo (el acusador), porque acusa continuamente al pueblo de Dios, Apoc. 12: 10. Se le presenta en la Escritura como el originador del pecado, Gen 3: 1, 4; Jn. 8: 44; II Cor. 11: 3; I Jn. 3: 8; Apoc. 12: 9; 20: 2, 10, y aparece como jefe reconocido de los caídos, Mat. 25: 41; 9: 34; Ef. 2: 2. Sigue siendo jefe de los ejércitos angelicales que arrastró con él en su caída, y los emplea en hacer resistencia desesperada contra Cristo y su reino. Repetidamente también se le llama "el príncipe de este" (no, "del") mundo, Jn. 12: 31; 14: 30; 16: 11, y aun el dios de este mundo", II Cor. 4: 4. Esto no significa que él tenga el control del mundo puesto que Dios lo tiene, y El ha entregado toda autoridad a Cristo; pero esto sirve para dar idea de que Satanás tiene el

control de este mundo malo, el mundo que, éticamente, está muy separado de Dios. Esto se indica claramente en Ef. 2: 2, en donde se le llama "el príncipe de los poderes del aire, del espíritu que obra en los hijos de desobediencia". Es supe humano, pero no divino; tiene grande poder, pero no es omnipotente; ejerce influencia en grande a la vez que en restringida escala, Mat. 12: 29; Apoc. 20: 2, y está destinado a ser arrojado en el abismo.

SU ACTIVIDAD

Así como los ángeles buenos, también los ángeles malos poseen poder sobrehumano, pero el uso que hacen con él contrasta tristemente con el de los ángeles buenos. Mientras éstos alaban perennemente a Dios, libran sus batallas y le sirven fielmente, los malos como poderes de las tinieblas están inclinados a maldecir a Dios, a batallar en contra de Él y de su Ungido, y a destruir la obra divina. Están en constante rebelión contra Dios, tratan de cegar y extraviar aun a los elegidos, y estimulan a los pecadores en su maldad. Pero son espíritus perdidos y sin esperanza. Están encadenados ya al infierno y al abismo de las tinieblas, y aunque no están todavía limitados a un lugar, sin embargo, como dice Calvino, llevan arrastrando sus cadenas por dondequiera que van, II Pedro 2: 4; Judas 6.

CAPITULO 13: LA CREACIÓN DEL MUNDO MATERIAL

EL RELATO DE LA CREACIÓN SEGÚN LA ESCRITURA

Así como los hebreos, otras naciones tuvieron también sus relatos respecto al origen del universo material y del modo en que el caos original se convirtió en un cosmos o mundo habitable. Algunos de esos relatos revelan rasgos de similaridad con el registro bíblico; pero contiene un número mucho mayor de sorprendentes diferencias. Como si fuera una regla se caracteriza por elementos dualistas o politeístas, representan al mundo como resultado de una fiera lucha entre los dioses, y están a muy grande distancia de la sencillez y sobriedad del relato bíblico. Sería aconsejable comenzar nuestra discusión acerca de esos detalles con unas cuantas indicaciones generales.

EL PUNTO DE VISTA DESDE EL CUAL CONTEMPLA LA BIBLIA LA OBRA DE CREACIÓN

Es cosa significativa que el relato de Génesis 1 aunque menciona la creación de los cielos no le dedica posterior atención al mundo espiritual. Se ocupa solamente del mundo material, y lo representa principalmente como la habitación del hombre y el teatro de sus actividades. Trata no de realidades invisibles, como los espíritus, sino de las cosas que se ven. Y porque estas cosas son palpables a los sentidos humanos, vienen a discusión no sólo en la teología, sino también en otras ciencias y en la filosofía. Pero en tanto que la filosofía trata de investigar a la luz de la razón el origen y la naturaleza de todas las cosas, la teología halla su punto de partida en Dios; por su revelación especial se deja guiar respecto a la obra de creación, y considera todas las cosas en relación con El. El relato de la creación es el principio de la revelación que Dios hace de sí mismo, y nos informa de la relación fundamental en que todas las cosas, incluso el hombre, se encuentran respecto a Él. Acentúa la posición original del hombre, para que los hombres de todas las épocas tengan un adecuado entendimiento del resto de la Escritura como una revelación de la Redención. Aunque no pretenda darnos una cosmogonía completamente filosófica, contiene elementos importantes para la construcción de una verdadera cosmogonía.

EL ORIGEN DEL RELATO DE LA CREACIÓN

La investigación sobre el relato de la creación ha surgido repetidamente, y el interés en él se renovó por causa del descubrimiento de la historia babilónica de la creación. Esta historia, tal como se nos ha dado a conocer tomó forma en la ciudad de Babilonia. Habla de la generación de diversos dioses, de los cuales Marduk probó ser el principal. Ninguno como él tuvo el poder suficiente para vencer al primitivo dragón Tiamat, y se convirtió en el creador del mundo, a quien los hombres adoran. Hay algunos puntos de similaridad entre el relato de la creación en Génesis y esta historia babilónica. Ambas hablan de un caos primitivo, y de una división entre las aguas de abajo y el firmamento de arriba. El Génesis habla de siete días, y la escritura babilónica está arreglada en siete tabletas. Ambos relatos conectan los cielos con la cuarta época de la Creación, y la de la creación del hombre con la sexta. Algunas de estas semejanzas son de poca significación, y las diferencias de los dos relatos resultan mucho más importantes. El orden hebreo difiere en muchos puntos del babilónico. La diferencia más grande se encuentra, sin embargo, en los conceptos religiosos de los dos. El relato babilónico, a diferencia del de la Escritura, es mitológico y politeísta. Los dioses no guardan un nivel elevado, si no que traman y conspiran y luchan. Marduk, únicamente, alcanza el éxito después de una prolongada lucha en la que su fuerza se midió derrotando las fuerzas del mal y reduciendo al orden el caos. En Génesis, por el contrario, encontramos el más sublime monoteísmo, y vemos a Dios llamando a existencia el universo y todas las cosas criadas, mediante la sencilla palabra de su potencia. Cuando el relato

babilónico se descubrió, muchos eruditos precisamente dieron por hecho que la narración bíblica se derivaba de la fuente babilónica, olvidando que hay a lo menos otras dos posibilidades, es decir

1. Que la historia babilónica sea una reproducción espuria de la narración de Génesis

2. Que ambas se deriven de una fuente común más primitiva.

Pero de cualquiera manera que el asunto se conteste, no resuelve el problema del origen de la narración. ¿Cómo se produjo el original, oral o escrito? Algunos lo consideraron sencillamente como el producto natural de la reflexión humana en cuanto al origen de las cosas. Pero esta explicación es extremadamente inadecuada en vista de los siguientes hechos

1. La idea de la creación es incomprensible

2. La ciencia y la filosofía conjuntamente se oponen a la doctrina de una creación de la nada

3. Solamente por la fe podemos entender que el universo fue hecho por la palabra de Dios, Heb. 11: 3.

Por tanto llegamos a la conclusión de que la historia de la creación fue revelada a Moisés o a alguno de los primitivos patriarcas. Si esta revelación fue premosaica, pasó como tradición (oral o escrita) de una generación a otra, perdió probablemente algo de su pureza original, y finalmente fue incorporada en su forma pura, bajo la dirección del Espíritu Santo, en el primer libro de la Biblia.

LA INTERPRETACIÓN DE GEN. 1: 1 y 2.

Algunos consideran que Génesis 1:1 es el sobrescrito o título de todo el relato de la creación. Pero esto es objetable por tres razones:

1. Porque la narración que sigue está conectada con el primer versículo mediante la conjunción hebrea waw, lo que no tendría razón de ser si el primer versículo fuera un título

2. Porque, sobre esa suposición, no habría relato alguno de la creación original e inmediata

3. Porque los versículos siguientes no contienen ningún relato sobre la creación de los cielos.

La interpretación más generalmente aceptada es que Gen 1:1 consigna la creación original e inmediata del universo, llamada en estilo hebraísta "cielos y tierra". En esta expresión la palabra "cielos" se refiere al orden invisible de cosas en las que la gloria de Dios se revela de la manera más perfecta. No puede considerarse como una designación de los cielos cósmicos, se trate de las nubes o de las estrellas, porque éstas fueron creadas en el día segundo y en el cuarto de la semana de la creación. Luego en el versículo 2 el autor describe la condición original de la tierra (compárese Sal 104: 5 y 6). Es una cuestión debatible, si la creación original de la materia formó parte del trabajo del primer día, o estuvo separada de ella por un período de tiempo más o menos largo. De los que prefieren interponer un largo período entre ambas partes sostienen algunos que el mundo fue originalmente un lugar habitado por ángeles y que fue destruido como resultado de la caída de ese mundo angelical, habiendo sido posteriormente recuperado y convertido en una adecuada habitación para el hombre. Nos referimos a esta teoría restitutiva en otro lugar.

EL HEXAEMERON, ES DECIR, EL TRABAJO DE LOS SEIS DÍAS SEPARADAMENTE

Después de la creación del universo, de la nada, y en un instante, el caos fue cambiando gradualmente a cosmos, un mundo habitable, en seis días sucesivos. Antes de tratar de la obra de los seis días separadamente, conviene discutir brevemente lo relacionado con la longitud de esos días de la creación.

LA TEORÍA DE QUE LOS DÍAS FUERON LARGOS PERIODOS DE TIEMPO

Algunos eruditos consideran que los días de Génesis 1 fueron largos períodos de tiempo, para hacerlos armonizar con los períodos geológicos. La opinión de que estos días no fueron de los ordinarios de veinticuatro horas, no fue del todo extraña a la teología cristiana primitiva como lo demuestra detalladamente E. C. Messenger en su documentada obra sobre Evolution and Theology. Pero algunos de los Padres de la Iglesia que sugerían que estos días probablemente no debían considerarse como días ordinarios, expresaron la

opinión de que la obra completa de creación fue terminada en un instante de tiempo y que los días únicamente constituían una estructura simbólica que facilitaba la descripción de la creación en una forma ordenada para hacerla así más inteligible a las mentes finitas. La opinión de que los días de la creación fueron largos períodos se volvió de actualidad otra vez en años recientes, sin embargo, no como resultado de estudios exegéticos, sino bajo la influencia de los descubrimientos de la ciencia. Antes del Siglo XIX, los días del Génesis, más generalmente, se consideraban como días literales. Pero, desde luego la interpretación humana es falible y tiene que ser revisada a la luz de posteriores descubrimientos. Si la exégesis tradicional está en oposición, no solamente contra las teorías científicas que sólo son interpretaciones, sino contra bien fundados hechos, se impone naturalmente una revisión y una reinterpretación. Sin embargo, difícilmente puede sostenerse que los aceptados períodos geológicos necesiten un cambio de frente, puesto que están generalmente reconocidos como hechos bien fundados aun en círculos científicos. Algunos eruditos cristianos, como Harris, Miley, Bettex, y Geesink, dan por hecho que los días de Génesis son días geológicos, y tanto Shedd como Hodge llaman la atención al extraordinario acuerdo que existe entre el relato de la creación y el testimonio de las rocas, por lo cual se inclinan a considerar los días de Génesis como períodos geológicos. Surge el problema de si es exegéticamente posible concebir los días de Génesis como grandes períodos de tiempo. En este terreno debe admitirse que la palabra hebrea yom no siempre denota en la Escritura un período de veinticuatro horas y no siempre se usa en el mismo sentido ni siquiera en el relato de la creación. Puede significar día de luz a diferencia de tinieblas, Gen 1: 5, 16 y 18; día de luz y tinieblas juntamente, Gen 1: 5, 8, 13, etc.; los seis días tomados juntamente, Gen 2: 4; y un período indefinido caracterizado en toda su duración por algún rasgo especial, por ejemplo, la tribulación, Sal 20: 1; la ira, Job 20: 28; la prosperidad, Ecl. 7: 14; o la salvación, II Cor. 6: 2. Actualmente algunos sostienen que la Biblia favorece la idea de que los días de la creación fueron períodos indefinidos y llaman la atención a los siguientes puntos:

1. El sol no fue creado sino hasta el cuarto día, y por tanto la duración de los días anteriores no puede determinarse por la relación de la tierra con el sol. Esto es perfectamente cierto, pero no prueba el punto. Evidentemente, Dios había establecido, con anterioridad al cuarto día, una alternación rítmica de luz y tinieblas, y no hay base para la hipótesis de que los primeros tres días medidos así fueron de mayor duración a partir del cuarto. ¿Por qué hemos de dar por hecho que Dios aumentó enormemente la velocidad de las revoluciones de la tierra después de que la luz quedó concentrada en el sol?

2. Los días aquí mencionados son días de Dios, días arquetípicos de los que los días de los hombres no son sino copias del original; con Dios mil años son como un día, Sal 90: 4, II Pedro 3: 8. Pero este argumento se basa en una confusión de tiempo y eternidad. Dios ad intra no tiene días sino que vive en la eternidad muy por arriba de todas las medidas de tiempo. Esta es también la idea que nos traen el Sal 90: 4 y II Pedro 3: 8. Los únicos días verdaderos de los que Dios tiene conocimiento son los que corresponden al tiempo espacio de este mundo. ¿Cómo puede deducirse del hecho de que Dios esté sobre todas las limitaciones del tiempo, tal como existen en este mundo en donde se le mide por días, semanas, meses y años, que un día que puede ser un período de cien mil años sea equivalente a uno de veinticuatro horas?

3. El séptimo día, el día en que Dios descansó de sus labores se dice que continúa hasta el presente y Por lo tanto debe considerarse como un período de millares de años. Es el día de reposo de Dios, y este día de reposo no tiene fin. Este argumento presenta una confusión parecida. Toda la idea de que Dios principió la creación a un cierto tiempo, luego cesó después de seis días, no se aplica a Dios como es en sí mismo, sino únicamente a los resultados temporales de su actividad creadora. El es inmutablemente el mismo de una a otra edad, su día de reposo no es un período de tiempo indefinidamente prolongado, es eterno. Por otra parte, el día de reposo de la semana de la creación fue un día tan largo como los otros. Dios no solamente reposó en ese día, sino que también lo bendijo y lo santificó, separándolo como día de reposo del hombre, Ex 20: 11. Esto difícilmente podría aplicarse a todo el período transcurrido desde la creación hasta el presente.

CONSIDERACIÓN SOBRE EL CONCEPTO DE QUE FUERON DÍAS LITERALES LOS DE LA CREACIÓN

El concepto más aceptado ha sido siempre el que los días de Génesis 1 han de entenderse como días literales. Algunos de los primitivos Padres de la Iglesia no los consideraron como indicaciones verdaderas del tiempo en el que la obra de creación fue ejecutada, sino más bien como formas literarias en las que el escritor de Génesis moldeó el relato de la creación para dar un cuadro objetivo de ella— la cual, en verdad, fue hecha en un solo instante—en una forma ordenada, a la inteligencia humana. Únicamente después de que las comparativamente nuevas ciencias de la geología y la paleontología avanzaron con sus teorías acerca de la enorme edad de la tierra, fue cuando los teólogos comenzaron a mostrarse inclinados a identificar los días de la creación con las grandes edades geológicas. Actualmente algunos de ellos consideran como un hecho ya establecido que los días de

Génesis 1 fueron grandes períodos geológicos; otros están un tanto inclinados a tomar esta posición; pero demuestran muchas dudas. Hodge, Sheldon, Van Ossterze, y Dabney, son algunos de los que no están enteramente en contra de este concepto y concuerdan con todos los demás en que esta interpretación de los días es exegéticamente dudosa, si no imposible. Kuyper y Bavink sostienen que, aunque los primeros tres días pudieron haber sido de longitudes un tanto diferentes, los últimos tres indudablemente fueron días ordinarios. Natural mente no consideran, ni siquiera los primeros tres días como períodos geológicos. Vos en su obra Gereformeerd Dogmatick defiende la posición de que los días de la creación fueron días ordinarios. Hepp toma la misma posición en su obra Calvinism and the Philosophy of Nature.[75] Noortzij en su obra Gods Woord en der Eeuwen Getuigenis.[76] Afirma que la palabra hebrea yom (día) en Génesis 1, posiblemente no puede designar ninguna otra cosa que un día ordinario; pero sostiene que el escritor de Génesis no le añadió ninguna importancia al concepto "día", sino que lo introdujo simplemente como parte de la estructura para el relato de la creación, y no para indicar consecuencia histórica alguna, lo que sin embargo le permitió darnos un cuadro de la gloria de las criaturas a la luz del gran propósito redentor de Dios. De consiguiente, el día de reposo es el gran punto culminante en el que el hombre alcanza su verdadero destino. Este concepto nos recuerda vivamente la posición de algunos Padres de la Iglesia. Los argumentos aducidos para ello no son muy convincentes como Aalders lo ha demostrado en su obra De Eerste Drie Hoofdstukken van Génesis.[77] Este erudito del Antiguo Testamento sostiene, apoyándose en Génesis 1 : 5, que el término yom en Génesis 1 denota simplemente el período de luz para distinguirlo del de las tinieblas ; pero este concepto parecería envolver una muy antinatural interpretación de la expresión repetida "y fue la tarde y la mañana". Debe, pues, interpretarse así: Y hubo tarde precedida por una mañana. De acuerdo con el Dr. Aalders, que opina del mismo modo, la Escritura ciertamente favorece la idea de que los días de la creación fueron días ordinarios, aunque no sea posible determinar su longitud exacta, y también él opina que los tres primeros días pueden haber sido un tanto diferentes de los últimos tres.

Se prefiere la interpretación literal del término "día" en Génesis 1 por las siguientes consideraciones:

1. En su significado original la palabra yom denota un día natural; y es buena regla en exégesis, no separarnos del significado original de una palabra, a menos que así lo requiera el contexto. El Dr. Noortzij insiste en el hecho de que esta palabra sola no

[75] P. 215.

[76] Pp. 79 y siguientes.

[77] Pp. 232-240.

tiene ningún otro significado, sino "día", tal como el hombre lo conoce sobre la tierra.

2. Parece que el autor de Génesis trató de encerrarnos absolutamente en la interpretación literal mediante la adición de las palabras "y fue la tarde y la mañana" al tratarse de cada día en particular. Cada uno de los días mencionados tiene exactamente una tarde y una mañana, lo que difícilmente podría aplicarse a un período de millares de años. Y si se dijera que los períodos de la creación fueron días extraordinarios consistiendo cada uno de un largo día y de una larga noche surgiría naturalmente la pregunta: ¿En qué se convertiría toda la vegetación durante aquella larguísima noche?

3. En Ex 20: 9-11 Israel recibe el mandato de trabajar seis días y descansar en el séptimo, porque Jehová hizo los cielos y la tierra en seis días y descansó en el séptimo. La sana exégesis requiere que la palabra día se tome en el mismo sentido en ambas cosas. Además, el sábado apartado para descanso ciertamente era un día literal, de lo que se colige que los otros días fueron de la misma clase.

4. Los últimos tres días con seguridad fueron días ordinarios puesto que se determinaron por la carrera acostumbrada del sol. Aunque no podemos estar absolutamente seguros de que los días precedentes no difieren un tanto de los otros en longitud, es extremadamente imposible que difieran de los otros como difieren los días ordinarios de los períodos de millares y millares de años. También puede preguntarse, por qué se habría de requerir un largo período para la separación, por ejemplo, de la luz y las tinieblas.

LA OBRA DE LOS DÍAS POR SEPARADO

Notemos en la obra de creación una gradación definida, en la que el trabajo de cada día conduce a, y a la vez prepara la obra del siguiente, culminando el todo en la creación del hombre, que es la corona de la obra manual de Dios, confiándole la importante tarea de hacer que toda la creación contribuya para la gloria de Dios.

1. El primer día. En el primer día fue creada la luz, y se constituyeron el día y la noche mediante la separación de la luz y las tinieblas. Tal creación de la luz en el primer día ha sido ridiculizada en atención al hecho de que el sol no fue creado sino hasta el cuarto día ; pero la ciencia misma silenció ese ridículo probando que la luz no es

sustancia que emane del sol, sino que consiste de ondas de éter producidas por la energía de los electrones. Nótese también que Génesis no habla del sol como luz (or), sino del sol como portador de la luz (ma'or), exactamente como la ciencia ha descubierto que es. Atendiendo al hecho de que la luz es la condición de toda vida, era perfectamente natural que fuera creada primero. Dios también desde luego instituyó la orden de la alternación de luz y tinieblas, llamando a la luz día y a las tinieblas noche. Sin embargo, no se nos dice, cómo se logró esta alternación. El relato de la obra de cada día cierra con las palabras, "y fue la tarde y la mañana". Los días no se registran de tarde a tarde, sino de mañana a mañana. Después de doce horas viene la tarde y después de otras doce horas viene la mañana

2. El segundo día. El trabajo del segundo día fue de separación: El firmamento quedó establecido dividiendo las aguas de arriba y las de abajo. Las aguas de arriba son las nubes, y no, como algunos lo explican, el mar de cristal, Apoc. 4: 6; 15: 2, y el río de la vida, Apoc. 22: 1. Algunos han restado crédito al relato mosaico en la suposición de que representa al firmamento como una bóveda sólida; pero esto es enteramente infundado, puesto que la palabra hebrea raqia nunca denota una bóveda, sino que es equivalente a nuestra palabra "expansión".

3. El tercer día. La separación avanza apartando los mares de la tierra seca, compárese Sal 104: 8. Aparte de esta separación quedó establecido el reino vegetal de las plantas y los árboles. Tres grandes clases se mencionan, es decir, deshe', que son plantas sin flores, que no fructifican de una a otra en el modo general; 'esebh, que son legumbres y cereales que producen su propia semilla; y ets peri o árboles frutales, que llevan fruto según su clase. Nótese aquí :
    a. Que, cuando Dios dijo: "Produzca la tierra hierba verde", etc., no fue equivalente a decir: que la materia inorgánica se desarrolle por su propia fuerza inherente en vida vegetal. Fue una palabra de poder por medio de la cual implantó Dios el principio de vida en la tierra, y de este modo la capacitó para producir hierba verde, plantas y árboles. Que fue una palabra creadora lo dice evidentemente, Génesis 2: 9.
    b. Que la declaración "y la tierra produjo hierba verde, hierba que da semilla según su naturaleza y árbol que da fruto, cuya semilla está en él según su género" (vers. 12), claramente favorece la idea de que las diferentes clases de plantas fueron creadas por Dios y que no se desarrollaron de una a otra. Cada una produjo semilla según su clase, y por tanto no podría reproducir

sino su propia clase. En consecuencia, la doctrina de la evolución, resulta negativa de ambas afirmaciones; pero debe recordar que tanto la generación espontánea como el desarrollo de las especies, de una a otras diferentes, no ha sido probado, y actualmente tales hipótesis están enormemente desacreditadas[78].

4. El cuarto día. El sol, la luna y las estrellas fueron creadas como lumbreras para servir a varios propósitos :
   a. Para dividir el día de la noche ;
   b. Para servir de señales, es decir, para indicar los puntos cardinales, anunciar los cambios de temperatura y para servir como señales de importantes eventos futuros y juicios por venir ;
   c. Para señalar las estaciones, los días y los años, es decir, para indicar el cambio de estaciones, la sucesión de años, y la repetición regular de días festivos ; y
   d. Para servir de luminarias a la tierra y de este modo hacer posible el desarrollo de la vida orgánica sobre la tierra.

5. El quinto día. Este día trajo la creación de las aves y los peces, es decir, los habitantes del aire y de las aguas. Las aves y los peces pertenecen al mismo género porque hay entre ellos una gran similaridad en su estructura orgánica. Además, se caracterizan por una inestabilidad y movilidad que tienen en común con el elemento en que se mueven, a diferencia del suelo firme. También concuerdan en su método de procreación. Nótese también que los peces y las aves fueron creados según su clase, lo que quiere decir que fueron creadas las especies.

6. El sexto día. Este día nos trae el clímax de la obra de creación. En relación con la creación de los animales se usa de nuevo la expresión, "Produzca la tierra", y esto, otra vez debe interpretarse en la forma en que ya lo indicamos en el párrafo (c). Los animales no se desarrollaron en forma natural de la tierra, sino que fueron producidos por el Fiat creativo de Dios. Se nos dice con toda claridad en el versículo 25 que Dios hizo las bestias de la tierra, el ganado y todo animal que se arrastra sobre la tierra según su especie. Pero aun cuando la expresión se refiera a un desarrollo natural, no armonizaría con la doctrina de la evolución, puesto que esa doctrina no enseña que los animales se desarrollen directamente del reino mineral. La creación del hombre se caracteriza por el solemne dictamen que la precedió:

[78] Compárese O'Toole, The Case Against Evolution, p. 23.

"Hagamos al hombre a nuestra imagen, y según nuestra semejanza", y esto no debe asombrarnos puesto que todo lo que precede fue únicamente la preparación para la venida del hombre que es la corona de la obra de Dios, como rey de la creación; ya que el hombre estaba destinado a ser la imagen de Dios. Las palabras tselem y demuth no denotan exactamente la misma cosa, sin embargo, se usan indistintamente. Cuando se dice que el hombre fue creado a la imagen de Dios, se da a entender que Dios es el arquetipo del que el hombre es solamente copia; y cuando se añade que fue creado según la semejanza de Dios, esto únicamente añade la idea de que la imagen es en todo sentido parecida al original en todos los detalles. En su entero ser el hombre es la imagen exacta de Dios. Antes de pasar al séptimo día será bueno llamar la atención al notable paralelo que existe correspondientemente entre los tres primeros días y los segundos tres de la creación.

1	4
La creación de la luz	La creación de las lumbreras
2	5
La creación de la expansión y la separación de las aguas.	La creación de las aves del aire y de los peces del mar
3	6
La separación de las aguas y la tierra seca y la preparación de la tierra como habitación del hombre y de las bestias.	La creación de las bestias del campo; el ganado, los animales que se arrastran sobre la tierra, y el hombre

7. El séptimo día. El descanso de Dios en el séptimo día contiene ante todo un elemento negativo. Dios cesó de su obra creativa. Pero a esto debe añadirse un elemento positivo, es decir, que se deleitó en su obra completa. Su descanso fue como el del artista, que habiendo terminado su obra maestra la contempla con profunda admiración y deleite, y se complace profundamente en su producción artística. "Y vio Dios todo lo que había hecho y he aquí, que todo era muy bueno". Todo respondió al propósito de Dios y correspondió al ideal divino. De aquí que Dios se regocijara en su creación porque en ella reconocía el reflejo de sus gloriosas perfecciones. Su faz radiante brilla sobre ella y produce una lluvia de bendiciones.

NO HAY EN GÉNESIS 2 UN SEGUNDO RELATO DE LA CREACIÓN

Es muy común entre la más moderna alta crítica considerar que Gen 2 contiene un segundo e independiente relato de la creación. Al primero se le considera como el trabajo del Eloísta y al segundo como del Jehovaísta. Se dice que no hay acuerdo entre los dos sino que se contradicen en varios puntos. Conforme al segundo relato, en lo que se distingue del primero, la tierra está seca antes de la creación de las plantas ; el hombre fue creado antes de los animales y eso, el hombre solo, no hombre y mujer ; en seguida Dios creó los animales, para ver si podrían ser adecuados compañeros para el hombre; viendo que fallaron en ese sentido, creó a la mujer como la ayuda idónea para el hombre ; y finalmente, colocó al hombre en el Edén que de antemano había preparado para él. Pero todo esto es exactamente, una completa mala interpretación del segundo capítulo. Génesis 2 no es ni pretende ser, un relato de la creación. El sobrescrito 'eleh toledoth, que se encuentra 10 veces en Génesis, nunca se refiere al principio u origen de las cosas sino siempre a sus generaciones, es decir, a su historia posterior. Esa expresión data de un tiempo cuando la historia consistía en la descripción de las generaciones. El segundo capítulo de Génesis principia con la descripción de la historia del hombre, arregla su material de acuerdo con este propósito y únicamente repite parte de lo que ya se había dicho en el capítulo primero, sin ninguna consideración del orden cronológico, según se necesita para el propósito del autor.

INTENTOS PARA ARMONIZAR EL RELATO DE LA CREACIÓN CON LOS DESCUBRIMIENTOS DE LA CIENCIA

1. La interpretación ideal o alegórica. En ella se da prominencia a la idea más bien que a la letra del relato. Se considera a Génesis 1 como una descripción poética de la obra creativa de Dios, presentándola desde diferentes puntos de vista. Pero
   a. Es perfectamente evidente que el relato se hizo como un testimonio de la historia, y claramente se le considera así en la Escritura, compárese Ex 20 : 11 ; Neh. 9: 6; Sal. 33 : 6 y 9; 145 : 2-6
   b. El capítulo inicial del Génesis "carece casi por completo de todo elemento conocido en la poesía hebrea" (Strong)
   c. Este relato está inseparablemente relacionado con la historia subsiguiente, y por lo tanto, muy naturalmente se le considera histórico por sí mismo.

2. La teoría mítica de la filosofía moderna. La filosofía moderna ha ido más allá de la precedente posición. Rechaza no solamente el relato histórico de la creación, sino también la idea de la creación, y considera al contenido de Génesis 1 como un mito en el que toma cuerpo una lección religiosa. No hay ninguna intención alegórica aquí, dicen, sino solamente una candorosa representación mítica con un corazón o núcleo religioso. Esto también es contrario al hecho de que Génesis 1 verdaderamente nos llega con el concepto de ser una relación histórica, y en las referencias principales que hemos consignado arriba, ciertamente no se le considera como un mito.

3. La teoría restitutiva. Algunos teólogos intentaron reconciliar el relato de la creación con los descubrimientos de la ciencia en el estudio de la tierra adoptando la teoría de la restitución. Fue defendida por Chalmers, Buckland, Wisemann y Delitzsch, y en ella se da por hecho que transcurrió un largo tiempo entre la primera creación mencionada en Gen 1: 1 y la creación secundaria descrita en Gen 1: 3-31. Este largo período se distinguió por diferentes cambios catastróficos que dieron por resultado la destrucción supuestamente descrita en las palabras "desordenada y vacía". El ver. 2 debería pues leerse: "y la tierra devino desordenada y vacía". Esta destrucción fue seguida por una restitución, cuando Dios cambió el caos en cosmos, un mundo habitable para el hombre. Esta teoría puede ofrecernos alguna explicación acerca de los diferentes estratos de la tierra, pero no ofrece explicación alguna respecto a los fósiles de las rocas, a menos que se dé por concedido que hubo varias sucesivas creaciones de animales seguidos por destrucciones masivas. Esta teoría nunca encontró aceptación en los círculos científicos, ni tampoco encuentra apoyo en la Escritura. La Biblia no dice que la tierra devino, sino que estaba desordenada y vacía. Y aun cuando el verbo hebreo hayetha podría traducirse "devino", las palabras "desordenada y vacía" denotan una condición informe y no una condición resultante de la destrucción. Delitzsch combinó con esta teoría la idea de que la tierra originalmente estuvo habitada por los ángeles, y que la caída del mundo angelical fue la causa de la destrucción que resultó en el caos a que se refiere el versículo 2. Por alguna u otra razón este concepto tiene favorable aceptación entre los actuales dispensacionalistas, que encuentran apoyo para su teoría en pasajes como Isa. 24: 1; Jer. 4: 23-26; Job 9: 4-7; II Pedro 2: 4. Pero basta una lectura cuidadosa de estos pasajes para convencer a cualquiera de que, para nada prueban el punto a discusión. Además, la Biblia nos enseña claramente que Dios creó los cielos y la tierra "y todo el ejército de ellos" en seis días, Gen 2: 1; Ex 20: 11.

4. La teoría concordataria. Esta trata de armonizar la Escritura y la ciencia dando por hecho que los días de la creación fueron períodos de miles de años. Además de lo que ya dijimos acerca de esto al discutir los días de la creación, debemos añadir que la idea de que los estratos de la tierra efectivamente señalan prolongados y sucesivos períodos, tal desarrollo en la historia de su origen es simplemente una teoría de los geólogos basada en generalizaciones infundadas. En seguida observaremos las siguientes consideraciones:
    a. La ciencia geológica no solamente está recién nacida, sino que también se encuentra esclavizada al pensamiento especulativo, o, a priori. Spencer la llamó "Geología ilógica" y ridiculizó sus métodos, en tanto que Huxley habló de sus grandes hipótesis como "no probadas y no probables".[79]
    b. Hasta el presente la geología apenas ha logrado algo más que rascar la superficie de la tierra, y eso en muy pocos lugares. De ello resulta que sus conclusiones frecuentemente son meras generalizaciones, basadas en datos insuficientes. Los hechos observados en algunos lugares contradicen a los que se han encontrado en otros.
    c. Aun cuando se hubieran explorado grandes zonas en todas partes del globo, ello podría solamente haber aumentado nuestro conocimiento sobre la condición presente de la tierra, pero nunca podría servir para darnos una información perfectamente fidedigna respecto a su historia pasada. No se puede escribir la historia de una nación fundándose en los hechos observados en su presente construcción y vida.
    d. Los geólogos tomaron como base la hipótesis de que los estratos de rocas, se encontraban en el mismo orden por todo el globo terráqueo; y que mediante la estimación del tiempo requerido para la formación de cada uno de esos estratos podía determinarse la edad de la tierra.
        i. Pero se encontró que el orden de las rocas difiere en diversos lugares
        ii. Los experimentos hechos para determinar el tiempo requerido para la formación de los diferentes estratos condujeron a resultados muy diferentes ;
        iii. Y la teoría uniformitaria de Lyell, acerca de que las reacciones físicas y químicas actuales son guías seguras para calcular las de todos los tiempos anteriores, se encontró sin base.[80]
    e. Cuando falló el intento para determinar la edad de los varios estratos de las rocas, mediante su constitución mineral y mecánica, los geólogos

[79] Price, The Fundamentals of Geology, pp. 29, 32.

[80] Compárese More, The Dogma of Evolution, p. 148.

comenzaron a hacer de los fósiles el factor determinante. La paleontología se convirtió en el asunto verdaderamente importante, y bajo la influencia del principio uniformitario de Lyell se desarrolló hasta ser una de las más importantes pruebas de la evolución. Sencillamente se da por hecho que ciertos fósiles son más antiguos que otros; y que si se preguntara sobre qué se base esa hipótesis, la respuesta sería que tales fósiles se encuentran en las rocas más antiguas. Esto es nada menos que razonar en un círculo vicioso. La edad de las rocas está determinada por los fósiles que contienen, y la edad de los fósiles por las rocas en las cuales se encuentran. Pero los fósiles no siempre se encuentran en el mismo orden; algunas veces están en orden contrario.

f. El orden de los fósiles tal como lo determina actualmente la geología no corresponde con el orden que podríamos esperar según el relato de la creación de tal manera que la aceptación de la teoría geológica no ayudaría al propósito de armonizar la Escritura con la ciencia.

LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN Y LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN

Actualmente surge, naturalmente, la pregunta: ¿Cómo afecta la teoría de la evolución a la doctrina de la creación?

1. La teoría de la evolución no puede ocupar el lugar de la creación. Algunos hablan como si la hipótesis de la evolución ofreciera una explicación del origen del mundo; pero esto es manifiestamente un error, porque esa teoría no hace tal cosa. La evolución es desarrollo y todo desarrollo presupone la existencia anterior de una entidad o principio de fuerza, de la cual, un algo se desarrolla. Lo que no existe no puede desarrollarse en una existencia. La materia y la fuerza no pudieron haber evolucionado de la nada. Ha sido costumbre de los evolucionistas retroceder hasta la hipótesis nebular para explicar el origen del sistema solar, aunque la ciencia actual ha suplantado aquella hipótesis por la planetesimal. Pero todo esto únicamente hace que el problema retroceda un paso y lo deja sin resolución. Los evolucionistas tienen que recurrir a la teoría de que la materia es eterna, o aceptar la doctrina de la creación.

2. La teoría de la evolución natural no está en armonía con el relato de la creación. Si la evolución no explica el origen del mundo, ¿nos dará al menos una explicación racional del desarrollo de las cosas procedentes de la materia primaria, para

explicarnos así el origen de las presentes especies de plantas y animales (excluyendo al hombre), y también de los varios fenómenos de la vida, como las sensaciones, la inteligencia, y la moral y la religión? ¿Tiene necesariamente que entrar en conflicto con el relato de la creación? Pues bien, es perfectamente evidente que la evolución natural en verdad está en conflicto con el relato bíblico. La Biblia enseña que las plantas, los animales y el hombre aparecieron en la escena al Fiat creativo del Todopoderoso; pero de acuerdo con la hipótesis evolucionista se desarrollaron del mundo orgánico por medio de un proceso de desarrollo natural. La Biblia representa a Dios creando plantas y animales según su especie y que producen semilla según su especie, es decir, que tendrán que reproducirse según su especie ; en tanto que la teoría de la evolución señala a las fuerzas naturales, residentes en la naturaleza como las que conducen al desarrollo de una especie a otra. Según el relato de la creación, los reinos vegetal, animal y el hombre, fueron creados en una única semana; pero la hipótesis de la evolución los considera como el producto de un desenvolvimiento gradual durante el curso de millones de años. La Escritura presenta al hombre colocado en el más alto plano desde el principio de su carrera, y luego cae al más bajo nivel debido a la deteriorante influencia del pecado; la teoría de la evolución, por otra parte, representa al hombre en su estado original apenas un poco diferente del bruto, y declara que la raza humana se ha levantado, mediante sus potencias inherentes a niveles cada vez más altos de existencia.

3. La teoría de la evolución natural no está bien comprobada y falla en la explicación de los hechos. El conflicto a que nos hemos referido arriba sería un asunto muy grave si la teoría de la evolución fuera un hecho comprobado. Algunos lo consideran así, y con toda confianza hablan de él como del dogma de la evolución. Otros, sin embargo, nos recuerdan, justamente, el hecho de que la evolución todavía es únicamente una hipótesis. Hasta un gran científico como Ambrose Fleming dice "que el estricto análisis de las ideas relacionadas con el término evolución, demuestra que son insuficientes como una solución filosófica o científica a los problemas de la realidad y de la existencia". La notable incertidumbre que prevalece en el campo de los evolucionistas es prueba positiva de que la evolución sigue siendo una hipótesis solamente. Además, hoy se admite, frecuentemente, por muchos que todavía se aferran al principio de la evolución, que ellos no entienden su método de operación. Se pensó en un tiempo que Darwin había proporcionado la llave de todo el problema; pero esa llave, por lo general, ahora, más bien, se desecha. Los pilares fundamentales sobre los que se levantó la estructura

darwiniana, tales como el principio del uso y desuso, la lucha por la existencia, la selección natural y la transmisión de las características adquiridas han ido siendo expulsados uno tras otro. Evolucionistas tan notables como Weissmann, De Vries, Mendel, y Bateson, todos contribuyeron al derrumbe del edificio darwiniano. Nordenskioeld, en su History of Biology, habla de la "disolución del darwinismo" como de un hecho consumado. Dennert nos invita a la defunción del darwinismo, y O'Toole dice, "el darwinismo está muerto y ningunos lamentos pueden resucitar el cadáver". Morton habla de "la bancarrota de la evolución", Price del "fantasma de la evolución orgánica". El darwinismo, pues, reconocidamente ha fallado en explicar el origen de las especies, y los evolucionistas no han sido capaces de ofrecer una explicación mejor. Las leyes mendelianas explican las variaciones, pero no el origen de nuevas especies. Señalan realmente en otra dirección, es decir, al desarrollo de nuevas especies mediante un proceso natural. Algunos opinan de que la teoría mutacionista de De Vries o la teoría de la evolución emergente de Lloyd Morgan señalan el camino; pero ninguna de estas dos ha demostrado ser una explicación satisfactoria del origen de las especies mediante un puro y simple desarrollo natural. Actualmente se admite que los cambios a que de De Vries se refiere tienen que ver, más bien, con la variedad que con la especie, por lo que no pueden considerarse como el principio de nuevas especies. Y Morgan se siente constreñido a admitir que él no puede explicar sus misterios sin retroceder hasta algún poder creativo que tendría que llamarse Dios. Morton dice: "El hecho es que, aparte de la teoría de la creación todavía no hay otra sobre los orígenes, que actualmente sea dueña del campo"[81] La hipótesis de la evolución falla en varios puntos. No puede explicar el origen de la vida. Los evolucionistas trataron de explicarlo por la generación espontánea, una hipótesis infundada caída hoy en descrédito. Es un hecho perfectamente comprobado en la ciencia, que la vida solamente puede proceder de una vida anterior. Además, ha fallado abiertamente al no proporcionar un sólo ejemplo de una especie que produzca otra distinta (orgánica, que es diferente de la variedad). Bateson dijo en 1921: "No podemos ver cómo se presentó la diversidad de las especies. Variaciones de muchas clases, a menudo considerables, vemos todos los días, pero no origen de especies,... Entre tanto, aunque nuestra fe en la evolución permanece inconmovible, no tenemos una explicación satisfactoria acerca del origen de las especies".[82] Tampoco ha sido capaz la evolución de triunfar satisfactoriamente sobre los problemas que se presentan respecto al origen del hombre. No ha tenido éxito en probar que el hombre desciende físicamente del

---

[81] The Bankruptcy of Evolution, p. 182.

[82] Science, Jan. 20, 1922.

bruto. J. A. Thompson, autor de The Outline of Science, y renombrado evolucionista, sostiene que el hombre realmente nunca fue un animal, una bestia fiera con apariencia de criatura, sino que el primer hombre surgió repentinamente, mediante un gran salto, desde el primate hasta el ser humano. Mucho menos ha sido capaz de explicar el lado espiritual de la vida del hombre. El alma humana, dotada con inteligencia, consciente de sí misma, con libertad, conciencia y aspiraciones religiosas sigue siendo un enigma insoluble.

4. La evolución teísta no es sostenible a la luz de la Escritura. Algunos teólogos cristianos y científicos tratan de armonizar la doctrina de la creación, tal como se enseña en la Escritura, y la teoría de la evolución, por medio de la aceptación de lo que llaman con el nombre de evolución teísta. Eso es una protesta en contra del intento de eliminar a Dios, y lo postulan como el obrero Todopoderoso que está detrás de todo el proceso de desarrollo. Se considera a la evolución simplemente como un método de Dios para trabajar en el desarrollo de la naturaleza. La evolución teísta en realidad pretende esto, que Dios creó el mundo (el cosmos) por medio de un proceso evolutivo, un proceso de desarrollo natural, en el cual El no interviene maravillosamente, salvo en casos en los que sea absolutamente necesario. La evolución deísta se inclina a admitir que el absoluto principio del mundo pudo únicamente ser el resultado de una directa actividad creativa de Dios y, si no puede encontrar una explicación natural, admitirá la intervención directa de Dios en los orígenes de la vida y del hombre. Ha sido saludada como la evolución cristiana aunque no hay en ella nada que necesariamente sea cristiano. Muchos, que por otra parte se oponen a la teoría de la evolución le han dado la bienvenida, porque reconoce a Dios en el proceso y suponen que es compatible con la doctrina bíblica de la creación. De aquí que se le enseñe con toda libertad en las iglesias y en las escuelas dominicales. Como un asunto de hecho, la evolución teísta es muy peligrosamente híbrida. El nombre es una contradicción de términos; porque ni es deísta, ni materialista, ni admite la creación, ni la evolución en el sentido en que estos términos son aceptados. Y no se necesita mucha penetración para ver que el Dr. Fairhust está en lo justo cuando expresa su convicción de "que la evolución teísta tan efectivamente destruye la Biblia como libro inspirado y de autoridad tanto como lo hace también la evolución atea".[83] Una y otra enseñan que se necesitaron millones de años para producir este mundo actualmente habitable ; y que Dios no creó las diferentes especies de plantas y animales para que produjeran otras de su misma especie ; que el hombre, al menos por su lado físico, es descendiente de un

[83] Theistic Evolution, p. '7.

bruto y que, por tanto, comenzó su carrera en un bajo nivel ; que no ha habido caída en el sentido bíblico de la palabra, sino solamente repetidos deslices del hombre en su marcha ascendente ; que el pecado es únicamente una debilidad, resultado de los instintos y deseos animales del hombre, y que no constituye culpa; que la redención se consigue cuando el control creciente del elemento más alto en el hombre actúa sobre sus bajas tendencias ; que no han ocurrido milagros, ni en el mundo espiritual ni en el material ; que la regeneración, la conversión y la santificación son simplemente cambios psicológicos naturales, y así por el estilo. En una palabra, la evolución teísta es absolutamente subversiva de la verdad bíblica. Algunos eruditos cristianos de la actualidad son del sentir que la teoría de Bergson llamada Evolución Creativa se recomienda por sí misma para quienes no quieren dejar a Dios sin la debida consideración. Este filósofo francés dio por hecho que hay un élan vital, un impulso vital en el mundo, como el principio básico y activo de toda vida. Este principio vital no procede de la materia, sino que más bien es su causa original. Satura a la materia, domina su inercia y resistencia actuando como una fuerza viviente sobre lo que esencialmente es muerto, y hasta crea, no nuevo material, pero sí nuevos movimientos adaptados a los fines que le son propios, y de esta manera crea, en forma muy semejante a como crea el artista. La evolución creativa tiene dirección y propósito y, sin embargo, aunque consciente, no obra de acuerdo con un plan preconcebido aunque eso pudiera ser posible. La evolución creativa determina la evolución misma y también la dirección en la que la evolución se mueve. Esta vida siempre creativa, "de la que cada individuo y cada especie es un experimento" es el Dios de Bergson, es un Dios "que es finito, que es poder limitado, que es aparentemente impersonal, aunque Hermann dice que "quizá no nos apartemos mucho hacia el error al creer que este Dios 'puede ser la tendencia ideal de las cosas' convertidas en persona".[84] Haas habla de Bergson como de un "panteísta vitalista más bien que un deísta". En todo caso, su Dios es uno que está enteramente encerrado dentro del mundo. Este concepto puede tener un atractivo especial para el moderno teólogo ancho pero está en mucho menos armonía con el relato de la creación que la evolución teísta.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cuál es la verdadera alternativa de la doctrina de la creación?
2. ¿En dónde está la importancia de la doctrina de la creación?

[84] Eucken and Bergson, p. 163.Geesink, Van's

3. ¿Se debe considerar que los primeros capítulos de Génesis tienen algo que ver con el estudio científico del origen de las cosas?
4. ¿Determina la Biblia en alguna forma la fecha en que el mundo fue creado?
5. ¿Qué extremos deben evitarse al tratar de la relación que hay entre Dios y el mundo?
6. ¿Debe interpretarse la Biblia siempre de acuerdo con teorías científicas ampliamente aceptadas?
7. ¿En qué estado se encuentra la hipótesis de la evolución en el mundo científico de hoy?
8. ¿Cuál es el elemento característico en la teoría darwiniana de la evolución?
9. ¿Cómo explica usted que en la actualidad la hipótesis de la evolución se encuentra tan ampliamente repudiada?
10. ¿Cómo afecta el concepto mecánico del universo la Evolución Creativa de Bergson y la hipótesis neovitalista de Hans Driesch?
11. ¿En qué sentido es superior la evolución teísta a la evolución materialista?

LITERATURA PARA CONSULTAR

1. Aalders, De Goddelijke Openbaring in de Eerste Drie Hoofdstukken van Genesis;
2. Bavinck, Geref. Dogm. II, pp. 426.543: ibid., Schepping of Ontwikkeling;
3. Deel pp. 216.332; various works of Darwin
4. Hackel, Thomson, and other on Evolution; Dennert, The Deathbed of Darwinism; Dawson, The Bible Confirmed by Science; Fleming, Evolution and Creation;
5. Hamilton, the Basis of Evolutionary Faith; Johnson, Can the Christian Now Believe Evolution?
6. Help, Calvinism and the philosophy of Nature, Chap. V;
7. Honig, Geref. Dogm., pp. 281.324;
8. Kuyper, Dict. Dogm., De Creatione, pp. 3.127; De Creaturis A, pp. 5.54; B. pp. 3.42; ibid., Evolutie;
9. McCrady, Reason and Revelation;
10. McPherson, Chr. Dogm., pp. 163.174; Dabney, Syst. And Polemio Theol., 247.274; Harris, God, Creator and Lord of All, I pp. 463.518;
11. More, The Dogma of Evolution;
12. Morton, The Bankruptou of Evolution; O'Toole, The Case Against

Evolution;
13. Noordtzij, God's Woorden der Eeuwen Getui, genis, pp. 77.98;
14. Price, The Fundamentals of Geology; ibid., The Phantom of Organic Evolution; Messenger, Evolution and Theology;
15. Rimmer, the Theory of Evolution and the Facts of Science.
16. Vos, Geref. Dogm. I, De Schepping; Hodge, Syst, Theol. I, pp. 550·574; Shedd, Dogm. Theol. I, pp. 463.526;
17. Wallace, -Weissman, Osborne Spencer,

CAPITULO 14: LA PROVIDENCIA

El teísmo cristiano se opone a la separación deísta de Dios y el mundo tanto corno a la confusión panteísta de Dios con el mundo. Por tanto, la doctrina de la creación tiene que ser seguida inmediatamente por la de la providencia en la cual el concepto bíblico de la relación de Dios con el mundo se define con toda claridad. Aunque el término "providencia" no se encuentra en la Escritura, la doctrina de la providencia es sin embargo eminentemente bíblica. Este vocablo se deriva del latín providentia, que corresponde al griego pronoia. Estas palabras significan principalmente presciencia o pre-vista; pero gradualmente adquirieron otros significados. Presciencia se asocia, por una parte, con planes para el futuro, y por otra, con la realización actual de esos planes. Así que la palabra "providencia" ha venido a significar la provisión que Dios hace para los fines de su gobierno, y para la preservación de todas sus criaturas. Este es el sentido en que, por lo general, se usa hoy en teología; pero no es el único en el que los teólogos la han empleado. Turretin define el término en su más amplio significado diciendo que denota (1) presciencia, (2) preordenación, y (3) la eficaz administración de las cosas decretadas. Sin embargo, en el uso general, actualmente, casi se encuentra restringido a este último sentido.

LA PROVIDENCIA EN GENERAL

HISTORIA DE LA DOCTRINA DE LA PROVIDENCIA

Con su doctrina de la providencia la Iglesia se opuso contra la noción epicúrea de que el mundo está gobernado por la casualidad, v contra el concepto estoico de que está gobernado por la suerte. Desde muy al principio los teólogos tomaron la posición de que Dios preserva y gobierna al mundo. Sin embargo, no siempre tuvieron un concepto absolutamente igual respecto del control divino de todas las cosas. Debido a la estrecha relación que hay entre los dos, preservar y gobernar, la historia de la doctrina de la providencia sigue en lo principal a la doctrina de la predestinación. Los Padres de la Iglesia primitiva no tuvieron conceptos definidos sobre el asunto. Oponiéndose a la doctrina estoica de la suerte y con el deseo de resguardar la santidad de Dios, algunas veces los Padres exageraron la libre voluntad del hombre, y hasta ese punto manifestaron una tendencia a negar el absoluto gobierno providencial de Dios con respecto a las acciones pecaminosas. Agustín señaló el camino en el desarrollo de esta doctrina. En contra de la doctrina de la casualidad y de la suerte, insistió en el hecho de que todas las cosas son preservadas y gobernadas por la soberana, sabia y benéfica voluntad de Dios. No hizo reservas en relación con la providencia de Dios, sino que mantuvo el control de Dios tanto sobre los buenos como sobre los malos, es decir, sobre el mundo entero. Defendiendo la realidad de las causas secundarias salvaguardó la santidad de Dios y sostuvo la responsabilidad del hombre. Durante la Edad Media hubo muy poca controversia sobre el tema de la divina providencia. Ni un solo concilio se produjo sobre esta doctrina. El concepto prevaleciente era el de Agustín, que sujetaba todas las cosas a la voluntad de Dios. Sin embargo, esto no quiere decir que no hubiera conceptos diferentes. El pelagianismo limitaba la providencia a la vida natural, y la excluía de la vida normal. Y los semi-pelagianos se movieron en la misma dirección aunque no todos fueron igualmente lejos. Algunos de los escolásticos consideraron la actividad conservadora de Dios como una continuación de su actividad creativa, en tanto que otros hicieron una verdadera distinción entre las dos. La doctrina de Tomás de Aquino acerca de la divina providencia sigue en lo esencial a la de Agustín, y sostiene que la voluntad de Dios, según está determinada por sus perfecciones, preserva y gobierna todas las cosas; mientras que Duns Escoto y los nominalistas como Biel y Occam hicieron que todas las cosas dependieran de la voluntad arbitraria de

Dios. Esta fue la introducción aparente del gobierno de la casualidad.

Los Reformadores siguieron completamente la doctrina agustiniana de la divina providencia aunque difirieron un tanto en los detalles. Aunque Lutero creía en una providencia general, no insistía tanto como Calvino en que Dios preserva y gobierna al mundo en general. Lutero considera la doctrina fundamentalmente en sus consecuencias soteriológicas. Los socinianos y los arminianos aunque no hasta el mismo grado los dos, limitaron la providencia de Dios insistiendo en el poder independiente del hombre para iniciar sus acciones, y de esta manera controlar su vida. Realmente se quitaba el control del mundo de las manos de Dios, y se ponía en las manos del hombre. En los Siglos XVIII y XIX la doctrina de la providencia fue aparentemente descartada por un deísmo que representaba a Dios como retirándose del mundo después de su obra de creación, y por un panteísmo que identificaba a Dios con el mundo, borrando la distinción entre creación y providencia, y negando la realidad de las segundas causas. Y aunque el deísmo pudiera considerarse actualmente como cosa del pasado, su concepto sobre el control del mundo, continúa en la posición de la ciencia natural, de que el mundo está controlado, por un sistema de leyes irrompibles como el acero. Y los modernos teólogos anchos, con su concepto panteísta de la inmanencia de Dios tienden también a desterrar la doctrina de la divina providencia.

LA IDEA DE LA PROVIDENCIA

La providencia puede definirse como aquel continuado ejercicio de la fuerza divina por medio de la cual el Creador preserva a todas sus criaturas, opera en todo lo que tiene que suceder en el mundo y dirige todas las cosas hacia su determinado fin. Esta definición indica que hay tres elementos en la providencia, es decir, preservación (conservatio, sustentatio), concurrencia o cooperación (concursus, cooperatio), y gobierno (gubernatio). Calvino, el Catecismo de Heidelberg y algunos de los más recientes dogmáticos (Dabney, los Hodges, Dick, Shedd, McPherson) hablan solamente de dos elementos, es decir preservación y gobierno. Esto no quiere decir, sin embargo, que quieran excluir el elemento de concurrencia; sino únicamente que lo consideran incluido en los otros dos, indicando así

la manera en la que Dios preserva y gobierna el mundo. McPherson parece pensar que solamente algunos de los grandes teólogos luteranos adoptaron la triple división; pero en esto se equivoca, porque esa triple división es muy común en las obras de los dogmáticos holandeses desde el Siglo XVII en adelante (Mastricht, á Marck, De Moor, Brakel, Francken, Kuyper, Bavink, Vos, Honig). Partieron de la división más antigua porque querían dar al elemento de concurrencia un lugar más prominente a fin de escudarse en contra de los peligros del deísmo y del panteísmo. Pero en tanto que distinguimos tres elementos en la providencia, siempre deberíamos recordar que esos tres elementos nunca están separados en la obra de Dios. En tanto que la preservación se relaciona con el ser, la concurrencia con la actividad, y el gobierno con la dirección de todas las cosas, esto nunca debe entenderse en un sentido exclusivo. En la preservación hay también un elemento de gobierno, en el gobierno hay un elemento de concurso, y en el concurso hay un elemento de preservación. El panteísmo no distingue entre creación y providencia pero el teísmo insiste en una doble distinción: (a) La creación es el llamamiento a la existencia de algo que antes no existía, en tanto que la providencia continúa o hace continuar lo que ha sido llamado a existencia. (b) En la primera no puede haber cooperación de la criatura con el Creador, pero en la última sí hay concurrencia de la primera causa con las causas secundarias. En la Escritura siempre se hace distinción entre las dos.

ERRORES REFERENTES A LA NATURALEZA DE LA PROVIDENCIA.

1. Limitarla a la presciencia, o a la presciencia más la preordenación. Esta limitación se encuentra en algunos de los primitivos Padres de la Iglesia. El hecho es, sin embargo, que cuando hablamos de la providencia de Dios, generalmente no tenemos en mente ni su presciencia ni su preordenación sino simplemente su continuada actividad en el mundo para la realización de su plan. Vemos claramente que esto no puede separarse de su eterno decreto, pero también sentimos que las dos pueden y deben distinguirse. La distinción que frecuentemente se hace entre las dos se denota como providencia inmanente y providencia transitoria.

2. La concepción deísta de la divina providencia. De acuerdo con el deísmo el cuidado de Dios para el mundo no es universal, ni especial, ni perpetuo, sino únicamente de naturaleza general. Cuando Dios creó a todas sus criaturas les impartió ciertas propiedades inalienables, las colocó bajo leyes invariables y las dejó que se ocuparan en labrar su destino por medio de sus poderes propios inherentes. Entre tanto, El únicamente ejercita una inspección general, no de los agentes específicos que aparecen en la escena, sino de las leyes generales que El ha establecido. El mundo es simplemente una máquina que Dios ha puesto en movimiento, y en ningún sentido un barco que El pilotea día tras día. Esta concepción deísta de la providencia es característica del pelagianismo, fue aceptada por diversos teólogos católico romanos, fue patrocinada por el socinianismo, y fue uno nada más de los errores fundamentales del arminianismo. Se revistió con un aire filosófico por los deístas del Siglo XVIII, y apareció en una nueva forma en el Siglo XIX bajo la influencia de la teoría de la evolución y de la ciencia natural, con su fuerte énfasis en la uniformidad de la naturaleza controlada por un sistema inflexible de leyes irrompibles como el acero.

3. El concepto panteísta de la divina providencia. El panteísmo no reconoce la distinción entre Dios y el mundo. Desde el punto de vista idealista absorbe el mundo en Dios, y desde el materialista absorbe a Dios en el mundo. En cada caso no deja lugar para la creación y también elimina la providencia en el sentido propio de la palabra. Es cierto que los panteístas hablan de la providencia, pero la llamada providencia de ellos es simplemente idéntica al curso de la naturaleza y esto no es otra cosa sino la revelación propia de Dios, una revelación de Dios que no deja lugar para las operaciones independientes de las segundas causas en ningún sentido de la palabra. Desde este punto de vista lo sobrenatural resulta imposible, o, más bien, lo natural y lo sobrenatural resultan idénticos, la consciencia en el hombre de tener una determinación propia, personal y libre resulta una ilusión, la responsabilidad moral es una ficción de la imaginación, y la adoración religiosa es una superstición. La teología siempre ha sido muy cuidadosa en eludir los peligros del

panteísmo; pero durante el último siglo este error triunfó adueñándose de una gran parte de la moderna teología ancha bajo el disfraz de la doctrina de la inmanencia de Dios.[85]

LOS DESIGNIOS DE LA PROVIDENCIA

1. Las enseñanzas de la Escritura sobre este punto. La Biblia claramente enseña el control providencial de Dios.
   a. Sobre todo el universo, Sal. 103: 19 ; Dan. 5 : 35 ; Ef. 1 : 11
   b. Sobre el mundo físico, Job 37 : 5, 10; Sal. 104: 14; 135 : 6 ; Mat. 5 : 45
   c. Sobre la creación inanimada, Sal. 104 : 21, 28; Mat. 6 : 26 ; 10 : 29
   d. Sobre los negocios de las naciones, Job 12: 23; Sal. 22: 28; 66: 7; Hech. 17 : 26
   e. Sobre el nacimiento del hombre y su parte en la vida, I Sam 16: 1; Sal. 139: 16; Isa. 45 : 5 ; Gal 1 :15
   f. Sobre los sucesos y fracasos externos en las vidas de los hombres, Sal. 75: 6, 7; Luc. 1: 52
   g. Sobre las cosas que parecen accidentales o insignificantes Prov. 16 : 33 ; Mat. 10 : 30
   h. En la protección de los justos, Sal. 4: 8 ; 5 : 12 ; 63 : 8 ; 121 : 3 ; Rom. 8: 28
   i. Satisface las necesidades del pueblo de Dios, Gen 22: 8, 14; Deut. 8 : 3 ; Fil. 4: 19
   j. Contesta la oración, I Sam 1: 19; Isa. 20: 5, 6; II Crón. 33: 13; Sal. 65: 2; Mat. 7: 7; Luc. 18 : 7, 8 ; y
   k. Denuncia y castiga a los malvados, Sal. 7: 12, 13; 11: 6.

2. La providencia general y la especial. Los teólogos generalmente distinguen entre providencia general y especial, denotando, por la primera, el control de Dios sobre el universo como un todo, y por la segunda, su cuidado en relación con cada parte de la toda. No son dos clases de providencia, sino la misma providencia que se ejercita en dos relaciones diferentes. El término "providencia especial", puede

[85] Compárese Randall, the Making of the Modern Mind, p. 538.

tener, sin embargo, un significado más específico, y en algunos casos se refiere al cuidado especial de Dios para sus criaturas racionales. Algunos hasta hablan de una providencia muy especial (Providentia specialissima) con referencia a aquellos que se encuentran en la relación especial de hijos de Dios. Las providencias especiales son combinaciones particulares en el orden de los eventos, como en la respuesta a la oración, en la liberación de la tribulación, y todos aquellos ejemplos en que en medio de circunstancias críticas llegan la gracia y el socorro.

3. Negación de la providencia especial. Hay quienes están dispuestos a admitir una providencia general, una administración del mundo bajo un sistema fijo de leyes generales; pero que niegan que hay también una providencia especial de Dios en la que El se preocupa de los detalles de la historia, de los sucesos de la vida humana, y particularmente de las experiencias de los justos. Algunos sostienen que Dios es demasiado grande para preocuparse con las pequeñeces de la vida, en tanto que otros sostienen que simplemente no puede hacerlo, puesto que las leyes de la naturaleza le atan las manos, y por eso sonríen maliciosamente cuando escuchan que Dios responde a las oraciones del hombre. No se necesita negar que la relación de la providencia especial con las leyes uniformes de la naturaleza constituye un problema. Al mismo tiempo debe decirse que constituye un concepto anti bíblico de Dios, —concepto muy pobre y superficial, —decir que El no se ocupa ni puede ocuparse de los detalles de la vida, que no puede responder a la oración que no puede ayudar en los apuros, o intervenir milagrosamente en favor del hombre. Un gobernante que atendiera simplemente a ciertos principios generales y no diera atención a los particulares, o un hombre de negocios que fracasara por no atender los detalles de su negocio se vería muy comprometido. La Biblia enseña que hasta los más pequeños detalles de la vida tienen lugar en el orden divino. En relación con la pregunta de si podemos armonizar la operación de, las leyes generales de la naturaleza con las especiales de la providencia, únicamente podemos señalar los puntos siguientes :
   a. Las leyes de la naturaleza no deben representarse como potencias naturales que controlan absolutamente todos los

fenómenos y las operaciones. Realmente no son más que las del hombre; una descripción, a menudo deficiente, de la uniformidad en la variedad descubierta en el sendero en que actúan los poderes de la naturaleza.

b. El concepto materialista de las leyes de la naturaleza, como un sistema de apretado tejido, que actúa independientemente de Dios y que hace que El realmente no pueda interferir en el curso del mundo, es concepto absolutamente erróneo. El universo tiene una base personal, y la uniformidad de la naturaleza es simplemente el método ordenado por un agente personal.

c. Las llamadas leyes de la naturaleza producen los mismos efectos siempre que las condiciones sean las mismas. Los efectos no son generalmente el resultado de un simple poder, sino la combinación de las potencias naturales. Hasta el hombre puede variar los efectos mediante la combinación de una fuerza natural con otra o con varias fuerzas, y sin embargo cada una de estas fuerzas actúa en estricto acuerdo con sus propias leyes. Y si esto es posible para el hombre, es infinitamente más posible para Dios. Mediante toda clase de combinaciones El puede producir los más variados resultados.

LA PRESERVACIÓN

BASES PARA LA DOCTRINA DE LA PRESERVACIÓN.

Para la doctrina de la preservación tenemos pruebas tanto directas como inferenciales.

1. Pruebas Directas. La preservación divina de todas las cosas se enseña clara y explícitamente en diversos pasajes de la Escritura. Los siguientes son apenas algunos de los muchos pasajes que podrían mencionarse: Deut. 33: 12, 25-28; I Sam 2: 9; Neh. 9: 6; Sal. 107: 9; 127: 1; 145: 14, 15; Mat. 10: 20; Hech. 17: 28; Col. 1: 17; Heb. 1: 3. Son muy numerosos los pasajes que hablan del Señor como el que preserva a su pueblo, por ejemplo, Gen 28: 15; 49: 24; Ex 14: 29, 30;

Deut. 1: 30, 31; II Crón. 20: 15, 17; Job 1: 10; 36: 7; Sal. 31: 20; 32: 6; 34: 15, 17, 19; 37: 15, 17, 19, 20; 91: 3, 4, 7, 9, 10, 14; 121:3, 4, 7, 8; 125:1, 2; Isa. 40: 11; 43:2; 63:9; Jer. 30:7, 8, 11; Ezeq. 34: 11, 12, 15, 16; Dan. 12: 1; Zac. 2: 5; Luc. 21: 18; I Cor. 10: 13; I Pedro 3: 12; Apoc. 3: 10.

2. Prueba inferencial. La idea de la preservación divina se deduce de la doctrina de la soberanía de Dios. La soberanía únicamente puede concebirse como absoluta; pero no sería absoluta si existiera u ocurriera alguna cosa fuera de la voluntad divina. La soberanía de Dios únicamente puede sostenerse sobre la condición de que todo el universo y todo lo que hay en él, incluyendo al ser y la acción, dependen absolutamente de Dios. Se deduce también la soberanía de Dios del carácter dependiente de la criatura. Es característico de todo lo que es criatura, no poder continuar su existencia por medio de su propio poder inherente. La criatura tiene la base de su ser y de su continuación en la voluntad de su Creador. Solamente el que creó el mundo mediante la palabra de su potencia puede sostenerlo por medio de su omnipotencia.

LA CONCEPCIÓN ADECUADA DE LA PRESERVACIÓN DIVINA

La doctrina de la preservación proviene de la hipótesis de que todas las sustancias creadas, sean espirituales o materiales, poseen existencia real y permanente, distinta de la existencia de Dios, y tienen únicamente las propiedades activas y pasivas que han derivado de Dios; y de que sus potencias activas tienen una verdadera, y no sólo aparente eficiencia como segundas causas, de tal manera que son capaces de producir los efectos propios de ellas. Así es como esta doctrina nos sirve de guardia en contra del panteísmo con su idea de una continua creación, que disimulada, si no siempre declaradamente, niega la existencia distinta del mundo, y hace a Dios un mero agente en el universo. Pero la doctrina de la preservación divina no considera a las sustancias creadas como existentes por sí mismas, puesto que la existencia propia es exclusiva propiedad de Dios, y todas las criaturas tienen la base de su existencia continua en Dios, y no en ellas mismas. De esto se sigue que continúan existiendo no en virtud de un mero

acto negativo de Dios, sino en virtud del ejercicio positivo y continuado del poder divino. El poder de Dios aplicado a sostener todas las cosas es tan positivo como el que ejerció en la creación. La naturaleza precisa de su obra en sostener todas las cosas tanto en su ser como en su acción, es un misterio, aunque debe decirse que, en sus operaciones providenciales, El se acomoda a la naturaleza de sus criaturas. Con Shedd decimos: "En el mundo material Dios actúa inmediatamente en y por medio de leyes y propiedades materiales. En el de la mente, Dios actúa inmediatamente y por medio de las propiedades mentales. La preservación nunca corre en sentido contrario de la creación. Dios no viola en su providencia lo que ha establecido en la creación"[86] La preservación puede definirse como aquella obra continua de Dios por medio de la cual El mantiene las cosas que creo, juntamente con la propiedades y poderes con que El las doto.

CONCEPCIONES ERRÓNEAS DE LA PRESERVACIÓN DIVINA

La naturaleza de esta obra de Dios no siempre se entiende adecuadamente. Hay dos puntos de vista de ella que debemos evitar:

1. EL que es puramente negativo. Según 'el deísmo la preservación divina consiste en que Dios no destruye la obra de sus manos. Por virtud de la creación Dios dotó a la materia con ciertas propiedades, la colocó bajo leyes invariables, y luego la dejó deslizarse por sí misma, independientemente de todo sostén o dirección externa. Esta es una presentación sin base bíblica, irrazonable e irreligiosa. Es irrazonable, puesto que implica que Dios le comunicó subsistencia propia a la criatura, siendo que la propia subsistencia y la propia sustentación son propiedades incomunicables que caracterizan únicamente al Creador. La criatura jamás puede sostenerse por sí, y debe ser sostenida diariamente por el omnipotente poder del Creador. De aquí que no se requiera un acto positivo de la omnipotencia de parte de Dios para aniquilar las existencias creadas. El simple hecho de dejar de sostenerlas conduciría naturalmente a su destrucción. El concepto de la subsistencia propia de la materia es irreligiosa, puesto

[86] Dogm. Theol. I, p. 528. Las cosas que creó, juntamente con las propiedades y poderes con que El las dotó.

que desaloja a Dios a tan gran distancia de su creación que la comunión con El resulta prácticamente imposible. La historia testifica claramente al hecho de que tal concepto, uniformemente conduce a la muerte de la religión. Tampoco tiene base bíblica puesto que coloca a Dios completamente fuera de su creación, en tanto que la Biblia nos enseña en muchos pasajes que El no es únicamente trascendente sino también inmanente en las obras de sus manos.

2. Que es una creación continua. El panteísmo habla de la preservación como de una continua creación, de modo que las criaturas o causas secundarias tienen que concebirse desprovistas de real o continua existencia; pero recibiéndola—por emanación en cada momento sucesivo—de aquel misterioso Absoluto que se encuentra en la base secreta de todas las cosas. Algunos que no fueron panteístas tuvieron un concepto parecido de la preservación. Descartes puso la base para concebirla así, y Malebranche condujo este concepto al extremo más lejano consistente con el teísmo. Hasta Jonathan Edwards lo enseña incidentalmente en su obra sobre el Pecado Original, y fue así como estuvo peligrosamente a punto de enseriar el panteísmo. Un concepto tal de la preservación no deja lugar para las causas secundarias y por eso, necesariamente, conduce al panteísmo. Es contrario a nuestras in-tuiciones originales y necesarias que nos aseguran de que somos de verdad causas propias y determinativas de acción, y en consecuencia, agentes morales. Además, hiere a las meras raíces de la libre agencia, de la responsabilidad moral, y del gobierno moral y, por tanto, de la religión misma. Algunos teólogos reformados también usan el término "creación continua";[87] pero desde luego no tratan de enseñar la doctrina que estamos considerando. Simplemente desean insistir en el hecho de que el mundo está sostenido por el mismo poder que lo creó. Atendiendo al hecho de que la expresión se presta a mal entendimiento es mejor evitarla.

CONCURRENCIA

---

[87] Bavink, Geref. Dogm. II, p. 654; Heppe. Dogm. p. 190; McPherson. Chr. Dogm., p. 177.

LA IDEA DE LA CONCURRENCIA DIVINA Y LA PRUEBA DE ELLA.

1. Definición y explicación. La concurrencia puede definirse como la cooperación del poder divino con los poderes subordinados, de acuerdo con las leyes pre-establecidas para su operación haciéndolas actuar, y que actúen precisamente como lo hacen. Algunos se inclinan a limitar su operación, dentro de lo que respecta al hombre, a las acciones humanas que son moralmente buenas y, por tanto, recomendables; otros, con más lógica, las extienden a las acciones de toda clase. Debe notarse desde el principio que esta doctrina implica dos cosas:
    a. Que los poderes de la naturaleza no actúan por sí mismos, es decir, simplemente por su propio poder inherente, sino que Dios obra inmediatamente en cada acto de la criatura. Esto debe entenderse en oposición a la enseñanza deísta.
    b. Que las segundas causas son reales, y que no deben considerarse simplemente como el poder operativo de Dios. Solamente sobre la condición de que las causas secundarias son reales, podemos hablar adecuadamente de la concurrencia o cooperación de la Primera Causa con las causas secundarias. Una vez y siempre debe insistirse en esto, en contra de la idea panteísta de que Dios es el único agente que obra en el mundo.

2. La prueba bíblica de la concurrencia divina. La Biblia enseña claramente que la providencia de Dios tiene que ver no solamente con el ser sino también con las acciones u operaciones de la criatura. La verdad general de que los hombres no obran independientemente, sino controlados por la voluntad de Dios aparece en diversos pasajes de la Escritura. José dice en Gén. 45: 5 que Dios, más bien que sus hermanos, le había enviado a Egipto. En Ex 4: 11, 12 el Señor dice que él estará en la boca de Moisés y que le enseñará lo que tiene que decir; y en Jos. 11: 6 le da a Josué la seguridad de que le entregará sus enemigos a Israel. Prov. 21: 1 nos enseña que "el corazón del rey está en la mano de Jehová... Dios lo vuelve a donde El quiere"; y Esd. 6: 22, que Jehová "ha tornado el corazón del rey de Asiria" a Israel. En Deut. 8: 18; se le recuerda a Israel el hecho de que es Jehová el que le dio poder para adquirir riquezas. Más particularmente, se

desprende también, evidentemente, de la Escritura que hay cierta clase de cooperación divina en lo que es malo. Según el pasaje de II Sam. 16: 11 Jehová ordenó a Simei que maldijera a David. Dios también llamó a Asiria "La vara de mi ira y el báculo de mi indignación", Isa. 10: 5. Además, El puso un espíritu mentiroso en las bocas de los profetas de Acab, II Reyes 27: 20-23.

ERRORES QUE DEBEN EVITARSE

Hay varios errores relacionados con esta doctrina contra los cuales nos debemos poner en guardia.

1. Que consiste únicamente en una comunicación general de poder, sin determinar la acción específica en ninguna forma. Los jesuitas, los socinianos v los arminianos sostienen que la concurrencia divina es sólo una cooperación general e indiferente, de tal manera que son las causas secundarias las que dirigen la acción a su fin particular. Esa concurrencia divina es común también a todas las causas, entendiéndolas en acción; pero en una forma que es enteramente indeterminada. Aunque estimula a la causa secundaria la deja determinar su propio fin particular y su modo de acción. Pero si esta fuera la situación, estaría en el poder del hombre frustrar el plan de Dios, y la primera causa se convertiría en sirviente de la segunda. El hombre estaría en el timón, y no habría providencia divina.

2. Que es de tal naturaleza que el hombre hace una parte del trabajo y Dios hace la otra parte. La cooperación entre Dios y el hombre se representa algunas veces como si fuera algo semejante a los esfuerzos unidos de un tiro de bestias que jalan juntas, haciendo cada una su parte. Este es un concepto erróneo de la distribución del trabajo. De hecho cada acción es totalmente un hecho de Dios y de la criatura. Es un hecho de Dios hasta donde nada es independiente de su divina voluntad, y hasta donde todo está determinado de momento a momento por la voluntad de Dios. Y es una acción del hombre, hasta donde Dios lo realiza por medio de la actividad misma de la criatura. Hay en esto penetración; pero no limitación mutua.

3. Que la obra de Dios y la de la criatura en concurrencia están coordinadas. Esto ya está excluido con lo que acabamos de decir arriba. La obra de Dios siempre tiene la prioridad, porque el hombre es dependiente de Dios en todo lo que hace. La afirmación de la Biblia, "sin mí nada podéis hacer", se aplica en todos los campos del esfuerzo. La exacta relación entre los dos se indica claramente en las siguientes características de la divina concurrencia.

CARACTERÍSTICAS DE LA CONCURRENCIA DIVINA

1. Es previa y predeterminan te, no en sentido temporal sino lógico. No hay principio absoluto de propia actividad de la criatura, a la que Dios adicione simplemente su actividad. En todo caso el impulso a la acción y al movimiento proceden de Dios. Tiene que haber una influencia de energía divina antes de que la criatura actúe. Debe notarse particularmente que esta influencia no termina en la actividad de la criatura, sino en la criatura misma. Dios hace que todo trabaje en la naturaleza y que se mueva en la dirección de un predeterminado fin. De esta manera Dios también capacita e impulsa a sus criaturas racionales, como causas secundarias, a que actúe, y eso no meramente dotándolas de energía en un sentido general, sino vigorizándolas para determinados actos específicos. El hace todas las cosas en todos, I Cor. 12: 6, y obra todas las cosas, también en este sentido, según el consejo de su voluntad, Ef. 1: 11. Le dio a Israel poder para conseguir riquezas, Deut. 8: 18, y obra en los creyentes tanto el querer como el hacer, según su beneplácito, Fil. 2: 13. Los pelagianos y los semi-pelagianos de todas las clases están generalmente dispuestos a admitir que la criatura no puede actuar sin el influjo del poder divino, pero sostienen que ese influjo no es tan específico que determine el carácter de la acción en ningún sentido.

2. Es también una concurrencia simultánea. Después de que empieza la actividad de la criatura, la voluntad eficaz de Dios debe acompañarla en cada momento, si es que tiene que continuar. No hay un solo momento en que la criatura obre independientemente de la voluntad y

del poder de Dios. En él vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser, Hech. 17: 28. Esta actividad divina acompaña la acción del hombre en todo punto; pero sin despojar al hombre en ninguna forma de su libertad. La acción permanece como un acto libre del hombre, un acto por el que él se debe considerar responsable. Esta concurrencia simultánea no resulta una identificación de la causa prima con la causa secunda. En un sentido muy real la operación es el producto de ambas causas. El hombre es y sigue siendo el sujeto real de la acción. Bavinck ilustra esto señalando el hecho de que la madera arde, que Dios es el único que la hace arder; pero que, rigurosamente, el arder no puede atribuirse a Dios sino a la madera como sujeto. Es evidente que esta acción simultánea no puede separarse de la concurrencia previa y pre determinante, sino que debe distinguirse de ella. Estrictamente hablando, la acción simultánea, a distinción de la previa concurrencia, termina no en la criatura, sino en su actividad. Puesto que no termina en la criatura puede interpretarse en sentido abstracto como que no tiene significado ético. Esto explica que los jesuitas enseñaran que la divina concurrencia era simultánea únicamente, y no previa y pre determinante, y que algunos teólogos reformados limitaran la previa concurrencia a las buenas acciones de los hombres, y para las demás se satisficieran enseñando una concurrencia simultánea.

3. Es finalmente una concurrencia inmediata. Para gobernar al mundo Dios emplea toda clase de medios para la realización de sus propósitos; pero no trabaja así en la divina concurrencia. Cuando El destruye las ciudades de la llanura con fuego, tenemos un acto del gobierno divino en el que Dios emplea medios. Pero al mismo tiempo está allí su concurrencia inmediata por medio de la cual hace que el fuego caiga, que arda y que destruya. De esta manera Dios también trabaja en el hombre dotándolo de poder en la determinación de sus actividades constantemente.

LA CONCURRENCIA DIVINA Y EL PECADO

LOS pelagianos, los semipelagianos y los arminianos levantan una seria

objeción a esta doctrina de la providencia. Sostienen que una previa concurrencia, que no es meramente general sino que predetermina al hombre para acciones específicas, hace que Dios sea el autor responsable del pecado. Los teólogos reformados se dan cuenta de la dificultad que se presenta aquí; pero no se sienten libres para escabullirla negando el gobierno absoluto de Dios sobre las acciones libres de sus criaturas morales, puesto que este control se enseña claramente en la Escritura, Gén. 45: 5; 50: 19, 20; Ex 10: 1 y 20; II Sam. 16: 10, 11; Isa. 10: 5-7; Hech. 2: 23; 4: 27, 28. Pero se sienten constreñidos a enseriar:

1. Que los actos pecaminosos están bajo el control divino y que ocurren según la predeterminación y el propósito de Dios ; pero únicamente por permiso divino, de manera que Dios no es la causa eficiente del pecado de los hombres, Gén. 45 : 5; 50: 20; Ex 14 : 17; Isa. 66:4; Rom. 9 : 22; II Tes. 2 : 11

2. Que Dios frecuentemente restringe las obras pecaminosas del pecador, Gén. 3: 6; Job 1: 12; 2: 6; Sal. 76: 10; Isa. 10: 15; Hech. 7 : 51

3. Que Dios para favorecer su propio propósito domina el mal por medio del bien, Gén. 50: 20; Sal. 76: 10; Hech. 3: 13.

Sin embargo, esto no quiere decir que todos concuerden en la respuesta a la pregunta de si hay una vigorización directa, inmediata y física del poder activo de la criatura disponiéndola y predeterminándola eficazmente para el acto específico, y también capacitándola para ejecutar ese acto. Dabney, por ejemplo, en tanto que admite una concurrencia física, semejante, en la baja creación, la niega con respecto a los seres libres. El mismo Dabney conviene en que el control de Dios sobre todos los actos de sus criaturas es seguro, soberano y eficaz, y que, por tanto, él y los que opinan con él deben hacer frente al asunto de la responsabilidad que le resulta a Dios por el pecado. Dabney da su conclusión en las palabras siguientes: "Este es, pues, mi cuadro de la evolución providencial del propósito de Dios respecto a los actos pecaminosos: arreglar y agrupar los eventos y los objetos alrededor de agentes libres, en forma tal que considerando la multiforme sabiduría y poder de Dios cada alma quede colocada a cada paso en la presencia de

aquellas circunstancias que El conoce que serán un suficiente y seductor objetivo para ejecutar esos eventos con la natural y libre actividad de cada alma, precisamente como la cosa que Dios demanda en su plan. De esta manera el acto resulta únicamente del hombre, aunque su acontecer esté asegurado eficazmente por Dios. Y el pecado resulta ser únicamente del hombre. El cuidado de Dios en esto es santo; primero, porque toda su agencia personal está arreglada para asegurar que el acontecer sea santo; y segundo, porque sus fines o propósitos son santos. Dios no quiere el pecado del hecho, porque el hecho sea pecaminoso; únicamente quiere el resultado con relación al cual el acto sirve como medio, y ese resultado es siempre digno de su santidad".[88] La gran mayoría de los teólogos reformados, sin embargo, sostienen la concurrencia de que se trata y buscan la solución de la dificultad (1) mediante una distinción entre la materia y la forma del acto pecaminoso y (2) atribuyendo tal acto exclusivamente al hombre. El concurso divino da aliento al hombre y lo determina eficazmente para el acto específico pero es el hombre el que da al acto su cualidad formal, y quien por tanto es responsable del carácter pecaminoso del acto. Ninguna de estas soluciones se puede considerar enteramente satisfactoria, por lo tanto el problema de la relación de Dios con el pecado sigue siendo un misterio.

EL GOBIERNO

NATURALEZA DEL GOBIERNO DIVINO

El gobierno divino puede definirse como aquella actividad continua de Dios por medio de la cual gobierna todas las cosas teleológicamente de manera que asegura el cumplimiento del propósito divino. Este gobierno no es simplemente una parte de la divina providencia, sino su todo, precisamente como lo son la preservación y la concurrencia, únicamente que ahora lo consideramos desde el punto de vista del fin hacia el cual Dios está guiando todas las cosas en la creación, es decir, la gloria de su nombre.

1. Es el gobierno de Dios como Rey del universo. Actualmente muchos consideran que la idea de Dios como Rey es una noción anticuada del

---

[88] Syst. and Polemic Theol., p. 288

Antiguo Testamento, y quisieran sustituirla por la idea de Dios como Padre, según se encuentra en el Nuevo Testamento. La idea de la soberanía divina debe ceder su lugar al amor divino. Se cree que esto está en armonía con la noción progresiva de Dios en la Escritura. Pero es un error pensar que la revelación divina, cuando se levanta a sus niveles más altos intenta despojarnos gradualmente de la idea de Dios como Rey, sustituyéndola por la idea de Dios como Padre. Esto ya fue contradicho por la prominencia de la idea del Reino de Dios que se encuentra en las enseñanzas de Jesús. Y si se dijera que dicha enseñanza envuelve solamente la idea de un Reino de Dios especial y limitado, se replicaría que la idea de la paternidad de Dios en los Evangelios está sujeta a las mismas restricciones y limitaciones. Jesús no enseña una paternidad Además, el Nuevo Testamento también enseña el reinado universal de Dios en pasajes como Mat. 11: 25; Hech. 17: 24; I Tim. 1: 17; 6: 15; Apoc. 1: 6; 19: 6. El es a la vez Rey y Padre, y es la fuente de toda autoridad en el cielo y en la tierra, el Rey de Reyes y el Señor de señores.

2. Es un gobierno adaptado a la naturaleza de las criaturas que El gobierna. En el mundo material Dios ha establecido las leyes de la naturaleza, y por medio de ellas gobierna al universo físico. En el mundo mental ejerce su gobierno en forma mediata conforme a las propiedades y leyes de la mente e inmediatamente por medio de la operación directa del Espíritu Santo. En el gobierno y control de los agentes morales hace uso de toda clase de influencias morales, tales como circunstancias, motivos, instrucción y ejemplo; pero también obra directamente por medio de la operación personal del Espíritu Santo sobre el intelecto, la voluntad y el corazón.

LA EXTENSIÓN DE ESTE GOBIERNO

La Biblia declara explícitamente que este gobierno es universal, Sal. 22: 28, 29; 103: 17-19; Dan. 4: 34, 35; I Tim. 6: 15. Es realmente la ejecución de su propósito eterno, que abarca todas sus obras desde el principio, todo lo que fue, es y será. Pero en tanto que es general, también desciende a lo particular. Las cosas más insignificantes, Mat. 10: 29-31, aquello que

parece accidental, Prov. 16: 33, las buenas acciones de los hombre, Fil. 2: 13, y también sus malas acciones, Hech. 14: 16, —todo está bajo el control divino, Dios es el Rey de Israel, Isa. 33: 22; pero también reina entre las naciones, Sal. 47: 9. Nada puede evadirse de su gobierno.

LAS PROVIDENCIAS EXTRAORDINARIAS O MILAGROS

LA NATURALEZA DE LOS MILAGROS

Se acostumbra hacer distinción entre providencia ordinaria, y providencia extraordinaria. En la primera Dios actúa mediante las segundas causas en estricto acuerdo con las leyes de la naturaleza, aunque haga variar los resultados mediante combinaciones diferentes. Pero en la segunda Dios obra inmediatamente o sin la mediación de las causas secundarias en sus operaciones ordinarias. Dice McPherson: "Milagro es algo que se hace sin el recurso de los medios ordinarios de producción, un resultado conseguido directamente por la primera causa sin la mediación, al menos en la forma acostumbrada, de las segundas causas".[89] La cosa distintiva en el acto milagroso consiste en que es el resultado del ejercicio del poder sobrenatural de Dios. Y este significa, por consiguiente, que no se produce mediante causas secundarias que operan de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Si esto último fuera, no sería sobrenatural (por arriba de lo natural es decir, no sería un milagro. Si Dios, en la ejecución de un milagro utilizó a veces las fuerzas presentes en la naturaleza, las usó en una forma distinta de la ordinaria para producir resultados inesperados, y esto es exactamente lo que constituye el milagro.[90] Cada milagro está por arriba del orden establecido en la naturaleza, pero podemos distinguir diferentes clases, aunque no diferentes grados, de milagros. Hay milagros tan del todo por arriba de la naturaleza que no guarda conexión alguna con algún medio. Pero también hay milagros que son contra media, en los que se emplean medios; pero en tal forma que los resultados son completamente diferentes de lo que usualmente resulta de esos mismos medios.

---

[89] Chr. Dogm., p. 183. Compárese también Hodge, Outlines of Theol., p. 275.

[90] Compárese Mead, Supe natural Revelation, p. 110.de

LA POSIBILIDAD DE LOS MILAGROS

Los milagros son objetables especialmente sobre la base de que implican una violación de las leyes naturales. Algunos procuran escapar de la dificultad conviniendo con Agustín en que los milagros son meras excepciones a la naturaleza tal como la conocemos, dando a entender con ello, que si tuviéramos un conocimiento más completo de la naturaleza podríamos explicarlos en una forma perfectamente natural. Pero esta posición es insostenible puesto que reconoce dos órdenes de la naturaleza, que son contrarios uno al otro. Conforme a uno de ellos el aceite de la botija disminuiría, pero de acuerdo con el otro se multiplicaría; conforme al primero los panes se acabarían poco a poco; pero conforme al segundo se multiplicarían. Además tendría que suponerse que un sistema es superior al otro, porque de no serlo se produciría solamente una colisión y nada resultaría; pero siendo superior uno de ellos parecería que el orden inferior tendría que ser vencido gradualmente y desaparecer. Además, esto le roba al milagro su carácter excepcional puesto que los milagros permanecen como hechos excepcionales en las páginas de la Escritura.

Hay indudablemente cierta uniformidad en la naturaleza; hay leyes que controlan la operación de las causas secundarias en el mundo físico. Pero recordemos que éstas representan meramente el método usual de Dios para trabajar en la naturaleza. Es su beneplácito trabajar en forma ordenada y mediante las causas secundarias. Pero eso no quiere decir que Dios no pueda apartarse del orden establecido y que mediante un simple acto de su voluntad no pueda producirse un efecto extraordinario, que no sería resultado de causas naturales, si lo juzga necesario para el fin previsto. Cuando Dios obra milagros, produce efectos extraordinarios de una manera sobrenatural. Esto significa que los milagros están por arriba de la naturaleza. ¿Diremos que también son contrarios al orden de la naturaleza? Los antiguos teólogos reformados no titubearon en hablar de ellos como de una brecha o de una violación contra las leyes de la naturaleza. Decían que a veces en el caso de un milagro el orden la naturaleza se suspendía temporalmente. El Dr. Bruin sostiene lo correcto de este concepto en su obra Het Christelijk Geloof en de Beoefening der Natuur-wetenschap, y no toma en cuenta los conceptos de Woltjer, Dennert y Bavinck. Pero lo correcto de esa antigua terminología bien puede ponerse en duda. Cuando se

realiza un milagro las leyes de la naturaleza no son violadas, sino reemplazadas en un punto particular mediante una manifestación más 'alta de la voluntad de Dios. Las fuerzas de la naturaleza no son aniquiladas o suspendidas, sino solamente neutralizadas en un punto particular por medio de una fuerza superior a las potencias de la naturaleza.

EL PROPÓSITO DE LOS MILAGROS DE LA BIBLIA

Debe aceptarse que los milagros de la Biblia no fueron ejecutados arbitrariamente, sino con un pro-pósito definido. No fueron simples maravillas, exhibiciones de poder destinadas a causar asombro, sino que tuvieron un significado revelativo. La entrada del pecado en el mundo hizo necesaria la intervención sobrenatural de Dios en el curso de los acontecimientos para la destrucción del pecado y para la renovación de la creación. Mediante un milagro Dios nos dio tanto su revelación verbal especial en la Escritura, como también la suprema y real revelación de Dios en Jesucristo. Los milagros están relacionados con la economía de la redención, una redención que aquellos con frecuencia prefiguran y simbolizan. No aspiran a una violación sino más bien a una restauración de la obra creativa de Dios. He aquí que encontramos ciclos de milagros relacionados con períodos especiales en la historia de la redención, y especialmente durante la época del ministerio público de Cristo y de la fundación de su Iglesia. Estos milagros no tuvieron por resultado la restauración del universo físico. Pero al final de los tiempos habrá otra serie de milagros, los que tendrán por resultado la renovación de la naturaleza para la gloria de Dios, —el establecimiento definitivo del Reino de Dios en los nuevos cielos y en la nueva tierra.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Es la doctrina de la divina providencia un articulus purus o un articulus mixtus?
2. ¿Quién fue el primero de los Padres de la Iglesia que desarrolló esta doctrina?
3. ¿Cómo difirieron Lutero y Calvino en su concepto de la divina

providencia?

4. ¿Cómo se explica el hecho de que los arminianos acepten en este punto la posición sociniana?
5. ¿Cómo debemos juzgar la aserción de algunos teólogos reformados de que Dios es la única causa verdadera en el mundo?
6. ¿Qué son las causas secundarias, y por qué es importante sostener que son verdaderas causas?
7. ¿Choca la doctrina del concurso divino con la de la libre agencia del hombre?
8. ¿Cómo era el concepto de Agustín acerca de los milagros?
9. ¿Por qué es importante sostener lo maravilloso?
10. ¿Admiten los milagros una explicación natural?
11. ¿Implican los milagros una suspensión de las leyes de la naturaleza?
12. ¿Cuál es el significado especial de los milagros de la Biblia?
13. ¿Pueden todavía acontecer los milagros?
14. ¿Hay milagros todavía?
15. ¿Qué opina usted de los milagros de la iglesia católico romana?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. II, pp. 635.670; Kuyper, Dict. Dogm., De Providentia, pp. 3.246;
2. Bruin, Het Christelijke Geloof en de Beoefening der Natuurwetenschap, pp. 108-138.
3. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 276.291; McPherson, Chr. Dogm., pp. 174.184; Drummond, Studies in Chr. Doct., pp. 182.202; Pope, Chr. Theol., I, pp. 437.456;
4. Dijk, De Voorzienigheid Gods;
5. Harris, God, Creator and Lord of All, I, pp. 519.579;
6. Mead, Supernatural Revelation;
7. Mozley, On Miracles;
8. Raymond, Syst. Theol., I, pp. 497.52'7; Valentine, Chr. Theol., pp. 363-382; Pieper, Christl. Dogm. I, pp. 587.600; Schmidt, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church, pp. 179.201;
9. Shedd, Dogm. Theol. I, pp. 527.545;
10. Thomson, The Christian Miracles and the Conclusions of Science;

11. Vos, Geref. Dogm. I, De Voorzienigheid; Hodge, Syst. Theol. I, pp. 575.636

CAPITULO 15: EL ORIGEN DEL HOMBRE

LA DOCTRINA DEL HOMBRE EN LA DOGMATICA

La transición de la teología a la antropología, es decir, del estudio de Dios al estudio del hombre es perfectamente natural. El hombre no es solamente la corona de la creación, sino también el objeto del cuidado especial de Dios. Y la revelación de Dios en la Escritura no solamente fue dada al hombre, sino que el hombre encuentra en ella lo que vitalmente le concierne. No es una revelación abstracta de Dios, sino la revelación de Dios en relación con sus criaturas, y particularmente en relación con el hombre. Es la historia de las relaciones de Dios con la raza humana, y especialmente la revelación de la redención que Dios ha preparado y para la cual busca al hombre para prepararlo. Esto explica el hecho de que el hombre ocupe un lugar de importancia central en la Escritura, y de que el conocimiento del hombre acerca de Dios sea esencial para el adecuado entendimiento de la Escritura. La doctrina del hombre debe seguir inmediatamente a la doctrina de Dios, ya que el conocimiento de ella se presupone en todas las divisiones subsiguientes de la dogmática. No debemos confundir el presente asunto con el estudio de la antropología general o ciencia de la humanidad que incluye todas aquellas ciencias que tienen al hombre por objeto de investigación. Estas se dedican al origen e historia de la humanidad tomando en cuenta la estructura fisiológica, las características físicas del hombre en general y de las varias razas humanas en particular, con su desarrollo étnico, lingüístico, cultural y religioso, etc. La antropología teológica tiene que ver únicamente con lo que la Biblia dice respecto al hombre y con la relación que el hombre debe guardar para con Dios. Reconoce a la Escritura como su única fuente y lee las enseñanzas de la experiencia humana a la luz de la Palabra de Dios.

LA EXPLICACIÓN DEL ORIGEN DEL HOMBRE SEGÚN LA ESCRITURA

La Escritura nos ofrece un doble relato de la creación del hombre, el primero en Gén. 1: 26, 27, y el otro en Gén. 2: 21-23. La alta crítica opine que el escritor de Génesis junto dos relatos de la creación, el primero según se encuentra en Gén. 1: 1-2: 3, y el segundo según se encuentra en Gén. 2: 4¬25; y que estos dos son independientes y contradictorios. Laidlaw en su obra The Bible Doctrine of Man[91] está dispuesto a admitir que el autor del Génesis hizo uso de dos fuentes; pero se rehúsa a encontrar aquí dos relatos diferentes de la creación. Con toda propiedad niega que en el capítulo segundo tengamos "un relato diferente de la creación, por la sencilla razón de que no explica la creación en total". De hecho, las palabras introductorias de la narración principian con Gén. 2: 4. "Estos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados", vistos a la luz de la repetición de las palabras "estas son las generaciones" en el libro de Génesis, apuntan al hecho de que aquí tenemos algo completamente diferente. La expresión invariablemente señala, no al origen o principio de los que ya nombró, sino a su historia familiar. El primer relato contiene la explicación de la creación de todas las cosas en el orden en que ocurrieron, en tanto que el segundo agrupa las cosas en su relación con el hombre sin implicar nada respecto al orden cronológico de la aparición del hombre en la obra creativa de Dios, y claramente indica que todo lo que precede sirve para preparar una habitación adecuada para el hombre como rey de la creación. Nos muestra de qué manera el hombre quedó colocado en la creación, rodeado por el mundo vegetal y animal, y la manera cómo comenzó su historia. Hay ciertos detalles en los que la creación del hombre surge como diferente de la creación de los otros seres vivientes.

LA CREACIÓN DEL HOMBRE FUE PRECEDIDA POR UN SOLEMNE CONSEJO DIVINO

Antes de que el inspirado escritor consigne la creación del hombre, nos hace retroceder, digamos así, hasta el concilio divino dándonos a conocer el decreto de Dios en las palabras, "Hagamos al hombre a nuestra propia

[91] Páginas 25 y siguientes.

imagen, según nuestra semejanza", Gén. 1: 26. La iglesia, generalmente, ha interpretado el plural "hagamos" sobre la base de la existencia trinitaria de Dios. Algunos eruditos, sin embargo, consideran que se trata del plural de majestad; otros lo toman como el plural de comunicación, en el que Dios incluye a los ángeles en diálogo con El; y todavía otros, como el plural de auto-exhortación. De estas tres sugerencias la primera es completamente impropia, puesto que el plural de majestad se originó en fecha muy posterior; el segundo es imposible, porque implicaría que los ángeles fueron co-creadores con Dios y que el hombre fue creado también a la imagen de los ángeles, lo que es una idea anti bíblica; y la tercera es una hipótesis enteramente gratuita de la que ninguna razón se puede dar. ¿Qué razón habría para una auto-exhortación en plural sino fuera la de que hay en Dios una pluralidad?

LA CREACIÓN DEL HOMBRE ES EN EL MAS ESTRICTO SENTIDO DE LA PALABRA UN ACTO INMEDIATO DE DIOS

Algunas de las expresiones que se usan en el relato precedente a la creación del hombre indican una creación mediata en algún sentido de la palabra. Nótense las siguientes expresiones: "Y dijo Dios, Produzca la tierra hierba verde, hierba que da semilla; árbol de fruto que dé fruto según su género" — "Produzcan las aguas seres vivientes y aves que vuelen sobre la tierra". . . y, "Produzca la tierra seres vivientes según su género"; y compárense éstas con la sencilla declaración, "y creó Dios al hombre". Cualquier indicio de mediación en la obra de creación que esté contenido en las primeras declaraciones, falta por completo en la última. Evidentemente la obra de Dios en la creación del hombre no fue mediata en ningún sentido de la palabra. Hizo uso de material preexistente al formar el cuerpo del hombre; pero hasta esto quedó excluido en la creación del alma.

A DIFERENCIA DE LAS CRIATURAS INFERIORES EL HOMBRE FUE CREADO SEGÚN UN TIPO DIVINO

Con respecto a los peces, las aves, y las bestias leemos que Dios los creó según su especie, es decir, en una forma típica propia. Sin embargo, el

hombre no fue creado de ese modo y mucho menos conforme al tipo de una criatura inferior. Con respecto a él dijo Dios, "Hagamos al hombre a nuestra propia imagen, según nuestra semejanza". Veremos lo que esto implica cuando discutamos la condición original del hombre, y únicamente llamamos la atención a ello aquí para destacar el hecho de que en el relato de la creación, la creación del hombre surge como algo diferente.

LOS DOS ELEMENTOS DIFERENTES DE LA NATURALEZA HUMANA SE DISTINGUEN CON TODA CLARIDAD

En Gén. 2: 7 se hizo una distinción clara entre el origen del cuerpo y el del alma. El cuerpo fue formado del polvo de la tierra; al hacerlo, Dios hizo uso de material preexistente. En la creación del alma, sin embargo, no hubo adaptación de materiales preexistentes sino la formación de una nueva sustancia. El alma del hombre fue una nueva obra de Dios en el estricto sentido de la palabra. Jehová "sopló en la nariz del hombre el aliento de vida; y fue el hombre un ser viviente". En estas sencillas palabras se afirma claramente la doble naturaleza del hombre, y lo que en ella se enseña está corroborado por otros pasajes de la Escritura, por ejemplo, Ecl. 12: 7; Mat. 10: 28; Luc. 8 : 55; II Cor. 5 : 1-8; Fil. 1 : 22-24; Heb. 12 : 9. Los dos elementos son el cuerpo y el aliento o espíritu de vida que Dios sopló en el hombre y mediante la combinación de estos dos, el hombre se convirtió en un alma viviente". Lo que aquí significa sencillamente "un ser viviente".

EL HOMBRE FUE COLOCADO DESDE EL PRINCIPIO EN UNA POSICIÓN ELEVADA

El hombre está representado como la cúspide de todos los órdenes de la creación. Está coronado como rey de la creación, y se le ha dado dominio sobre todas las criaturas inferiores. Como tal fue su deber y su privilegio hacer que toda la naturaleza y todas las cosas creadas colocadas bajo su gobierno sirvieran a su voluntad y a su propósito, para que él y todo su glorioso dominio glorificaran al Todopoderoso Creador y Señor del universo, Gén. 1 : 21 ; Sal 8 : 4-9.

LA TEORÍA EVOLUCIONISTA DEL ORIGEN DEL HOMBRE

Entre las diversas teorías que se han discurrido para explicar el origen del hombre, la teoría de la evolución actualmente ocupa el campo y, por tanto, merece una breve consideración.

PRESENTACIÓN DE LA TEORÍA

La teoría de la evolución no siempre se define en la misma forma. A veces se le presenta como si el hombre fuera descendiente directo de alguna de las especies de monos antropoides que todavía existen, y luego como si tanto el hombre como los monos más perfectos tuvieran un tronco común. Pero cualquiera que sea la diferencia de opinión que pueda haber sobre este punto, es seguro que según la evolución materialista el hombre desciende en cuerpo y alma, de los animales inferiores, mediante un proceso natural de perfección controlado totalmente por energías inherentes. Uno de los principios directivos de la teoría es el de estricta continuidad entre el mundo animal y el hombre. No se puede considerar la discontinuidad en ninguna parte a lo largo de la línea, porque toda suspensión sería fatal a la teoría. Nada que sea absolutamente nuevo y desusado puede aparecer en el proceso. Lo que hoy se encuentra en el hombre ha estado potencialmente presente en el germen original del que todas las cosas se desarrollaron. Y todo el proceso debe estar controlado desde el principio hasta el fin por las energías inherentes. La evolución teísta, que parece más aceptable para muchos teólogos, simplemente considera la evolución como el método de trabajo de Dios. Algunas veces se representa en una forma en la cual Dios es únicamente llamado para cerrar la brecha entre el mundo inorgánico y el orgánico, y entre la creación irracional y la racional. Pero hasta donde se considera necesaria una operación especial de Dios, y se admita que hay brechas que la evolución no puede cerrar, y que algo nuevo tenga que presentarse, la teoría naturalmente deja de ser una teoría pura de la evolución. Se sostiene a veces que solamente el cuerpo del hombre se deriva de un proceso de evolución procedente de los animales inferiores y que Dios dotó a este cuerpo con un alma racional. Este concepto encuentra mucha aceptación en los círculos católico romanos.

OBJECIONES A LA TEORÍA

Varias objeciones surgen en contra de la teoría de que el hombre tenga un origen evolucionista que arranca desde los animales inferiores.

1. Desde el punto de vista del teólogo la más grande objeción a esta teoría es naturalmente, que resulta contraria a las enseñanzas explícitas de la Palabra de Dios. La Biblia difícilmente podría enseñar con mayor claridad de lo que lo hace, que el hombre es el producto de un acto creativo directo y especial de Dios más que un proceso de desarrollo de algún animal del género simio. Afirma que Dios formó al hombre del polvo de la tierra, Gén. 2: 7. Algunos teólogos en su ansiedad por armonizar las enseñanzas de la Escritura con la teoría de la evolución sugieren que esto debe interpretarse con el significado de que Dios formó el cuerpo del hombre del cuerpo de los animales, que después de todo no es sino polvo. Pero esto es enteramente infundado, ya que no hay razón que pueda presentarse para explicar por qué la expresión general "del polvo de la tierra" tendría que usarse después de que el escritor ya había descrito la creación de los animales y por lo mismo estaba en posibilidad de hacer una declaración mucho más específica. Además, esta interpretación queda excluida por la declaración de Gén. 3: 19, "con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado ; pues polvo eres y al polvo volverás". Esto con seguridad no significa que el hombre vuelva a su anterior estado animal. Las bestias al igual que el hombre vuelven al polvo, Ecl. 3 : 19, 20. Por último, se nos dice explícitamente en I Cor. 15. 39 que "toda carne no es la misma carne : porque una es la carne de los hombres y otra la carne de las bestias". En cuanto al espíritu del hombre la Biblia enseña con claridad que procede directamente de Dios, Gén. 2: 7, y que no puede, por tanto, considerarse como el desarrollo natural de alguna sustancia previamente existente. En armonía perfecta con esto dice Eliú, "El espíritu de Dios me hizo, y el soplo del Omnipotente me dio vida", Job 33 : 4. Además, la Escritura enseña también que el hombre estuvo separado de la creación por un enorme abismo. Desde el principio fue colocado en un alto nivel intelectual, moral y religioso, como que fue creado a la

imagen de Dios y le fue dado dominio sobre la creación inferior, Gén. 1 : 26, 27, 31 ; 2 : 19, 20; Sal 8: 5-8. Sin embargo, a causa de la caída en el pecado perdió su alto estado y quedó sujeto al proceso degenerativo que en algunos casos llega hasta la bestialidad. Esto es precisamente lo contrario de lo que nos enseña la hipótesis evolucionista. Según ella, el hombre al principio de su carrera estuvo en el más bajo nivel, pero poco a poco fue separándose del bruto, y se ha elevado desde entonces a niveles superiores.

2. La segunda objeción importante es que la teoría no tiene base adecuada sobre hechos bien comprobados. Debe conservarse en mente que, como ya se señaló arriba, la teoría evolucionista en general, aunque con frecuencia se le representa como una doctrina comprobada, hasta el presente no es sino una hipótesis sin comprobación, hipótesis que no tiene ninguna perspectiva de éxito en cuanto a que demuestre lo que se ha propuesto. Muchos de los más prominentes evolucionistas admiten francamente el carácter hipotético de su teoría. Hasta se permiten ser creyentes firmes en la doctrina del origen sucesivo; pero no vacilan en decir que no pueden hablar con alguna seguridad del método con que opera. Cuando Darwin publicó sus obras, se pensó que por fin se había encontrado la llave del proceso, pero en el transcurso del tiempo se descubrió que la llave no le venía a la cerradura. Darwin dijo, en efecto, que su teoría dependería enteramente de la posibilidad de transmitir las características adquiridas, y eso se convirtió de inmediato en una de las piedras fundamentales de la teoría biológica de Weismann en cuanto a que las características adquiridas no son hereditarias. Su opinión recibió confirmación abundante por medio del estudio posterior de la genética. Sobre la base de la transmisión aceptada de las características adquiridas, Darwin habló con gran seguridad de las transmutaciones de las especies y previó una línea continua de desarrollo desde la célula primitiva hasta el hombre ; sin embargo, los experimentos de De Vries, Mendel, y otros sirvieron para desacreditar su opinión. Los cambios graduales e imperceptibles de que habló Darwin dejaron lugar para las mutaciones repentinas y los inesperados cambios de De Vries. En tanto que Darwin aceptó como un hecho las interminables variaciones en diferentes direcciones,

Mendel indicó que las variaciones/ o mutaciones nunca hacen que el organismo salga de su especie y están sujetas a una ley definida. Esta idea quedó confirmada por la citología moderna con su estudio de la célula, con sus genes y cromosomas considerados como los portadores de las características heredadas. Quedó probado que las llamadas nuevas especies de los evolucionistas no son para nada nuevas especies, sino solamente desviaciones de la forma típica, es decir, variedades de las mismas especies. Nordenskioeld en su History of Biology cita la siguiente frase tomada de un informe popular que se refiere a los resultados de una investigación sobre la herencia, en los que se refleja el verdadero estado de la situación : "Debido al gran número de hechos que ha sacado a luz la investigación moderna sobre la herencia, prevalece actualmente el caos entre las opiniones acerca de la formación de las especies", p. 613. Actualmente los evolucionistas sobresalientes admiten con franqueza que el origen de las especies es para ellos un completo misterio. En tanto que esto sea así, no hay mucha esperanza de que expliquen el origen del hombre. Darwin en su intento de probar el origen del hombre de una de las especies de monos antropoides se apoyó en (1) el argumento de la similaridad estructural que hay entre el hombre y los animales superiores ; (2) en el argumento embriológico y (3) en el argumento de los órganos rudimentarios. A estos tres, posteriormente, se añadieron otros, (4) el argumento derivado de las pruebas de sangre; (5) el argumento paleontológico. Pero ninguno de estos argumentos proporcionó la prueba deseada. El argumento de la analogía estructural acepta sin fundamento que la similaridad puede ser explicada de una sola manera. Sin embargo, podría muy bien explicarse por medio de la suposición de que Dios al crear el mundo animal hizo ciertas formas típicas básicas y completas, como para tener unidad en la variedad, precisamente así como el gran músico construye su impresionante composición sobre un tema sencillo, que se repite una y otra vez, y en cada repetición introduce nuevas variaciones. El principio de la preformación da una explicación adecuada a las semejanzas que estamos considerando. La semejanza embriológica, tal como es, puede ser explicada por el mismo principio. Además, los recientes estudios biológicos indican, al parecer, que ninguna similaridad estructural, sino únicamente una

relación genética, puede ser prueba de afinidad o de origen sucesivo. Hasta donde tiene que ver con los órganos rudimentarios, más de un hombre de ciencia ha expresado duda en cuanto a su carácter atrofiado. En lugar de ser los restos inservibles de órganos animales, muy bien pudiera ser que sirvan a un propósito definido en el organismo humano. Las pruebas de sangre, en su forma original, en tanto que señalan determinada semejanza entre la sangre de los animales y la del hombre, no prueban alguna relación genética, ya que en estas pruebas se usó solamente una parte de la sangre, el suero inorgánico que no contiene materia viva, puesto que es un hecho comprobado que la porción sólida de la sangre que contienen las células rojas y blancas, es la conductora de los factores hereditarios. Pruebas posteriores, en las que se utilizó el espectroscopio y se examinó toda la sangre, probaron conclusivamente que hay diferencia esencial entre la sangre de los animales y la del hombre. El argumento paleontológico es igualmente inconclusivo. Si el hombre desciende realmente de los monos antropoides, sería de esperarse que las formas intermedias estuvieran en existencia en alguna parte. Pero Darwin no fue capaz de encontrar este eslabón perdido, como no pudo encontrar los millares de eslabones perdidos entre las diferentes especies de animales. Se nos dice que los progenitores primitivos del hombre hace mucho que se extinguieron. Siendo esto así podría todavía ser posible que se encontraran los restos fósiles. Y hombres de ciencia contemporáneos pretenden haber encontrado ya algunos huesos de hombres muy antiguos. Han reconstruido estos restos humanos y podemos contemplarlos en las fotos imaginarias reconstruidas del hombre de Java (pithecantropus erectus), el hombre de Heidelberg (Homo Heidelbergensis), el hombre de Neanderthal (Homo Neanderthalen, sis), el hombre de Cro-Magnon, el hombre Piltdown y otros. Estas reconstrucciones parece que han sido tomadas en serio por algunos; pero realmente tienen muy poco valor. Atendiendo a que tan sólo se encontraron algunos pocos huesos de cada uno, y que en algunos casos éstos hasta estaban dispersos, quedando la duda de que pertenecieron al mismo cuerpo, esas reconstrucciones sirven para testificar únicamente la ingenuidad de los científicos que las hicieron. En algunos casos los especialistas no se han puesto de acuerdo si los huesos de que se trata pertenecen a un

hombre o a un animal. El Dr. Wood, profesor de anatomía en la universidad de Londres, dice en un folleto titulado Ancestry of Man: "No encuentro ocupación menos digna de la ciencia de la antropología que aquella que se ha hecho popular, de amoldar, pintar, o dibujar esas figuras horribles de la imaginación y que les da en el proceso un valor de aparente realidad, pero completamente falsa".[92] Fleming, uno de los más notables hombres de ciencia de hoy, dice : "La conclusión de todo eso es que no podemos arreglar todos los conocidos restos fósiles de un supuesto 'hombre' en una serie lineal que gradualmente avance—en tipo o forma—desde cualquier mono antropoide, o algún otro mamífero, hasta los modernos tipos existentes de verdadero hombre. Cualquiera suposición de que eso se puede hacer, y de que es cierto, es completamente errónea. Ciertamente resulta desorientador e indescriptiblemente pernicioso propagar en magazines populares o en otras publicaciones leídas por niños los cuadros de gorilas o de chimpancés con títulos como 'el primo del hombre' o 'el pariente más cercano del hombre', o publicar cuadros perfectamente imaginarios y grotescos acerca de un supuesto 'hombre de Java' con una cara de bruto y considerado como un antepasado del hombre moderno, como se ha hecho ocasionalmente. Los que tales cosas hacen son culpables de ignorancia o de deliberada falsedad. Tampoco resulta justificable que los predicadores en el púlpito digan a sus congregaciones que entre los científicos hay un acuerdo general con respecto al origen evolucionista del hombre procedente de un antepasado animar.[93] Pero el cuerpo del hombre no es el que presenta las mayores dificultades al evolucionista. Estas surgen de la consideración del elemento espiritual en el hombre, lo que se acostumbra llamar "el origen de la mente". En este punto es donde su impotencia se hace más dolorosamente manifiesta. A pesar de todos sus intentos, ha fallado notablemente no dando una explicación satisfactoria del origen de la mente humana o de la inteligencia (creadora), el lenguaje, la conciencia y la religión. Podría esto señalarse con detalles, pero no lo creemos necesario. Hay muchos que, como Dennert y Batison, todavía profesan creer en la doctrina del origen sucesivo, o descendencia, pero han rechazado el

[92] Citado por Allen, Evolution in the Balances, p. 110.

[93] The Origin of Mankind, p. '75

método darwiniano de la evolución y consideran a éste casi un completo fracaso. Sin embargo, no saben de ningún otro método que pudiera ocupar su lugar. Esto significa que para ellos la evolución ha dejado de ser una ciencia, y se ha convertido, una vez más, en una mera teoría filosófica. Batison dijo : "Leemos el esquema de la evolución de Darwin como leeríamos los de Lucrecio o de Lamarck, ... Estamos precisamente en donde Boyle estaba en el Siglo XVII". El testimonio del Dr. D. H. Scott, es muy parecido. En un discurso que como presidente pronunció ante la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia, hizo las siguientes afirmaciones : "Todo se encuentra otra vez en el crisol ... luego, ¿no es la evolución un hecho científicamente comprobado? No; no lo es ... es un acto de fe—porque no hay otra alternativa". De consiguiente ya no hay que pensar en la Creación. Además, dijo que hay en la ciencia natural "un retorno al caos pre darwiniano". El Dr. Fleischmann de Erlangen escribe : "La teoría darwiniana no tiene ni un solo hecho en qué sostenerse... es únicamente producto de la imaginación". Más fuerte, todavía, es la afirmación hecha por el Dr. B. Kidd : "El darwinismo es un compuesto de sorprendente presunción y de incomparable ignorancia". Científicos como Fleming, Dawson, Kelly y Price no vacilan en rechazar la teoría de la evolución y de aceptar la doctrina de la creación. Respecto al origen del hombre, Sir William Dawson dice : "Nada sé acerca del origen del hombre sino solamente lo que se me ha dicho en la Escritura—que Dios lo creó. Nada sé aparte de eso y a nadie conozco que sepa algo más".[94] Fleming dice : "Todo lo que la ciencia pueda decir hoy a la luz del limitado conocimiento humano, ya comprobado definitivamente, es que no sabe y no tiene prueba segura de cómo, dónde y cuándo se originó el hombre. Si algún conocimiento verdadero acerca de esto nos ha de venir tendrá que venirnos por algún medio diferente de la actual antropología moderna".[95]

---

[94] Citas tomadas de Zerbe, Christianity and False Evolution, pp. 271 y siguientes.

[95] Citado por W. Bell Dawson, The Bible Confirmed by Science, p. 146, compárese también lo que el difunto Dawson dijo en el capítulo VIII.

EL ORIGEN DEL HOMBRE Y LA UNIDAD DE LA RAZA

EL TESTIMONIO DE LA ESCRITURA EN CUANTO A LA UNIDAD DE LA RAZA.

La Biblia enseña que toda la raza humana desciende de una sola pareja. Este es el sentido obvio de los primeros capítulos del Génesis. Dios creó a Adán y a Eva como el principio de la especie humana, y les mandó : "Fructificad, multiplicaos, y llenad la tierra". Además, la narración subsiguiente de Génesis muestra claramente que las siguientes generaciones hasta la época del diluvio permanecieron en continua relación genética con la primera pareja, de manera que la raza humana constituye no solamente una unidad específica, una unidad en el sentido en que todos los hombres participan de la misma naturaleza humana, sino también una unidad genética o genealógica. Esto es también lo que enseñó Pablo en Hech. 17: 26; "Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres para que habiten sobre toda la faz de la tierra ; y les ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación". Esta misma verdad es básica para la unidad orgánica de la raza humana en relación con la primera transgresión, y en relación también con la provisión hecha para la salvación de la raza en Cristo, Rom. 5: 12, 19; I Cor. 15 : 21, 22. Esta unidad de la raza no debe entenderse realísticamente, como la presenta Shedd, diciendo : "La naturaleza humana es una sustancia específica o general creada en y con los primeros individuos de la especie humana, naturaleza que aun no está individualizada, sino que mediante la generación ordinaria se divide en partes, y esas partes se forman en individuos distintos y separados, conforme a sus especies. Esa única sustancia específica, mediante la propagación, se transforma en millones de sustancias individuales, o personas. Un individuo es una parte fraccional de la naturaleza humana separada de la masa común, ha constituido una persona particular, teniendo todas las propiedades esenciales de la naturaleza humana".[96] Las objeciones a este punto de vista se presentarán en otro lugar.

[96] Dogns. Theol. II, p. '12

EL TESTIMONIO DE LA CIENCIA EN FAVOR DE LA UNIDAD DE LA RAZA

La ciencia ha confirmado de varias maneras el testimonio de la Escritura con respecto a la unidad de la raza humana. Los hombres de ciencia no siempre creyeron esto. Los antiguos griegos tenían su teoría del autoctonismo, de la que resulta que los hombres brotaron de la tierra por medio de una clase de generación espontánea, teoría que no tiene fundamento sólido alguno, puesto que la generación espontánea, en lugar de haber sido probada, ha sido desacreditada. Agassiz propuso la teoría de los coadamitas, la que considera que hubo diferentes centros de creación. En el año 1655 Peyrerius desarrolló la teoría de los preadamitas, que tiene como origen la suposición de que ya había hombres antes de que Adán fuera creado. Esta teoría fue revivida por Winchell, que no negaba la unidad de la raza, pero que consideraba a Adán como el primer antepasado de los judíos más bien que cabeza de la raza humana. Y en años recientes Fleming, sin ser dogmático sobre el asunto, dice que hay razones para aceptar que hubo razas inferiores al hombre antes de la aparición de Adán en el escenario, alrededor del año 5500 A.C. Aunque eran inferiores a los adamitas ya tenían facultades distintas de las de los animales. El posterior hombre adamita fue dotado de facultades más grandes y más nobles y probablemente fue destinado para traer a todo el resto de la humanidad existente a la lealtad para con su Creador. Falló Adán en conservar su lealtad a Dios, y por lo mismo, Dios proveyó la venida de un descendiente del mismo Adán, que siendo hombre era, sin embargo, más que hombre, para que él cumpliera lo que Adán no pudo cumplir. El concepto que Fleming se ha visto precisado a sostener es "que la rama caucásica, incuestionablemente, es la única derivación por generación normal que procede de la raza adámica, es decir, de los miembros de la raza adámica que adoraba a Dios y que sobrevivieron al diluvio—Noé, sus hijos y sus hijas".[97] Pero estas teorías, una y todas, no encuentran apoyo en la Escritura, y contradicen Hech. 17: 26 y todo lo que la Biblia enseña con referencia a la apostasía y a la salvación del hombre. Además, la ciencia construye diversos argumentos en favor de la unidad de la raza humana de los cuales presentamos algunos:

1. El argumento de la historia. Las tradiciones de la raza humana

---

[97] Compárese The Origin of Mankind, Caps. VI y VII.

apuntan decididamente a un origen común con antepasados comunes en el Asia central. La historia de las migraciones del hombre tiende a demostrar que ha habido una distribución partiendo desde un solo centro.

2. El argumento de la filosofía. El estudio de las lenguas de la humanidad indica un origen común. Las lenguas indogermánicas encuentran su origen en una lengua primitiva común, de la cual existen reliquias en la lengua sánscrita. Además, hay evidencias que demuestran que el antiguo Egipto es el eslabón que unió las lenguas indoeuropeas con las semíticas.

3. El argumento de la psicología. El alma es la parte más importante de la naturaleza constitutiva del hombre, y la psicología revela claramente el hecho de que las almas de los hombres, sin distinción de tribu o nación a la que pertenezcan, son esencialmente las mismas. Tienen en común los mismos apetitos, instintos y pasiones animales, las mismas tendencias y capacidades, y sobre todo, las más altas cualidades, las características mentales o morales que corresponden exclusivamente al hombre.

4. El argumento de la ciencia natural o la fisiología. Los profesores de la fisiología comparativa formulan juicio común acerca de que la raza humana constituye una sola especie. Las diferencias que existen entre las diversas familias de la humanidad se consideran sencillamente como variedades de una especie original. La ciencia no afirma positivamente que la raza humana descienda de una sola pareja, y sin embargo, demuestra que éste pudo haber sido el caso, y que probablemente así es.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué se puede decir en contra del concepto de que tenemos en Gén. 1 y 2 dos diferentes relatos de la creación, más o menos contradictorios entre sí?
2. ¿Será razonable pensar que el mundo existió millones de años antes de que el hombre apareciera en el escenario?

3. ¿Está la hipótesis de la evolución teísta en armonía con el relato escritura! del origen del hombre?
4. ¿Se puede sostener a la luz de la Escritura el concepto de que cuando menos el cuerpo del hombre se deriva de los animales?
5. ¿Ha comprobado la evolución su punto de vista sobre lo anterior?
6. ¿Qué es lo que ha probado en relación con la pregunta más fácil acerca del origen del alma humana?
7. ¿Qué acontece con la doctrina de la caída, en la teoría de la evolución?
8. ¿Cuál es el significado teológico de la doctrina de la unidad de la raza humana?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Alexander, Syst. of Bibl. Theol. I, pp. 156.167
2. Bavinck, Geref. Dogm. II, pp. 543.565
3. Darwin, Descent of Man;
4. Drumond, The Ascent of Man;
5. Fleming, The Origin of Mankind:
6. Hodge, Syst. Theol. II, pp. 3.41;
7. Laidlaw, the Bible Doct. of Man, pp. 24-46
8. Litton, Introd. To Dogm. Theol., pp. 107.113
9. Miley, Syst. Theol. I, pp. 355.392;
10. O'Toole, The Case Against Evolution, Part II, Caps. II y III. Compárese además las obras de evolución a que se ha hecho mención en el final del capítulo anterior.

CAPITULO 16: LA NATURALEZA ESENCIAL DEL HOMBRE

El capítulo anterior es de una naturaleza más o menos introductiva y, estrictamente hablando, no forma parte integral de la presentación sistemática de la doctrina del hombre en la dogmática. Esto explica por qué muchos tratados sobre teología sistemática no dedican un capítulo separado para tratar el origen del hombre. No obstante, pareció conveniente insertar uno aquí, puesto que proporciona un adecuado fondo para lo que sigue. Bajo el presente enfoque consideraremos los elementos esenciales de la naturaleza

humana y la investigación sobre el origen del alma en los individuos que constituyen la raza.

LOS ELEMENTOS ESENCIALES DE LA NATURALEZA HUMANA

LOS CONCEPTOS DIFERENTES QUE OCURRIERON EN LA HISTORIA: DICOTOMIA Y TRICOTOMÍA

Se acostumbra, especialmente en los círculos cristianos, concebir al hombre como compuesto de dos, y solamente dos partes diferentes, es decir, cuerpo y alma y a este concepto se le llama directamente dicotomía. Sin embargo, juntamente con este uso hizo su aparición otro del que resultaba que la naturaleza humana consiste de tres partes, cuerpo y alma, y además espíritu. Se le designó con el término tricotomía. La concepción tripartita del hombre se originó en la filosofía griega que concibió la relación entre el cuerpo y el espíritu del hombre, respectivamente, según la analogía de la relación mutua entre el universo material y Dios. Se pensó que, precisamente así como estos últimos solamente pueden relacionarse entre sí por medio de una tercera sustancia o por medio de un ser intermedio, así también los primeros entrarían en relaciones vitales mutuas solamente por medio de un tercer elemento inter-medio, es decir, el alma. El alma se consideraba por una parte como inmaterial, y por la otra, adaptada al cuerpo. En tanto que el alma se apropiaba el nous o pneuma se le consideraba como inmortal, pero en tanto que se consideraba relacionada con el cuerpo, se estimaba carnal y mortal. La forma más familiar y más cruda de la tricotomía es la que toma al cuerpo como la parte material de la naturaleza humana, al alma como el principio de la vida animal, y al espíritu como el elemento racional e inmortal que hay en el hombre para relacionarse con Dios. La concepción tricotómica del hombre encontró favorable aceptación entre los Padres de la Iglesia griega o alejandrina de los primeros siglos de la era cristiana. Se encuentra ese concepto, aunque no precisamente en la misma forma, en Clemente de Alejandría, Orígenes y Gregorio de Niza. Pero después de que Apolinar la empleó en forma que chocó con la perfecta humanidad de Jesús se fue desacreditando gradualmente. Algunos de los Padres griegos se apegaron a ella todavía, aunque Atanasio y Teodoreto la repudiaron explícitamente. En la Iglesia Latina los teólogos dirigentes favorecieron claramente la doble división de la naturaleza humana. La psicología de Agustín fue la que, especialmente, dio prominencia a este concepto. Durante la Edad Media se convirtió en asunto de creencia común. La Reforma no trajo cambio en este respecto, aunque unas cuantas lumbreras defendieron la teoría tricotómica. La Iglesia católico romana se apegó al veredicto del escolasticismo; pero en los círculos protestantes

se escucharon otras voces. Durante el Siglo XIX revivió la tricotomía en una forma u otra debido a ciertos teólogos alemanes e ingleses, como Roos, Olshausen, Beck, Delitzsch, Auberlen, Oehler, White y Heard; pero no encontró gran aceptación en el mundo teológico. Los recientes abogados de esta teoría no concuerdan en cuanto a la naturaleza de la psuché, ni en cuanto a la relación que el alma guarda con los otros elementos de la naturaleza humana. Delitzsch, la concibe como un efluvio del pneuma, en tanto que Beck, Oehler, y Heard, la consideran como el punto de unión entre el cuerpo y el espíritu. Delitzsch no es completamente consistente, y a veces parece titubear, y Beck y Oehler admiten que la representación bíblica del hombre es fundamentalmente dicotómica. La defensa que hicieren de la tricotomía bíblica difícilmente puede decirse que implica la existencia de tres elementos distintos en el hombre. Además de estos dos conceptos teológicos encontramos también, especialmente en el último siglo y medio, los conceptos filosóficos de materialismo absoluto y de idealismo absoluto, el primero que sacrifica el alma al cuerpo, y el último que sacrifica el cuerpo al alma.

LAS ENSEÑANZAS DE LA ESCRITURA CON REFERENCIA A LOS ELEMENTOS ESENCIALES QUE CONSTITUYEN LA NATURALEZA HUMANA

La presentación dominante respecto a la naturaleza del hombre en la Biblia es claramente dicotómica. Por una parte la Biblia nos enseña a considerar la naturaleza del hombre como una unidad, y no como dualidad consistente de dos elementos diferentes, cada uno de los cuales se movería paralelamente al otro; pero sin unirse, verdaderamente, para formar un simple organismo. La idea de un mero paralelismo entre los dos elementos de la naturaleza humana que se encuentra en la filosofía griega y también en las obras de algunos filósofos posteriores, es enteramente extraña a la Biblia. En tanto que ella reconoce la naturaleza compleja del hombre nunca representa dicha naturaleza como que tiene por resultado un doble sujeto en el hombre. Cada acto del hombre se contempla como acto del hombre completo. No es el alma sino el hombre el que peca; no es el cuerpo el que muere, sino muere el hombre; y no es meramente el alma sino el hombre, que es cuerpo y alma, al que Cristo redime. Esta unidad ya encuentra expresión en el pasaje clásico del Antiguo Testamento—el primer pasaje que indica la naturaleza compleja del hombre—es decir, Gen 2:7: "Y Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra y sopló en su nariz aliento de vida y fue el hombre un ser viviente". Todo este pasaje trata del hombre; "Dios formó al hombre y el hombre fue un ser viviente". Esta obra de Dios no debe interpretarse como un proceso mecánico como si hubiera formado primeramente un cuerpo de barro y luego le hubiera puesto adentro el alma. Cuando Dios formó el cuerpo, lo hizo de tal manera que mediante el soplo del espíritu de Dios el hombre fuera un ser viviente Job 33:4; 32:8. La

palabra alma en este pasaje no tiene el sentido que generalmente le atribuimos—un significado que fue extraño al Antiguo Testamento—sino que denota un ser animado, y es la descripción del hombre como un todo. El misma término hebreo nephesh chayyah (alma viviente o ser) también se aplica a los animales en Gen 1: 21, 24, 30. De manera que este pasaje, en tanto que indica que hay dos elementos en el hombre, insiste, sin embargo, en la unidad orgánica del hombre y esto se reconoce a través de la Biblia.

Al mismo tiempo también contiene la Biblia evidencias de la composición dual de la naturaleza humana. Sin embargo, debemos tener cuidado de no esperar una distinción posterior en el Antiguo Testamento, entre el cuerpo como el elemento material, y el alma como el elemento espiritual de la naturaleza humana. Esta distinción entró en uso más tarde bajo la influencia de la filosofía griega. La antítesis—alma y cuerpo—en el sentido del Nuevo Testamento no se encuentra en el Antiguo. De hecho, el hebreo no tiene un vocablo para el cuerpo como un organismo. La distinción que hace el Antiguo Testamento de los dos elementos de la naturaleza humana es de una clase diferente. Laidlaw dice en su obra sobre The Bible Doctrine of Man[98] "La antítesis claramente se refiere a lo bajo y alto, terrenal y celestial, animal y divino. No consiste tanto en dos elementos sino en dos factores que se unen en un solo y armonioso resultado, — 'el hombre fue un ser viviente' ". Es perfectamente claro que ésta es la distinción que se hace en Génesis 2: 7. Compárense también Job 27: 3; 32: 8; 33: 4; Ecl. 12: 7. Se usa en el Antiguo Testamento en diversas palabras para denotar el bajo elemento o partes de él en el hombre, tales como "carne", "polvo", "huesos", "entrañas", "riñones", y también la expresión metafísica "casa de barro", Job 4: 19. Y hay también varias palabras para denotar el elemento superior, por ejemplo, "espíritu", "alma", "corazón", y "mente". Tan pronto como pasamos del Antiguo al Nuevo Testamento nos encontramos con las expresiones antitéticas que nos son más familiares, por ejemplo, "cuerpo y alma", "carne y espíritu". Las palabras griegas correspondientes fueron forjadas, indudablemente, por el pensamiento filosófico griego, pero pasaron por medio de la Septuaginta al Nuevo Testamento, y por tanto, retuvieron su fuerza del Antiguo Testamento. Al mismo tiempo la idea antitética de lo material y de lo inmaterial quedó conectada con ellas.

Los tricotomistas procuran apoyarse en el hecho de que la Biblia, como ellos la ven, reconoce dos partes constituyentes de la naturaleza humana, además del elemento bajo o material, es decir el alma (en hebreo, nephesh; en griego, psuché) y el espíritu (en hebreo (ruach; en griego, pneuma). Pero el hecho de que estos términos se usan con mucha frecuencia en la Escritura no da derecho a la conclusión de que designan las partes

---

[98] P. 60.

componentes más bien que diferentes aspectos de la naturaleza humana. Un estudio cuidadoso de la Escritura demuestra claramente que en ella las palabras se usan indistintamente. Ambos términos denotan el elemento más alto o espiritual del hombre; pero lo contemplan desde diferentes puntos de vista. Sin embargo, de una vez debe señalarse, que la diferencia espiritual entre los dos no concuerda con aquella que es muy común en filosofía, que el alma es el elemento espiritual del hombre en tanto que se relaciona con el mundo animal, mientras que el espíritu es ese mismo elemento en su relación con el más alto mundo espiritual y Dios. Los siguientes hechos militan en contra de esta distinción filosófica; ruach-pneuma, lo mismo que nephesh-psuche, se usa respecto a la creación bruta, Ecl. 3: 21; Apoc. 16: 3. La palabra psuché se usa aun con referencia a Jehová, Isa. 42: 1; Jer. 9: 7; Amós 6: 8 (en el original hebreo); Heb. 10: 38. Los muertos separados del cuerpo se llaman psuchai, Apoc. 6: 9; 20: 4. Los más elevados ejercicios de religión se atribuyen a la psuché, Marc. 12: 30; Luc. 1: 46; Heb. 6: 18, 19; Sant. 1: 21. Perder el alma (psuché) es perder todo. Resulta perfectamente evidente que la Biblia usa las dos palabras indistintamente. Nótese el paralelismo en Luc. 1: 46: 47; "Engrandece mi alma al Señor; y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador". La fórmula escritural para el hombre es en algunos pasajes "cuerpo y alma", Mat. 6: 25; 10: 28; y en otros, "cuerpo y espíritu", Ecl. 12: 7; I Cor. 5: 3, 5. Algunas veces se describe a la muerte como la entrega del alma, Gen 35: 18; I Reyes 17: 21; Hech. 15: 26; y luego otra vez, como la entrega del espíritu, Sal. 31: 5; Luc 23: 46; Hech. 7: 59. Además tanto "alma" como "espíritu" se usan para designar el elemento inmaterial de los que murieron, I Ped. 3: 19; Heb. 12: 23; Apoc. 6: 9; 20: 4. La principal diferencia escritural es como sigue: La palabra "espíritu" designa al elemento espiritual que hay en el hombre como el principio de la vida y de la acción que controla al cuerpo; en tanto que la palabra "alma" denomina al mismo elemento como sujeto que acciona en el hombre, y por tanto con frecuencia se le usa como pronombre personal en el Antiguo Testamento, Sal. 103: 1 y 2; 104: 1; 146: 1; Isa. 42: 1; compárese también Luc. 12: 19. En diversos ejemplos el espíritu designa más específicamente la vida interna como el asiento de los afectos. Todo esto está en perfecta armonía con Gen 2: 7; "y Jehová Dios... sopló en su nariz aliento de vida; y fue el hombre un ser viviente". De manera que debe decirse que el hombre tiene espíritu; pero que es alma. Por lo mismo la Biblia señala a dos, y solamente dos elementos esenciales en la naturaleza del hombre. Es decir cuerpo y espíritu o alma. Esta presentación escritural también está en armonía con la propia conciencia del hombre. En tanto que el hombre es consciente del hecho de que está compuesto de un elemento material y de un elemento espiritual, ninguno tiene conocimiento cabal de poseer un alma distinta del espíritu.

Sin embargo, hay dos pasajes, que parecen contradecir la acostumbrada representación dicotómica de la Escritura, es decir, I Tes. 5 : 23 ; "y el mismo Dios de paz os santifique

por completo y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irreprensiblemente para la venida de nuestro Señor Jesucristo", y Heb. 4: 12, "porque la Palabra de Dios es viva y eficaz, y más penetrante que toda espada de dos filos ; y penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón".

1. Pero debe notarse que es una regla sana en exégesis que las afirmaciones excepcionales se interpreten a la luz de la analogía Scriptura, la presentación acostumbrada en la Escritura. En vista de este hecho algunos defensores de la tricotomía admiten que estos pasajes no prueban necesariamente su punto.

2. La mera mención de espíritu y alma, uno al lado de la otra no prueba que, de acuerdo con la Escritura, sean dos distintas sustancias, como no prueba Mat. 22: 37 que Jesús considera al corazón, el alma y la mente como tres distintas sustancias.

3. En I Tes. 5: 23; el Apóstol desea simplemente acentuar su afirmación, "y el mismo Dios de paz os santifique por completo", por medio de una frase epexigética, en la cual resume los diferentes aspectos de la existencia del hombre, y en la cual él se siente perfectamente libre para mencionar alma y espíritu, uno al lado del otro, porque la Biblia no hace diferencia entre los dos. No pudo haber pensado aquí como de dos sustancias diferentes porque en otras partes habla del hombre como consistente de dos partes, Rom. 8: 10; I Cor. 5: 5; 7: 34; II Cor. 7: 1; Ef. 2: 3; Col. 2: 5.

4. Heb. 4: 12 no debería tomarse como que significa que la Palabra de Dios penetra en el hombre interno y hace separación entre su alma y su espíritu porque eso implicaría naturalmente que el alma y el espíritu son dos sustancias diferentes; sino simplemente como declaraciones de que la Palabra produce una separación entre los pensamientos y las intenciones del corazón.[99]

LA RELACIÓN QUE GUARDAN ENTRE SI EL CUERPO Y EL ALMA

[99] Compárese para una distinción en la psicología de la Escritura, especialmente, Bavinck, Bijbelsche en Religionize Psychologie; Laidlaw, The Bible Doctrine of Man, pp. 49-138; H. Wheeler Robinson, The Christian Doctrine of Man, pp. 4.150; Delitzsch, System of Biblical Psychology; Dickson, St. Paul's Use of Terms Mesh and Spirit.

La relación exacta que guardan entre sí el cuerpo y el alma se ha presentado en varias formas; pero permanece siendo en su mayor parte un misterio. Las teorías más importantes relacionadas con este asunto, son las siguientes:

1. La teoría monista. Hay teorías que se basan en la hipótesis de que el cuerpo y el alma son de la misma sustancia primitiva. Según el materialismo la sustancia primitiva es la materia, y el espíritu es un producto de la materia: Y según el idealismo y el espiritualismo absolutos la sustancia primitiva es el espíritu, y éste se hace objetivo para sí mismo en lo que se llama la materia. la sustancia primitiva es la materia, y el espíritu es un producto de la materia: es que cosas tan diferentes como cuerpo y alma no pueden deducirse el uno de la otra.

2. La teoría dualista. Algunas teorías se basan en la hipótesis de que hay una dualidad esencial de materia y espíritu y presentan sus relaciones mutuas en varias formas :
   a. El ocasionalismo. De acuerdo con esta teoría, sugerida por Descartes, la materia y el espíritu trabajan separadamente de acuerdo con leyes que les son peculiares, y éstas son tan diferentes que no hay posibilidad de acción conjunta. Lo que nos parece ser tal acción únicamente puede explicarse por el principio de que, en la ocasión en que una de ellas actúa, Dios por medio de su agencia directa produce una acción correspondiente en la otra.
   b. El paralelismo. Leibnitz propuso la teoría de la armonía preestablecida. Esta también descansa sobre la hipótesis de que no hay interacción directa entre lo material y lo espiritual, pero no da por hecho que Dios produzca las que parecen acciones conjuntas mediante una continua interferencia. En lugar de eso sostienen que Dios hizo el cuerpo y el alma de tal manera que el uno correspondiera perfectamente con la otra. Cuando tiene lugar en el cuerpo una moción, se produce un movimiento correspondiente en el alma, de acuerdo con la ley de la armonía preestablecida.
   c. Dualismo realista. Los hechos sencillos a los que siempre tenemos que volver, y que están incorporados en la teoría del dualismo realista son los siguientes: El cuerpo y el alma son sustancias distintas que interaccionan aunque su modo de interacción escapa al escrutinio humano y permanece siendo para nosotros un misterio. La unión entre los dos puede llamarse una unión de vida: Los dos relacionados orgánicamente, el alma actúa sobre el cuerpo y el cuerpo sobre el alma. Algunas de las acciones del cuerpo dependen de la operación consciente del alma, en tanto que otras no. Las operaciones del alma están relacionadas con el cuerpo, su instrumento en la vida presente; pero del hecho de que el alma después de la muerte continúa

en una existencia y actividad consciente parece ser que el alma también puede accionar sin el cuerpo. Este concepto ciertamente está en armonía con las declaraciones de la Biblia sobre este punto. Gran parte de la actual psicología se mueve definidamente en dirección del materialismo. Su forma extrema se encuentra en el behaviorismo que es la negación del alma, de la mente y hasta del conocimiento. Todo lo que nos ha dejado como objeto de estudio es la conducta humana.

EL ORIGEN DEL ALMA EN EL INDIVIDUO

CONCEPTOS HISTÓRICOS ACERCA DEL ORIGEN DEL ALMA

La filosofía griega dedicó mucha atención al problema del alma y logró hacer sentir su influencia en la teología cristiana. La naturaleza, el origen y la contivada existencia del alma fueron temas de discusión. Platón creyó en la preexistencia y transmigración del alma. En la Iglesia primitiva la doctrina de la preexistencia del alma se limitó prácticamente a la escuela alejandrina. Orígenes fue el principal representante de este concepto y lo combinó con la noción de una caída pre-temporal. Otros dos conceptos hicieron su aparición al mismo tiempo y demostraron ser mucho más populares en los círculos cristianos. La teoría del creacionismo sostiene que Dios crea un alma nueva cuando nace cada individuo. Fue la teoría dominante en la Iglesia Oriental, y también encontró algunos abogados en Occidente. Jerónimo e Hilario de Pictavium fueron sus más prominentes representantes. En la Iglesia de Occidente la teoría del traducianismo gradualmente fue ganando influencia. De acuerdo con este concepto el alma, tanto como el cuerpo del hombre, se origina por medio de la propagación. Esta y la teoría realística se unen para afirmar que la naturaleza humana fue creada totalmente por Dios y que constantemente aumenta en el número de sus individuos conforme la raza humana se multiplica. Tertuliano fue el primero en afirmar esta teoría del traducianismo y bajo su influencia siguió ganando aceptación en la Iglesia Norafricana y en la de Occidente. Parecía que se acomodaba mejor con la doctrina de la trasmisión del pecado, doctrina ésta que estaba en boga en aquellas regiones. León el Grande la denominó la enseñanza de la fe católica. En Oriente no encontró aceptación favorable. Agustín vaciló en elegir entre estas dos teorías. Algunos de los primitivos escolásticos estuvieron un tanto indecisos; aunque consideraron que la más probable de las dos era el creacionismo; pero con el correr del tiempo adquirió consenso entre los estudiosos la opinión de que las almas individuales fueron creadas. Pedro Lombardo dice: "La Iglesia enseña que las almas son creadas al momento de su infusión en el cuerpo". Tomás de Aquino fue todavía más lejos al

decir: "Es una herejía afirmar que el alma intelectual se transmite por vía de la generación". Esto sigue siendo la teoría dominante en la Iglesia católica-romana. A partir de la Reforma hubo diferencia de opinión entre los protestantes. Lutero se expresó en favor del traducianismo y esto se hizo la opinión que dominó en la Iglesia Luterana. Por otra parte, Calvino se decidió en favor del creacionismo. Dice en su comentario sobre Gen 3: 16: "Ni tampoco es necesario recurrir a esa invención antigua de ciertos escritores, de que las almas se derivan por descendencia desde nuestros primeros padres". Desde los días de la Reforma esto ha sido la teoría común en los círculos reformados. Esto no quiere decir que no haya habido excepciones a la regla. Jonatán Edwards y Hopkins en la teología de Nueva Inglaterra favorecieron al traducionismo. Julio Mueller, para explicar el origen del pecado, en su obra sobre The Christian Doctrine of forjó de nuevo un argumento en favor de la preexistencia del alma junta con la de una caída pre-temporal.

PREEXISTENCIANISMO

Algunos teólogos especulativos entre los cuales los más distinguidos son Orígenes, Scoto Erígena y Julio Mueller abogaron por la teoría de que las almas de los hombres existieron en un estado anterior y que algunos acontecimientos en aquel primer estado explican la condición en que actualmente se encuentran estas almas. Orígenes considera que la existencia material presente del hombre, con todas sus desigualdades e irregularidades físicas y morales, es un castigo por los pecados cometidos en una existencia anterior. Scoto Erígena también sostiene que el pecado hizo su entrada en el mundo de la humanidad en el estado pre-temporal, y que por tanto el hombre comenzó su carrera sobre la tierra siendo ya pecador. Y Julio Mueller adopta esta teoría para reconciliar la doctrina de la universalidad del pecado con la de la culpabilidad individual. Según él cada persona debió haber pecado voluntariamente en aquella existencia anterior.

Esta teoría está expuesta a varias objeciones.

1. Está absolutamente desprovista de base escritural o filosófica, y está, cuando menos, en algunas de sus formas, fundada sobre el dualismo de la materia y del espíritu como se enseriaba en la filosofía pagana convirtiendo en castigo para el alma su unión con el cuerpo.

2. Hace que el cuerpo verdaderamente sea algo accidental. El alma se encontraba al principio sin el cuerpo, y luego posteriormente lo recibió. El hombre estaba completo sin el cuerpo. Esto, en efecto, borra la distinción entre el hombre y los ángeles.

3. Destruye la unidad de la raza humana porque acepta que las almas individuales existieron mucho tiempo antes de que entraran en la vida presente. No constituyen una raza.

4. No tiene apoyo en la conciencia del hombre. El hombre absolutamente carece del sentido de una existencia previa; ni tampoco siente que el cuerpo sea una prisión o lugar de castigo para el alma. De hecho, teme la separación del cuerpo y del alma como algo que no es natural.

EL TRADUCIANISMO

Según el traducianismo las almas de los hombres se propagan juntamente con los cuerpos mediante la generación, y por lo mismo los padres las transmiten a sus hijos. En la Iglesia primitiva fueron traducianistas Tertuliano, Rufino, Apolinar y Gregorio de Niza. A partir de los días de Lutero el traducianismo ha sido el concepto dominante en la Iglesia Luterana. Entre los reformados lo aceptaron H. B. Smith y Shedd. A. H. Strong también lo prefiere.

1. Argumentos en favor del traducianismo. Varios argumentos se han presentado en favor de esta teoría.
    a. Se dice que favorece la presentación escritural
        i. Que Dios solamente sopló una vez en las narices del hombre el aliento de vida, y luego dejó al hombre la propagación de su especie, Gen 1: 28; 2: 7.
        ii. Que la creación del alma de Eva estuvo incluida en la de Adán, puesto que se dice que ella "es del hombre" (I Cor. 11: 8), y nada se dice acerca de la creación de su alma, Gen 2: 23.
        iii. Que Dios cesó el trabajo de la creación después de haber hecho al hombre, Gen 2: 2.
        iv. Que los descendientes, según se dice, estaban en los lomos de sus padres, Gen 46: 26; Heb. 7: 9, 10, Compárense también los pasajes de Juan 3: 6; 1: 13; Rom. 1: 3; Hech. 17: 26.
    b. Está apoyada por la analogía de la vida vegetal y animal en la que está asegurado el crecimiento numérico no por un número continuo y creciente de creaciones inmediatas, sino por medio de la natural derivación de nuevos individuos procedentes de un tronco paternal. Pero compárese el Sal. 104: 30.

c. También procura apoyarse en la herencia de las peculiaridades mentales y tendencias familiares que son a menudo tan notables como los rasgos físicos, los que no pueden explicarse ni por la educación ni por el ejemplo, ya que se hacen evidentes aun cuando los padres no hayan sobrevivido para educar a sus hijos.
d. Por último, parece ofrecer la mejor base para la explicación de la depravación moral y espiritual, que es asunto del alma más bien que del cuerpo. Es muy común combinar con el traducianismo la teoría realística para explicar el pecado original.

2. Objeciones al traducianismo. Varias objeciones pueden presentarse apasionadamente en contra de esta teoría.
    a. El traducianismo es contrario a la doctrina filosófica de la simplicidad del alma. El alma es una sustancia espiritual, pura, que no admite división. La propagación del alma implicaría, al parecer, que el alma del niño de alguna manera se separa del alma de sus padres. Todavía más, surge una pregunta muy difícil, ¿De dónde viene el alma del niño, del alma paterna o de la materna? ¿O viene de los dos? Y si viene de los dos, ¿No resulta un compuesto?
    b. Para evitar estas dificultades el traducianismo tiene que recurrir a una de estas tres teorías:
        i. Que el alma del niño tiene una existencia previa, una clase de preexistencia.
        ii. Que el alma está potencialmente presente en la simiente del hombre o de la mujer o de los dos, lo cual ya es un materialismo.
        iii. Que el alma se produce, es decir, se crea de algún modo, por medio de los padres, los que de esta manera resultan, en un sentido creadores.
    c. La teoría del traducianismo da por hecho que, después de la creación original, Dios sólo obra mediatamente. Después de los seis días de la creación su obra creativa cesó. La continuada creación de almas, dice Delitzsch, es inconsistente con la relación de Dios para el mundo. Pero todavía puede preguntarse, ¿Cómo queda entonces la doctrina de la regeneración la cual no se efectúa por medio de causas secundarias?
    d. El traducianismo generalmente se une a la teoría del realismo, puesto que ésta es la única manera en que puede explicar el pecado original. Haciendo esto convierte en una posición insostenible la afirmación de la unidad

numérica de la sustancia de todas las almas humanas; y también falla en darnos una respuesta satisfactoria a la pregunta: ¿Por qué han de ser tenidos los hombres por responsables únicamente del primer pecado de Adán, y no por sus pecados posteriores, ni por los pecados de sus demás antepasados?

e. Finalmente, en la forma ya indicada conduce a insuperables dificultades en la Cristología. Si en Adán la naturaleza humana como un todo pecó, y aquel pecado fue por tanto el pecado actual de cada parte de aquella naturaleza humana, entonces no puede escaparse a la conclusión de que la naturaleza humana de Cristo también era pecaminosa y culpable puesto que había ya pecado en Adán.

EL CREACIONISMO

Esta teoría tiene por objeto afirmar que cada alma individual ha de ser considerada como una creación inmediata de Dios debiendo su origen a un acto creativo directo, aunque el tiempo en que se ejecuta no puede precisarse exactamente. Se supone que el alma al ser creada es pura, pero unida a un cuerpo depravado. Esto no significa, necesariamente, que el alma sea creada primero separada del cuerpo, y luego manchada al ser puesta en contacto con el cuerpo, lo que sería tanto como aceptar que el pecado es una cosa física. Significaría sencillamente que el alma aunque formada por un acto creativo de Dios, no obstante, está preformada en la vida psíquica del feto, es decir, en la vida de los padres y de esa manera adquiere su vida no sobre y fuera de, sino bajo y en, aquella intrincada situación pecaminosa con la que la humanidad, como un todo, está cargada.[100]

1. Argumentos en favor del creacionismo. Las consideraciones más importantes en favor de esta teoría son las siguientes :
   a. Es más consistente con las presentaciones dominantes de la Escritura que el traducianismo. El relato original de la creación señala a una distinción marcada entre la creación del cuerpo y la del alma. El cuerpo está tomado de la tierra en tanto que el alma viene directamente de Dios. En toda la Biblia se conserva esta distinción, en donde el alma y el cuerpo se presentan no solamente como sustancias diferentes, sino también con diferentes orígenes. Ecl. 12: 7; Isa. 42: 5; Zac. 12: 1; Heb. 12: 9. Compárese Números 16: 22. Sobre el pasaje de Hebreos el mismo Delitzsch, aunque era traducianista,

[100] Compárese Bavinck, Geref. Dogm. II, pp. 630 y siguientes.

dice: "Difícilmente puede encontrarse un texto que dé prueba más clásica en favor del creacionismo".[101]

b. Claramente es mucho más consistente con la naturaleza del alma humana que el traducianismo. Lo material y lo espiritual, y por tanto, la naturaleza indivisible del alma humana, admitida generalmente por todos los cristianos, está perfectamente reconocida por el creacionismo. La teoría traduciana, por otra parte, sostiene una derivación de esencia que, como se admite en general, implica necesariamente separación y división de esencia.
c. Evita los tropiezos del traducianismo en la Cristología y hace mayor justicia a la presentación Escritural de la persona de Cristo. Cristo fue verdadero hombre, con una verdadera naturaleza humana, un cuerpo verdadero y una alma racional; nació de una mujer, fue hecho semejante en todo a nosotros, —y no obstante, sin pecado. A diferencia de los otros hombres no participó en la culpa y corrupción de la transgresión de Adán. Esto fue posible porque El no participa de la misma esencia numérica de los que pecaron en Adán.

2. Objeciones al creacionismo. El creacionismo está expuesto a las siguientes objeciones:
    a. La más seria objeción ha sido formulada por Strong en las siguientes palabras: "Esta teoría, si consiente en que el alma, originalmente, está poseída por tendencias depravadas, hace a Dios el autor directo del mal moral; si sostiene que el alma ha sido creada pura, hace a Dios indirectamente, el autor del mal moral, puesto que enseña que Dios pone esta alma pura en un cuerpo que inevitablemente la corromperá". Indudablemente esta es una dificultad seria, y generalmente se considera como el argumento decisivo en contra del creacionismo. Agustín ya había llamado la atención al hecho de que el creacionismo debería procurar evitar este tropiezo. Pero debe tomarse en cuenta que el creacionismo no considera, como lo hace el traducianismo, que el pecado original sea completamente un asunto de la herencia. Los descendientes de Adán son pecadores, no como resultado de haber sido puestos en contacto con un cuerpo pecador, sino en virtud del hecho de que Dios les imputa la desobediencia original de Adán. A eso se debe que Dios les retire la justicia original, y que la corrupción del pecado, naturalmente, se desarrolle.
    b. El creacionismo considera a los padres terrenales como los que engendran únicamente el cuerpo de su hijo, —lo que ciertamente no es la parte más

[101] Bibl. Psych., p. 137.

importante del niño, —y por tanto, no explica las reapariciones de las tendencias mentales y morales de los padres en los hijos. Todavía más, al tomar esta posición le atribuye a la bestia poderes más nobles de propagación que al hombre, porque la bestia se multiplica según su especie. La última consideración no tiene gran importancia. Y hasta donde tenga que ver con las semejanzas mentales y morales de los padres y los hijos no necesariamente se necesita aceptar que éstas tan sólo puedan explicarse sobre la base de la herencia. Nuestro conocimiento del alma todavía es demasiado imperfecto para hablar con absoluta seguridad sobre este asunto. Pero esta semejanza hallará su explicación en parte en el ejemplo de los padres, en parte en la influencia del cuerpo sobre el alma, y en parte en el hecho de que Dios no crea todas las almas iguales sino que crea en cada caso particular un alma adaptada al cuerpo con el que se unirá, y adaptada también a las relaciones complejas en las que tendrá que ser introducida.

c. El creacionismo no está en armonía con la relación actual de Dios con el mundo y con su manera de trabajar en él, puesto que enseña una actitud creativa directa de Dios, y de este modo ignora el hecho de que Dios actualmente obra por medio de causas secundarias y que suspendió su trabajo creativo. Esta no es una objeción muy seria para los que no tienen un concepto deísta del mundo. Es una suposición gratuita la de que Dios ha suspendido toda actividad creadora en el mundo.

CONCLUSIONES FINALES

1. Se necesita prudencia para hablar sobre este punto. Debe admitirse que los argumentos de ambas partes están perfectamente balanceados. Atendiendo a esto no es de sorprender que Agustín encontrara difícil escoger entre las dos. La Biblia no hace una afirmación directa respecto al origen del alma del hombre, salvo en el caso de Adán. Los pocos pasajes escriturales que se citan como favorables a una y otra teoría apenas si pueden considerarse definitivos por cada parte. Y puesto que no tenemos una enseñanza clara de la Escritura sobre el punto de que tratamos, se necesita prudencia para tratarlo. No debemos tratar de superar con nuestra sabiduría lo que está escrito. Algunos teólogos son de opinión de que debe reconocerse que hay un elemento de verdad en esas dos teorías.[102] Dorner hasta sugiere la idea de

---

[102] Compárese Smith, Chr. Theol., p. 169; Dabney Syst. and Polemic Theol., pp. 320 y siguientes; Martensen, Chr. Dogm., p. 141; Bavinck, Geref. Dogm. II, p. 630; Raymond, Syst. Theol. II, pp. 35 y siguientes.

que cada una de las tres teorías discutidas presenta uno de los aspecto de la verdad completa: "El traducianismo, la conciencia genérica; el preexistencianismo, la conciencia personal o el interés de la personalidad individual como un pensamiento divino aparte: el creacionismo, la conciencia divina".[103]

2. Alguna forma de creacionismo merece la preferencia. Nos parece que el creacionismo merece la preferencia, porque
   a. No encuentra la dificultad filosófica insuperable con la que está cargado el traducianismo.
   b. Evita los errores cristológicos que envuelve el traducianismo; y
   c. Está más en armonía con nuestra idea del pacto. Al mismo tiempo estamos convencidos de que la actividad creadora de Dios al formar las almas humanas debe concebirse como muy estrechamente relacionada con el proceso natural en la generación de nuevos individuos. El creacionismo no pretende ser capaz de despejar todas las dificultades, pero al mismo tiempo sirve como una garantía en contra de los errores siguientes.
      i. Que el alma es divisible.
      ii. Que todos los hombres son numéricamente de la misma sustancia.
      iii. Que Cristo tomó aquella misma naturaleza numérica que en Adán cayó.[104]

CAPITULO 17: EL HOMBRE COMO IMAGEN DE DIOS

CONCEPTOS HISTÓRICOS DE LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

Según la Escritura el hombre fue creado a la imagen de Dios, y por tanto está en relación con Dios. Vestigios de esta verdad se encuentran hasta en la literatura gentilicia. Pablo señaló ante los atenienses que algunos de sus poetas habían hablado del hombre como linaje de Dios, Hech. 17: 28. Los Padres de la Iglesia primitiva estuvieron en completo acuerdo en que la imagen de Dios en el hombre consiste principalmente en las características racionales y morales del hombre, y en su capacidad para la santidad; pero algunos estuvieron inclinados a incluir también las características físicas. Ireneo y Tertuliano trazaron una distinción entre la "imagen" y la "semejanza" de Dios, encontrando

---

[103] Syst. of Chr. Doct. II, p. 94

[104] Para ampliar el estudio sobre este asunto consúltese especialmente el sentido del Dr. Honig sobre Creatianisme en Traducianisme.

la primera en las características físicas y la segunda en la naturaleza espiritual del hombre. Sin embargo, Clemente de Alejandría y Orígenes rechazaron la idea de cualquier analogía corporal y sostuvieron que la palabra "imagen" denota las características del hombre como hombre, y la palabra "semejanza", las cualidades que no son esenciales al hombre y que se pueden cultivar o perder. Este concepto también se encuentra en Atanasio, Hilario, Ambrosio, Agustín y Juan de Damasco. Según Pelagio y sus seguidores la imagen consiste únicamente en esto, en que el hombre fue dotado de razón, para que pudiera conocer a Dios; con voluntad libre para que pudiera ser capaz de elegir y hacer el bien; y con el poder necesario para gobernar la baja creación. La distinción ya hecha por algunos de los Padres de la Iglesia primitiva entre la imagen y la semejanza de Dios fue seguida por los escolásticos, aunque no siempre la expresaron en la misma forma. Concibieron la primera como que incluía los poderes intelectuales de la razón y la libertad, y a la segunda como que consistía en la justicia original. A esto se añadió otro punto de diferencia, es decir, la que hay entre la imagen de Dios como un don natural para el hombre, algo que pertenece a la verdadera naturaleza del hombre como hombre, y la semejanza de Dios, o la justicia original como un don sobrenatural que sirve como freno a la baja naturaleza del hombre. Hubo diferencia de opinión en cuanto a que si el hombre había sido dotado con esta justicia original al momento de ser creado, o si la recibió posteriormente como una recompensa por la obediencia temporal. Esta justicia original capa-citaba al hombre para merecer la vida eterna. Los reformadores rechazaron la diferencia entre la imagen y la semejanza, y consideraron que la justicia original estaba incluida en la imagen de Dios y que pertenecía a la verdadera naturaleza del hombre en su condición original. Sin embargo, hubo diferencia de opinión entre Lutero y Calvino. El primero no reconoció la imagen de Dios en ninguno de los dones naturales del hombre, tales como sus potencias racionales y morales, sino exclusivamente en la justicia original, y por tanto la consideró enteramente perdida por causa del pecado. Por otra parte, Calvino, después de afirmar que la imagen de Dios se extiende a todo aquello en lo que la naturaleza del hombre sobrepasa a la de todas las otras especies de animales, se expresó como sigue: "Consecuentemente, por este término (`imagen de Dios) se denota la integridad con la que Adán fue dotado cuando su intelecto era lúcido, cuando sus afectos estaban subordinados a la razón, cuando todos sus sentidos estaban debidamente regulados, y cuando verdaderamente Adán adscribía toda su excelencia a los admirables dones de su Creador. Y aunque el principal asiento de la imagen divina estaba en la mente y en el corazón, o en el alma y sus potencias, no había parte, ni siquiera del cuerpo, en la que no brillaran algunos rayos de gloria".[105] El término, imagen de Dios, incluye tanto los dones naturales como aquellas cualidades espirituales designadas como justicia original, es decir el verdadero conocimiento, la justicia y la

[105] Institutos 1, 15: 3.

santidad. Toda la imagen quedó viciada por el pecado, pero solamente aquellas cualidades espirituales quedaron completamente perdidas. Los socinianos y algunos de los primitivos arminianos enseñaron que la imagen de Dios consistía únicamente en el dominio del hombre sobre la baja creación. Schleiermacher rechazó la idea de que un estado original de integridad, y de justicia original, tuviera que ser una doctrina necesaria. Puesto que, siendo como él lo ve, que la perfección moral o la justicia y la santidad pueden ser únicamente el resultado del desarrollo, considera que es una contradicción de términos hablar del hombre como creado en un estado de justicia y santidad. De aquí que la imagen de Dios en el hombre puede consistir en una cierta receptividad de lo divino, una capacidad para responder al ideal divino y para crecer a la semejanza de Dios. Los teólogos modernos del tipo de Martensen y Kaftan están perfectamente de acuerdo con esta idea.

LOS DATOS DE LA ESCRITURA RESPECTO A LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

Las enseñanzas de la Biblia respecto a la imagen de Dios en el hombre fundamentan las siguientes afirmaciones.

1. Las palabras "imagen" y "semejanza" se usan como sinónimos e indistintamente, y por tanto no se refieren a dos cosas diferentes. En Gen 1:26 se usaron ambas palabras pero en el versículo 27 se usa solamente la primera. Se consideró evidentemente que esto era suficiente para expresar la idea completa. En Gen 5: 1 ocurre nada más la palabra "semejanza”; pero en el versículo 3 de ese capítulo se usan ambos términos otra vez. Gen 9: 6 contiene solamente la palabra "imagen" como una expresión completa de la idea. Llegando al Nuevo Testamento encontramos que se usan "imagen" y "gloria" de la manera siguiente: en I Cor. 11:7 "imagen" y "gloria", en Col. 3: 10 nada más "imagen", y en Santiago 3: 9 nada más "semejanza". Esto da la evidencia de que ambos términos se usan indistintamente en la Santa Escritura. La implicación natural de esto es que el hombre fue creado también a la semejanza de Dios y que dicha semejanza no fue algo con lo que se le dotara posteriormente. La opinión corriente es que la palabra "semejanza" fue añadida a "imagen" para expresar la idea de que la imagen fue extraordinariamente parecida, una imagen perfecta. La idea es que mediante la creación lo que era arquetípico en Dios se convirtió en copia en el hombre. Dios fue el original de donde se sacó la copia que es el hombre. Por consiguiente, esto significa que el hombre no solamente lleva la imagen de Dios, sino que es su verdadera imagen. Esto se afirma con toda claridad en I Cor. 11:7 pero también se puede decir que

lleva la imagen de Dios, compárese I Cor. 15: 49. Algunos han considerado que tiene mucha importancia el cambio de las preposiciones en Gen 1: 27, que según el sentido original del hebreo se entienden "a nuestra imagen" y "según nuestra semejanza". Bohl hasta basa en ello la idea de que somos creados a la imagen, como la indicación de un medio ambiente; pero esto es enteramente infundado. Mientras el significado principal de la preposición hebrea be (traducida aquí "a") es indudablemente "a" también puede significar lo mismo que la preposición le (que se traduce aquí "según"), y evidentemente aquí tiene ese significado. Nótese que se nos dice que somos renovados "conforme a la imagen" de Dios que es lo mismo que según la imagen, Col. 3: 10; y también que las preposiciones usadas en Gen 1: 26 están colocadas a la inversa en Gen 5: 3.

2. La imagen de Dios según la cual fue creado el hombre incluye en verdad lo que, generalmente, ha dado en llamarse "justicia original", o más definidamente conocimiento verdadero, justicia y santidad. Se nos dice que Dios hizo al hombre "muy bueno". Gen 1: 31, y "justo"; Ecl. 7: 29. El Nuevo Testamento indica de manera muy precisa la naturaleza de la condición original del hombre en donde habla del hombre que ha sido renovado en Cristo, es decir, que se le ha hecho volver a su condición original. La condición a la que el hombre queda restaurado en Cristo claramente se ve que no es una de neutralidad, ni buena ni mala, en la que la voluntad guarda un estado de perfecto equilibrio; sino uno de verdadero conocimiento, Col. 3: 10, justicia y santidad, Ef. 4: 24. Estos tres elementos constituyen la justicia original, la que fue perdida por el pecado; pero que se reconquista en Cristo. Puede llamarse la imagen moral de Dios, o simplemente la imagen de Dios en el más restringido sentido de la palabra. La creación del hombre según esta imagen moral implica que la condición original del hombre era una de efectiva santidad, y no un estado de inocencia o de neutralidad moral.

3. Pero la imagen de Dios no debe limitarse al conocimiento, justicia y santidad originales que se perdieron por causa del pecado, sino que también incluye elementos que pertenecieron a la esencia natural del hombre. Son elementos que pertenecen al hombre como hombre, tales como el poder intelectual, los afectos naturales y la libertad moral. El hombre creado a la imagen de Dios tiene una naturaleza racional y moral que no se perdió con el pecado y de la cual no puede desprenderse a menos que deje de ser hombre. Esta parte de la imagen de Dios indudablemente ha sido viciada por el pecado, pero todavía permanece en el hombre aun después de su caída en el pecado. Nótese que al hombre aun después de la

caída, a despecho de su condición espiritual, todavía se le considera como la imagen de Dios, Gen 9: 6; I Cor. 11: 7; Sant. 3: 9. El crimen de asesinato debe su enormidad al hecho de que es un ataque contra la imagen de Dios. En vista de estos pasajes de la Biblia es infundado decir que el hombre ha perdido completamente la imagen de Dios.

4. Otro elemento que se acostumbra incluir en lo que llamamos imagen de Dios es la espiritualidad. Dios es espíritu, y no es sino natural esperar que el elemento de la espiritualidad también tenga expresión en el hombre como imagen de Dios. Y que esto es así, ya queda indicado en el relato de la creación del hombre. Dios "sopló en la nariz del hombre el aliento de vida; y el hombre fue un ser viviente". Gen 2: 7. El "aliento de vida" es el principio de la vida del hombre y "el alma viviente" es el mero ser del hombre. El alma está unida con el cuerpo y adaptada a éste; pero puede, si es necesario, existir también sin el cuerpo. En vista de esto podemos hablar del hombre como de un ser espiritual, y también en ese sentido, imagen de Dios. En relación con esto puede surgir la pregunta respecto a que si el cuerpo del hombre constituye también una parte de la imagen. Y no parece sino que la pregunta tiene que contestarse en sentido afirmativo. La Biblia dice que el hombre—no solamente el alma del hombre—fue creado a la imagen de Dios, y el hombre "alma viviente", no está completo sin el cuerpo. Además, la Biblia dice que un asesinato es la destrucción del cuerpo, Mat. 10: 28, y también la destrucción de la imagen de Dios en el hombre, Gen 9: 6. No necesariamente ve la imagen en la sustancia material del cuerpo; más bien se encuentra en el cuerpo como el instrumento adecuado para la expresión propia del alma. Hasta el cuerpo está destinado a convertirse finalmente en un cuerpo espiritual, es decir un cuerpo que estará. completamente controlado por el espíritu, un instrumento perfecto del alma.

5. Un elemento más de la imagen de Dios es la inmortalidad. La Biblia dice que sólo Dios tiene inmortalidad, I Tim. 6: 16, y esto parece excluir la idea de la inmortalidad humana. Pero es del todo evidente, según se desprende de la Escritura, que también el hombre es inmortal en algún sentido de la palabra. El significado del pasaje es que Dios solamente es el que tiene inmortalidad como cualidad esencial, la tiene en El y por El mismo, en tanto que la inmortalidad del hombre es un don que recibe de Dios. El hombre fue creado inmortal, no meramente en el sentido de que su alma estaba dotada con una existencia interminable, sino también en el sentido de que no llevaba en sí mismo la semilla de la muerte física, y en su condición original

no estuvo sujeto a la ley de la muerte. La muerte se pronunció como un castigo por causa del pecado, Gén. 2: 17; y que esto incluyó la muerte física del cuerpo se hace manifiesto en Gén. 3: 19. Pablo nos dice que por el pecado entró la muerte en el mundo, Rom. 5: 12; I Cor. 15: 20, 21; y que la muerte debe considerarse como la paga del pecado, Rom. 6: 23.

6. Hay considerable diferencia de opinión en cuanto a que la imagen de Dios incluya también el dominio del hombre sobre la baja creación. Esto no debe sorprendernos si atendemos al hecho de que la Escritura no se expresa con claridad sobre este punto. Algunos consideran el dominio de que tratamos simplemente como un oficio conferido al hombre, y no como una parte de la imagen. Pero nótese que Dios menciona la creación del hombre a la imagen divina y su dominio sobre la baja creación en un mismo momento, Gén. 1: 26. Este dominio es serial de la gloria y el honor con que el hombre está coronado, Sal. 8: 5, 6.

EL HOMBRE COMO LA IMAGEN DE DIOS

Según la Biblia la esencia del hombre consiste en esto, en que es la imagen de Dios. Por ser eso se le distingue de todas las otras criaturas y conserva supremacía como cabeza y corona de toda la creación. La Biblia afirma que el hombre fue creado a la imagen y conforme a la semejanza de Dios, Gén. 1: 26, 27; 9: 6; Sant. 3: 9; y habla del hombre como que es y como que lleva la imagen de Dios, I Cor. 11: 7; 15: 49. Los términos "imagen" y "semejanza" se han considerado diferentes en varios sentidos. Algunos eran de opinión que "imagen" tenía referencia al cuerpo, y "semejanza", al alma. Agustín sostuvo que la primera se refería al intelecto, y la última, a las facultades morales del alma. Bellarmino consideró que "imagen" era la designación de los dones naturales del hombre, y "semejanza" era una descripción de todo lo que sobrenaturalmente se añadió al hombre. Todavía hubo otros que afirmaban que la "imagen" denotaba lo innato, y "semejanza", la conformidad a Dios, adquirida. Sin embargo, parece mucho más probable, como ya lo dejamos dicho arriba, que ambas palabras expresan la misma idea, y que "semejanza" es únicamente una adición aclaratoria para designar la imagen como muy parecida o muy semejante. La idea expresada por las dos palabras es que se trata de la verdadera imagen de Dios. La doctrina de la imagen de Dios en el hombre es de la mayor importancia en teología, porque esa imagen es la expresión de lo que es más distintivo en el hombre y en su relación con Dios. El hecho de que el hombre es la imagen de Dios lo distingue del animal y de cualquiera otra criatura. Hasta donde podemos saber por medio de la Escritura, ni siquiera los ángeles alcanzan el honor que alcanzó el hombre, aunque a veces se les representa como si lo tuvieran. Calvino

va bastante lejos al decir que "no se puede negar que los ángeles también fueron creados a la semejanza de Dios, puesto que, como Cristo lo declara (Mat. 22: 30), nuestra más alta perfección consistirá en ser como ellos".[106] Pero al hacer esta afirmación el gran reformador no consideró debidamente el punto de comparación con la declaración de Jesús. En muchos casos la suposición de que los ángeles fueron creados también a la imagen de Dios resulta de un concepto de la imagen que la limita a nuestras cualidades morales e intelectuales. Pero la imagen también incluye el cuerpo del hombre y su dominio sobre la baja creación. Los ángeles nunca están representados como amos de la creación, sino como espíritus ministradores enviados para servicio de aquellos que son herederos de la salvación. Los siguientes son los más importantes conceptos de la imagen de Dios en el hombre.

LA IDEA REFORMADA

Las Iglesias Reformadas siguiendo los pasos de Calvino, tuvieron un concepto mucho más comprensivo de la imagen de Dios que los luteranos o los católicos romanos. Pero tampoco los Reformados están de acuerdo en cuanto a su contenido exacto. Dabney, por ejemplo, sostiene que la imagen de Dios no consiste en algo absolutamente esencial a la naturaleza del hombre, sino únicamente en algunos accidentes,[107] porque de no ser así, la pérdida de ella habría producido la destrucción de la naturaleza humana. McPherson, por otra parte, afirma que pertenece a la naturaleza esencial del hombre, y dice que "la teología protestante se habría evitado mucha confusión y muchas sutilezas doctrinales, innecesarias e inconvenientes, si no se hubiera sobrecargado con la idea de que estaba obligada a definir el pecado como la pérdida de la imagen, o de algo que le pertenecía a la imagen. Si la imagen se hubiera perdido, el hombre habría dejado de ser hombre".[108] Luego, pues, los dos anteriores autores parecen quedar en desesperante contradicción. Hay otras diferencias que también se han hecho evidentes en la teología Reformada. Algunos quisieran limitar la imagen a las cualidades morales de justicia y santidad con las que el hombre fue creado, en tanto que otros quisieran incluir toda la naturaleza moral y racional del hombre, y todavía otros quisieran añadir el cuerpo. Calvino encuentra que la imagen consiste especialmente en aquella integridad original de la naturaleza del hombre perdida por causa del pecado, la cual se revela en el verdadero conocimiento, justicia y santidad. Al mismo tiempo añade, además, "que la imagen de Dios se extiende a todo aquello en lo que la naturaleza del hombre sobrepasa a la de todas las otras especies de animales".[109] Este amplio concepto de

[106] Institutes I, 15.3.
[107] Syst. and Polem. Theol. p. 293.
[108] Chr. Dogm., p. 203.
[109] Institutes I, 15.308.

la imagen de Dios se hizo dominante en la teología Reformada. Witsius dice así: "La imagen de Dios consistió untecendenter, en la naturaleza espiritual e inmortal del hombre; formaliter, en su santidad; consequenter, en su dominio".[110] Una opinión parecida está expresada por Turretin.[111] En resumen, puede decirse que la imagen consiste:

1. En el alma o espíritu del hombre, es decir, en las cualidades de simplicidad, espiritualidad, invisibilidad e inmortalidad.

2. En las potencias o facultades físicas del hombre como un ser racional y moral, es decir, el intelecto y la voluntad con todas sus funciones.

3. En la integridad intelectual y moral de la naturaleza del hombre, la que se revela en el verdadero conocimiento, justicia y santidad, Ef. 4: 24; Col. 3: 10.

4. En el cuerpo, no como sustancia material, sino como el órgano adecuado del alma, y que participa de su inmortalidad, y como el instrumento por medio del cual el hombre ejerce dominio sobre la baja creación.

5. En el dominio del hombre sobre la tierra. Contradiciendo a los socinianos, algunos eruditos Reformados fueron demasiado lejos en la dirección opuesta cuando consideraron este dominio como algo que no pertenecía para nada a la imagen, sino que era el resultado de una disposición especial de Dios. En relación con la pregunta de si la imagen de Dios pertenece a la verdadera esencia humana la teología Reformada no vacila en decir que ella constituye la esencia del hombre. Sin embargo, esta misma teología distingue entre aquellos elementos de la imagen de Dios que el hombre no puede perder sin dejar de ser hombre, y que consisten en las cualidades y potencias esenciales del alma humana; y aquellos elementos que el hombre puede perder y seguir siendo hombre todavía, es decir, las buenas cualidades éticas del alma y sus facultades. La imagen de Dios en este sentido limitado es idéntica con la que se llama justicia original. Es la perfección moral de la imagen que podía perderse y que se perdió por causa del pecado.

---

[110] On The Covenants, 1.2.11.

[111] Opera, De Creatione, Quaestio X.

LA IDEA LUTERANA

El concepto luterano dominante de la imagen de Dios difiere naturalmente del Reformado. Lutero mismo algunas veces habló como si tuviera de la imagen un amplio concepto, pero en realidad tenía de ella una idea limitada.[112] Aunque durante el Siglo XVII hubo algunos teólogos luteranos, y los hay todavía, que tienen un amplio concepto de la imagen de Dios, la gran mayoría de ellos la limitan a las cualidades espirituales con que el hombre fue dotado originalmente, es decir, lo que se llama la justicia original. Al hacerlo así no reconocen suficientemente la naturaleza esencial del hombre como distinta de la de los ángeles por una parte, y de la de los animales por otra. En la posesión de esta imagen los hombres son como los ángeles, que todavía la poseen y en comparación con lo que los dos tienen en común, su diferencia es de poca importancia. El hombre perdió la imagen de Dios completamente por causa del pecado, y lo que ahora lo distingue de los animales tiene muy poca significación religiosa o teológica. La gran diferencia entre los hombres y los ángeles está en la imagen de Dios, y ésta, el hombre la ha perdido por completo. En vista de esto también parece completamente natural que los luteranos adoptaran el traducianismo y que por eso enseñen que el alma del hombre se origina como la de los animales, es decir, mediante la procreación. Esto también explica el hecho de que con dificultad reconozcan la unidad moral de la raza humana, pero que sí insistan, tenazmente, en que tiene unidad física, y en la propagación sólo en forma física del pecado. Barth se acerca más a la posición luterana que a la Reformada cuando busca la imagen de Dios en "un punto de contacto" entre Dios y el hombre, una determinada conformidad con Dios, y luego dice que ésta no solamente quedó arruinada sino también aniquilada por causa del pecado.[113]

LA IDEA CATOLICORROMANA

Los católicos romanos no están de acuerdo en su idea de la imagen de Dios. Aquí nos limitamos a consignar la idea que más prevalece entre ellos. Sostienen que Dios, en la creación, dotó al hombre con ciertos dones naturales, tales como la espiritualidad del alma, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del cuerpo. La espiritualidad, la libertad y la inmortalidad son dones naturales, y como tales constituyen la imagen natural de Dios. Además, Dios "adaptó" (ajustó) los poderes naturales del hombre entre sí, colocando al---Más bajo en la debida subordinación al más alto. La armonía establecida de este modo se llama justicia—justicia natural. Pero aún así permanece en el hombre una tendencia natural

---

[112] Koestlin, The Theology of Luther II, pp. 339-342.

[113] The Doctrine of the Word of God, p. 273.

de los bajos apetitos y pasiones que se revelan en contra de la autoridad de los más altos poderes de la razón y de la conciencia. Esta tendencia, llamada concupiscencia, en sí misma no es pecado, pero se convierte en pecado cuando se le consiente con la voluntad, y se convierte en acción voluntaria. Para que el hombre pudiera frenar su baja naturaleza, Dios añadió a los dona naturalia determinados dona supernaturalia. Estos incluyen el donum superadditum de la justicia original (la sobrenatural semejanza a Dios), la cual le fue añadida como regalo extraño a la esencia del hombre, sea que haya sido inmediatamente al tiempo de la creación, o en algún momento posterior, como recompensa del uso adecuado de los poderes naturales. Estos dones sobrenaturales incluyendo el donum superadditum de la justicia original se perdieron por causa del pecado; pero su pérdida no desbarató la naturaleza esencial del hombre.

OTRAS IDEAS DE LA IMAGEN DE DIOS

Según los sociníanos y algunos de los primitivos arminanos la imagen de Dios consiste en el dominio del hombre sobre la baja creación y en esto solamente. Los rebautizadores (anabaptistas) sostuvieron que el primer hombre, como una criatura finita y terrenal, todavía no era la imagen de Dios; pero que podía llegar a serlo únicamente por medio de la regeneración. Los pelagianos, la mayor parte de los arminianos y los racionalistas, todos con poca diferencia, encuentran la imagen de Dios únicamente en la libre personalidad del hombre, en su carácter racional, en su disposición ética religiosa; y su destino, en vivir en comunión con Dios.

LA CONDICIÓN ORIGINAL DEL HOMBRE COMO LA IMAGEN DE DIOS.

Hay una relación muy estrecha entre la imagen de Dios y el estado original del hombre, y por tanto, los dos, generalmente, se consideran juntos. Una vez más tendremos que distinguir entre los diferentes conceptos históricos respecto a la condición original del hombre.

EL CONCEPTO PROTESTANTE

Los protestantes enseñan que el hombre fue creado en un estado de relativa perfección, un estado de justicia y santidad. Esto no quiere decir que ya hubiera alcanzado el más alto estado de excelencia de que era susceptible. Generalmente se considera que estaba destinado a llegar a un alto grado de perfección en el camino de la obediencia. Era como un

niño perfecto en sus miembros; pero no en su desarrollo. Su condición preliminar y temporal podría conducirlo a mayor perfección y gloria, o terminar en caída. Estaba, por naturaleza, dotado con aquella justicia original que es la gloria culminante de la imagen de Dios, y vivía consecuentemente en un estado de positiva santidad. La pérdida de esa justicia significó la pérdida de algo que correspondía a la verdadera naturaleza del hombre en su estado ideal. El hombre podría perderla y seguir siendo hombre pero no podría perderla y seguir siendo hombre en el sentido ideal. En otras palabras, su pérdida realmente significaría la deteriorización y ruina de la naturaleza humana. Además, el hombre fue creado inmortal. Esto no solamente se aplica al alma, sino a la persona humana completa; y, por tanto, no significa únicamente que el alma estuviera destinada a tener una existencia continua. Tampoco significa que el hombre fuera levantado sobre la posibilidad de convertirse en presa de la muerte; esto solamente puede afirmarse respecto de los ángeles y los santos en el cielo. Sin embargo, lo que significa es que el hombre, tal como fue creado por Dios, no llevaba en él las semillas de la muerte y no hubiera tenido necesariamente que morir en virtud de la constitución original de su naturaleza. Aunque la posibilidad de convertirse en víctima de la muerte no estaba excluida, no quedaba sujeto a la muerte en tanto que no pecara. Debe conservarse en mente que la inmortalidad original del hombre no era algo puramente negativo y físico, sino también positivo y espiritual. Significa vida en comunión con Dios con el goce del favor del Altísimo. Esta es la idea fundamental de la vida en la Escritura, precisamente como en la de la muerte es fundamental la separación de Dios y la condenación bajo su ira. La pérdida espiritual equivale a muerte que también se convierte en muerte física.[114]

EL CONCEPTO CATOLICORROMANO

Naturalmente, los católicos romanos tienen un concepto algo diferente respecto a la condición original del hombre. Según ellos la justicia original no perteneció a la naturaleza humana en su integridad, sino que fue algo que se le añadió de manera sobrenatural. En virtud de su creación el hombre fue dotado sencillamente con todos los poderes y facultades propias de la naturaleza humana como tal, y por medio de la justicia naturales estos poderes se adaptaron perfectamente el uno al otro. El hombre estaba sin pecado y vivía en un estado de perfecta inocencia. Sin embargo, la mera naturaleza de las cosas manifestaba una tendencia natural de los bajos apetitos y pasiones a rebelarse en contra de los poderes superiores de la razón y de la conciencia. Esta tendencia llamada concupiscencia, no era en sí mismo pecado, pero podía fácilmente convertirse en la ocasión y el combustible para el

---

[114] Compárese especialmente la obra de Kennedy, St. Paul's Conceptions of the Last Things. Cap. III.

pecado. (Compárense Rom. 7:8; Col. 3: 5; I Tes. 4: 5). Así pues, el hombre tal como fue originalmente constituido estaba desposeído, por naturaleza, de verdadera santidad. Pero también estaba sin pecado, aunque cargado con una tendencia que fácilmente podía resultar en pecado. Pero ahora Dios añadió a la esencia natural del hombre el don sobrenatural de la justicia original, por medio de la cual quedó capacitado para dominar debidamente sus bajas tendencias y deseos. Cuando el hombre cayó perdió aquella justicia original; pero permaneció intacta en él la esencia original de la naturaleza humana. El hombre material es ahora exactamente lo que Adán fue antes de que recibiera el don de la justicia original, aunque tiene ahora una tendencia mucho más fuerte hacia el mal.

IDEAS RACIONALES

Los pelagianos, los socinianos, los arminianos, los racionalistas y los evolucionistas, todos descartan por completo la idea de un estado primitivo de santidad. Los primeros cuatro están de acuerdo en que el hombre fue creado en un estado de inocencia, de neutralidad moral y religiosa; pero que fue capacitado con una voluntad libre, de manera que pudiera volverse en una u otra dirección. Los evolucionistas afirman que el hombre comenzó su carrera en un estado de barbarie, en la que apenas se diferenciaba del bruto. Los racionalistas de todas clases creen que una justicia y una santidad inherentemente creadas son una contradicción de términos. El hombre determina su carácter por medio de su propia y libre elección, y la santidad únicamente puede resultar de una lucha victoriosa en contra del mal. Por lo tanto, se desprende de la naturaleza del caso que Adán no habría podido ser creado en un estado de santidad. Además, los pelagianos, los socinianos y los racionalistas sostienen que el hombre fue creado mortal. La muerte no fue el resultado de la entrada del pecado en el mundo, sino que fue simplemente el fin natural del hombre tal como estaba constituida su naturaleza. Adán habría muerto de cualquiera manera en virtud de la esencia original de su naturaleza.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cuál es la distinción precisa que hace Delitzsch entre el alma y el espíritu del hombre?
2. ¿Cómo hace uso Heard del concepto tripartita del hombre en la interpretación del pecado original, de la conversión y de la santificación?
3. ¿Cómo se explica el hecho de que los luteranos sigan siendo traducianistas y los Reformados creacionistas?

4. ¿Cómo se contesta la objeción de que el creacionismo prácticamente destruye la unidad de la raza humana?
5. ¿Qué objeciones hay en contra del realismo con su hipótesis de la unidad numérica de la naturaleza humana?
6. ¿Qué crítica opondría usted a la idea de Dorner, de que las teorías del preexistencianismo, traducianismo y creacionismo son simplemente tres aspectos diferentes de la verdad completa respecto al origen del alma?
7. ¿Cómo distinguen los católico romanos, generalmente, entre la "imagen" y la "semejanza" de Dios?
8. ¿Creen los católico romanos que el hombre perdió su justicia o justicia natural por causa de la caída, o no?
9. ¿Cómo explican los luteranos—que restringen la imagen de Dios a la justicia original del hombre—los pasajes de Gén. 9: 6 y Santiago 3: 9?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. II, pp. 566.635
2. Dahney, Syst. and Polem. Theol., pp. 292.302
3. Dorner, Syst. of Chr. Doct. II, pp. 68.96; Schmidt, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church, pp. 225.238;
4. Hodge, Syst. Theol. II, pp. 42.116;
5. Kuyper, Dict. Dogm., De Creaturis C. 3.131;
6. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 107.122
7. Martensen, Chr. Dogm., pp. 136.148:
8. Pieper, Chr. Dogm. I, pp. 617.630;
9. Pope, Chr. Theol. I, pp. 421-436;
10. pp. Raymond, Syst. Theol. II, pp. 7.49;
11. Shedd, Dogm. Theol. II, pp. 4.114;
12. Valentine, Chr. Theol. I, pp. 383.415;
13. Vos, Geref. Dogm. II, pp. 1.21;
14. Wilmers, Handbook of the Chr. Rel., PP. 219.233;

CAPITULO 18: EL HOMBRE EN EL PACTO DE OBRAS

La discusión del estado original del hombre, el status integritatis, no quedaría completo sin considerar la relación mutua entre Dios y el hombre y especialmente el origen y naturaleza de la vida religiosa del hombre. Aquella vida estuvo enraizada en un pacto, precisamente como está la vida cristiana de hoy, y aquel pacto se conoce con varios nombres, como el pacto de la naturaleza, el pacto de vida, el pacto edénico y el pacto de obras. El primer nombre que fue muy común en su principio, fue abandonado gradualmente porque se prestaba a dar la impresión de que este pacto era sencillamente una parte de la relación natural en la que el hombre estuvo con Dios. Los nombres segundo y tercero no son lo suficientemente claros, puesto que ambos podrían aplicarse al pacto de gracia que ciertamente es un pacto de vida, y que también tuvo su origen en el Edén, Gen 3: 15. En consecuencia el nombre "pacto de obras" merece la preferencia.

LA DOCTRINA DEL PACTO DE OBRAS EN LA HISTORIA

La historia de la doctrina del pacto de obras es comparativamente breve. Entre los Padres de la Iglesia primitiva la idea del pacto raramente se encuentra, aunque los elementos que ella incluye, es decir, el mandato probatorio, la libertad de elección y la posibilidad del pecado y la muerte, todos se mencionan. Agustín en su obra La Ciudad de Dios habla de la relación en la que Adán estuvo originalmente con Dios, llamándola un pacto (testamentum, pactum), en tanto que algunos otros infirieron la relación del pacto original de pasajes bien conocidos como el de Oseas 6: 7. En la literatura escolástica y también en los escritos de los Reformadores, todos los elementos que posteriormente entraron en la construcción de la doctrina del pacto de obras estuvieron presentes, pero la doctrina misma todavía no estaba desarrollada. Aunque contenían algunas expresiones que señalaban hacia la imputación del pecado de Adán a todos sus descendientes, es claro que la transmisión del pecado como un todo se concebía de una manera directa por generación, más bien que indirecta por representación, (federal). Thornwell dice en su análisis de los Institutos de Calvino: "No se apoderaron de la idea de la representación del pacto, como debían haberlo hecho; sino que en lugar de eso se posesionaron de un realismo místico".[115] El desarrollo de la doctrina del pacto de gracia precedió al de la doctrina del pacto de obras y pavimentó el camino para éste. Cuando se vio claramente que la Escritura representaba el camino de salvación en la forma de un pacto, el paralelo que Pablo delinea en Rom. 5 entre Adán y Cristo pronto dio ocasión para imaginar también el estado de integridad como un pacto. Según Heppe la primera obra en la que se expuso la representación en el sistema del pacto con el camino de salvación, fue el Compendium of the Christian Religion, de Bullinger; y Olevianus fue el

[115] Collected Writrngs I, p. 619. Compárense los Institutos de Calvino II, 1.

verdadero fundador de la teología del pacto bien desarrollada, en la cual el concepto del pacto se convierte por vez primera en el principio constitutivo y determinativo de todo el sistema.[116] La teología del pacto pasó de las Iglesias Reformadas de Suiza y Alemania a los Países Bajos y a las Islas Británicas, especialmente a Escocia. En los Países Bajos sus primitivos representantes fueron Gomarus, Trelcatius, Rayensperger y especialmente Cloppenburg. Este último se considera como el precursor de Coccejus a quien con frecuencia se le llama indebidamente "el padre de la teología del pacto". Lo que en verdad distingue a Coccejus es el hecho, de que al menos en parte, procuró sustituir el antiguo método del estudio de la teología, el escolástico, muy común en su día, por lo que él consideró que era un método más bíblico. Lo siguieron en este camino Burmannus y Witsius. Coccejus y sus seguidores no fueron los únicos que sostuvieron la doctrina del pacto de obras. Lo mismo hizo los otros como Voetius, Mastricht, á Marck, y De Moor. Ypeij y Dermout hacen notar que en aquellos días se consideraba como herejía negar el pacto de obras.[117] Los socinianos rechazaron por completo esta doctrina, puesto que no creían en la imputación del pecado de Adán a sus descendientes; y lo mismo hicieron algunos de los arminianos, como Episcopius, Limborgh, Venema y J. Alting, que la llamaron una doctrina humana. A mediados del Siglo XVIII, cuando la doctrina del pacto en los Países Bajos casi había pasado al olvido, Comrie y Holtius en su Examen van het Ontwerp van Tolerantie una vez más la trajeron a la atención de la Iglesia. En Escocia se escribieron varias obras importantes sobre los pactos, incluyendo el pacto de obras, como fueron las de Fisher (Marrow of Modern Divinity), Ball, Blake, Gib y Boston. Walker dice: "La antigua teología de Escocia debe describirse enfáticamente como teología del pacto".[118] La doctrina encontró reconocimiento oficial en la Confesión de Westminster, y en la Formula Consensus Helvética. Es significativo que la doctrina de obras encontrara escasísima respuesta en la teología católico romana y en la luterana. Esto se explica por su actitud hacia la doctrina de la imputación inmediata del pecado de Adán a sus descendientes. Bajo la influencia del racionalismo y de la teoría de Placaeus, de la imputación mediata, que también encontró aceptación en la teología de Nueva Inglaterra, la doctrina del pacto fue eclipsándose gradualmente. Hasta eruditos conservadores como Doedes y Van Oosterzee en los Países Bajos le rechazaron y tuvo muy poca vida en la teología de Nueva Inglaterra. En Escocia la situación no fue mucho mejor. Hugh Martin ya había escrito en su libro sobre La Expiación (publicado en 1887): "Tememos que ya sea un hecho actual que la teología del pacto está sufriendo un gran descuido, lo que nada bueno

---

[116] Compárese el interesante capítulo sobre Die foederaltheologie der Reforrnirten Kirche en la obra de Heppe Geschichte des Pietismus, pp. 204-240.

[117] Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk, Aanteekeningen I.11, p. 315.

[118] Scottish Thcology and Theologians, p. 73.

nos promete para el futuro inmediato de la Iglesia entre nosotros".[119] Y en tanto que, en nuestra propia tierra (EE. UU. A.), los eruditos presbiterianos como los Hodges, Thorwell, Breckenridge y Dabney tomaron cuenta debida de la doctrina en sus obras teológicas, en las Iglesias que ellos representaron casi ha perdido toda su vitalidad. En los Países Bajos ha habido un resurgimiento de la teología del pacto bajo la influencia de Kuyper y Bavinck, y por la gracia de Dios todavía sigue siendo una realidad viva en el corazón y la mente del pueblo.

EL FUNDAMENTO ESCRITURAL DE LA DOCTRINA DEL PACTO DE OBRAS.

La extendida negación que se hace del pacto de obras nos obliga a examinar con cuidado su fundamento escritural.

LOS ELEMENTOS DE UN PACTO ESTÁN PRESENTES EN EL RELATO PRIMITIVO

Debe admitirse que el término "pacto" no se encuentra en los primeros tres capítulos del Génesis; pero esto no quiere decir que no contengan los datos necesarios para la construcción de una doctrina del pacto. Difícilmente podría uno inferir que la doctrina de la Trinidad no tiene fundamento en la Biblia partiendo de la ausencia en ella del término "trinidad". Todos los elementos de un pacto están indicados en la Escritura, y si los elementos están presentes, no solamente tenemos derecho sino que, en un estudio sistemático de la doctrina, también estamos en el deber de relacionar esos elementos entre sí y de darle un nombre adecuado a la doctrina de ese modo construida. En el caso que tenemos a nuestra consideración se nombran dos partes, se pone una condición, se implica claramente una promesa de recompensa a la obediencia, y se advierte una pena por la transgresión. Todavía se objetará que nada leemos acerca de que las dos partes hayan llegado a un acuerdo, ni de que Adán haya aceptado los términos propuestos; pero esto no es una objeción insuperable. En los casos de Noé y de Abraham tampoco leemos de un explícito acuerdo y aceptación de parte del hombre. Dios y el hombre no aparecen como iguales en ninguno de estos pactos. Todos los pactos de Dios son de la naturaleza de las disposiciones soberanas impuestas al hombre. Dios es absolutamente soberano en sus tratos con el hombre, y tiene perfecto derecho de imponerle las condiciones con que tendrá que encontrarse para disfrutar del favor divino. Además Adán estaba, en virtud de su relación natural, obligado a obedecer a Dios; y cuando se estableció con él la, relación del pacto,

[119] Página 25.

esta obediencia se convirtió para él en asunto de interés propio. Cuando Dios entra en relaciones de pacto con los hombres, El es el que pone las condiciones que son siempre muy bondadosas, de tal manera que desde este punto de vista, El tiene perfecto derecho a esperar que el hombre convenga en ellas. En el caso que estamos considerando, Dios ni siquiera tuvo que anunciar el pacto, ya que el estado perfecto en el que Adán vivía era garantía suficiente para su aceptación.

HUBO UNA PROMESA DE VIDA ETERNA

Algunos niegan que haya evidencia escritural de una promesa semejante. Para nosotros es perfectamente cierto que no se asienta explícitamente esa promesa; pero está implicada con toda claridad en la alternativa de muerte como el resultado de desobediencia. La implicación clara de la advertencia del castigo es que en el caso de obediencia la muerte no entraría, y esto puede significar únicamente la continuación de la vida natural de Adán, y no lo que la Biblia llama vida eterna. Pero la idea bíblica de la vida, es vida en comunión con Dios; y esta es la vida que Adán poseía aun cuando en su caso estaba en posibilidad de perderla. Si Adán hubiera triunfado en la prueba, esta vida no solamente habría seguido siendo suya, sino que también habría dejado de ser perdible y por lo tanto se levantaría a un plano más elevado. Pablo nos dice explícitamente en Rom. 7: 10 que el mandamiento de la ley era para vida. Al comentar este versículo Hodge dice: "La ley estuvo designada y adaptada para asegurar la vida; pero se convirtió de hecho en causa de muerte". Esto también está claramente indicado en pasajes como Rom. 10: 5; Gál. 3: 13. Se admite, generalmente, que esta promesa gloriosa de una vida sin fin no estaba en manera alguna implicada en la relación natural que Adán guardaba con Dios, sino que tenía una base diferente. Pero admitir que aquí hay algo positivo, una condescendencia especial de Dios, ya es una aceptación del principio de pacto. Todavía debe quedar alguna duda respecto a lo adecuado del nombre "Pacto de Obras"; pero no queda ninguna objeción válida en contra de la idea de pacto.

EL PACTO DE GRACIA ES FUNDAMENTALMENTE, NADA MAS, LA EJECUCIÓN DEL ACUERDO HECHO CON CRISTO COMO NUESTRO FIADOR

Cristo emprendió libremente el cumplimiento de la voluntad de Dios. Se colocó bajo la ley, para que pudiera redimir a los que estaban bajo la ley, y que ya no tenían recursos para alcanzar la vida mediante su propia obediencia a la ley. Vino para hacer lo que Adán no pudo hacer, y lo hizo en virtud de un convenio pactado. Si esto es así y el pacto de gracia,

en todo lo que a Cristo corresponde, es simplemente la ejecución del convenio original, se deduce que este último también debe haber sido de la naturaleza de un pacto. Y puesto que Cristo cumplió la condición del pacto de obras, el hombre puede ahora reconocer el fruto del convenio original por medio de la fe en Jesucristo. Hay dos caminos de la vida que son en sí mismos caminos de vida, el uno es el camino de la ley: "El hombre que hiciere la justicia que es por la ley vivirá por ella", pero este es el camino por el cual el hombre ya no puede encontrar la vida; y el otro es el camino de la fe en Jesucristo, quien habiendo cumplido las demandas de la ley puede dispensar la bendición de la vida eterna.

PARALELO ENTRE ADAN Y CRISTO

El paralelo que Pablo traza entre Adán y Cristo en Rom. 5: 12-21, en relación con la doctrina de la justificación, puede explicarse únicamente sobre la suposición de que Adán como Cristo, fue la cabeza de un pacto. Según Pablo el elemento esencial en la justificación consiste en esto, en que la justicia de Cristo se nos imputa sin ninguna obra perfecta o mérito de nuestra parte, y considera que esto constituye un paralelo perfecto en cuanto a la manera en que la culpa de Adán se nos imputa. Esto conduce, naturalmente, a la conclusión de que Adán también permaneció en la relación del pacto en cuanto a sus descendientes.

EL PASAJE DE OSEAS 6: 7

En Oseas 6: 7 leemos: "Pero ellos como Adán quebrantaron el pacto". Se han hecho intentos para desacreditar esta traducción. Algunos han sugerido que se lea "en Adán", (como lugar geográfico), lo que implicaría que habían cometido la transgresión en algún lugar llamado Adán. Pero la preposición (hebrea) impide esta traducción. Además, la Biblia no hace mención para nada de alguna bien conocida e histórica transgresión acontecida en Adán. La versión autorizada traduce "como hombres", que entonces tendría el significado de, al modo de los hombres. A esto se debe objetar que en el original no hay plural, y que semejante declaración no tendría sentido, puesto que los hombres difícilmente podrían transgredir en otra forma que no fuera humana. La traducción "como Adán", es, después de todo, la mejor. Tiene el apoyo del pasaje paralelo de Job 31: 33; ha sido adoptada por la Versión Americana Revisada (American Revised Version).[120]

---

[120] Consúltese para los textos de Oseas 6:1 y Job 31: 33 la Versión Moderna, que en los pasajes de que se trata, es consistente en la traducción, según el sentido que aquí sostiene el autor. (N. del T.)

LOS ELEMENTOS DEL PACTO DE OBRAS

Deben distinguirse los siguientes elementos:

LAS PARTES CONTRATANTES

De una parte está el Dios trino, Creador y Señor, y de la otra, Adán como su criatura dependiente. Debemos distinguir entre los dos una doble relación:

1. La relación natural. Cuando Dios creó al hombre, estableció por ese mismo hecho, una relación natural entre Él y el hombre. Era una relación parecida a la que hay entre el alfarero y el barro, entre un soberano absoluto y un vasallo desprovisto de todo merecimiento. De hecho, la distancia entre los dos era tan grande que la figura del alfarero y el barro ni siquiera da una expresión adecuada al respecto. Era tan grande que una vida en comunión entre tino y otro estaba fuera de toda discusión. Como criatura de Dios el hombre estaba, naturalmente, bajo la ley, y en el deber de guardarla. Y en tanto que la transgresión de la ley lo hacía susceptible del castigo, la obediencia a ella no constituía la base para crear derecho a recompensa. Aun cuando él hubiera cumplido con todo lo que de él se requería, habría tenido que decir, soy únicamente un siervo inútil, porque nada he hecho sino nada más lo que estaba en mí deber hacer. Bajo esta relación puramente natural el hombre nada podía haber merecido. Pero aunque la distancia infinita entre Dios y el hombre excluye en apariencia una vida de comunión entre uno y otro, el hombre fue creado precisamente para esa comunión, y la posibilidad de ella ya estaba lograda al ser creado a la imagen de Dios. En esta relación, natural Adán fue el padre de la raza humana.

2. La relación de pacto. Sin embargo, desde el mero principio, Dios se reveló no solamente como un soberano y legislador absoluto, sino también como un padre amante que buscaba el bienestar y la felicidad de su criatura dependiente. Condescendió en acercarse al nivel del hombre para revelársele como un amigo, y para hacer al hombre capaz de mejorar su condición en el camino de la obediencia. Además de la relación natural Dios por medio de un decreto positivo estableció bondadosamente una relación de pacto. Entró con el hombre en un convenio legal en el cual incluyó todos los requerimientos y obligaciones implicados por la

naturaleza del hombre como criatura, pero al mismo tiempo añadió otros nuevos elementos.

a. Adán fue constituido como cabeza representativa de la raza humana, de manera que podía actuar a nombre de todos sus descendientes.
b. Quedó sujeto por un tiempo a prueba, para determinar si voluntariamente había de sujetarse o no a la voluntad de Dios.
c. Se le dio la promesa de la vida eterna en el camino de la obediencia, y fue así como por medio de la bondadosa disposición de Dios adquirió ciertos derechos condicionales, Este pacto capacitó a Adán para que en el camino de la obediencia obtuviera vida eterna para él y para sus descendientes.

LA PROMESA DEL PACTO

La gran promesa del pacto de obras fue la promesa de la vida eterna. Los que niegan el pacto de obras, generalmente, basan su negación, en parte, sobre el hecho de que no hay constancia de tal promesa en la Biblia. Es perfectamente cierto que la Escritura no contiene una promesa explícita de vida eterna para Adán. Pero la amenaza del castigo implica, en verdad, tal promesa. Cuando el Señor dice, "porque en el día que de él comieres morirás", su declaración encierra claramente que si Adán se abstiene de comer, no morirá, sino que se levantará más arriba de la posibilidad de la muerte. La promesa envuelta, ciertamente, no puede significar la de que, en caso de obediencia, Adán podría seguir viviendo en la forma en que ya vivía, es decir, continuar simplemente la vida natural ordinaria, porque esa vida ya era suya en virtud de su creación, y por tanto, no puede considerarse como recompensa de la obediencia. La promesa implicada, evidentemente, era la de una vida elevada hasta su más alto desarrollo en bendición y gloria perennales. Adán ciertamente fue creado en un estado de verdadera santidad, y también era inmortal en el sentido de que no estaba sujeto a la ley de la muerte. Pero estaba apenas al principio de su carrera y todavía no poseía los más altos privilegios reservados para el hombre. Todavía no se había levantado más arriba de la posibilidad de error, pecado y muerte. Todavía no estaba en posesión del más alto grado de santidad, ni gozaba de la vida en toda su plenitud. La imagen de Dios en el hombre todavía estaba limitada por la posibilidad de que el hombre pecara contra Dios, tomándose del bien al mal y convirtiéndose en súbdito del poder de la muerte. La promesa de la vida en el pacto de obras era una promesa de eliminar todas las limitaciones de la vida a las que Adán aún estaba sujeto, y de levantarla al más alto grado de perfección. Cuando Pablo dice en Rom. 7: 10 que el mandamiento era para vida, se refiere a la vida en el más

completo sentido de la palabra. El principio del pacto de obras era: que el hombre que hace estas cosas vivirá por ellas; y este principio se repite una y otra vez en la Escritura, Lev. 18: 5; Ezeq. 20: 11, 13, 20; Luc. 10:28; Rom. 10: 5; Gál. 3: 12.

LA CONDICIÓN DEL PACTO

La promesa en el pacto de obras no fue incondicional. La condición era 'una implícita y perfecta obediencia. La ley divina no puede demandar menos que eso, y el mandato positivo de no comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal relacionado como estaba con una cosa indiferente en sí misma, era manifiestamente una prueba de obediencia pura en el sentido absoluto de la palabra. El hombre estaba, por consiguiente, sujeto también a la ley moral de Dios, la cual tenía escrita en las tablas de su corazón. Sabía esto por naturaleza, de manera que no era necesario revelárselo sobrenaturalmente corno lo fue la prueba especial. Esencialmente, la ley moral, como Adán la conoció, era, a no dudarlo, parecida a los Diez Mandamientos; pero su forma era diferente. Tal como actualmente la tenemos, la ley moral presupone un conocimiento del pecado y, por tanto, es completamente negativa; sin embargo, en el corazón de Adán debe haber tenido un carácter positivo. Pero precisamente por ser positivo no le traía a su conocimiento la posibilidad de pecar. En consecuencia, tuvo que añadírsele un mandato negativo. Además, para que la prueba de Adán fuera pruebe de obediencia pura, Dios consideró necesario añadir a los mandamientos percibidos por Adán como naturales y racionales, un mandamiento que, en cierto sentido, era arbitrario e indiferente. De esta manera las demandas de la ley quedaron, por decirlo así, concentradas en un solo punto. El gran problema que tenía que determinarse era si el hombre obedecería a Dios implícitamente, o seguiría la dirección de su propio juicio. El Doctor Bavinck dice: "El mandamiento probatorio colocó a Adán delante de la alternativa: Dios o el hombre, la palabra divina o el discernimiento humano, la obediencia implícita o la investigación propia, la fe o la duda".[121]

EL CASTIGO DEL PACTO

El castigo que se anunció fue la muerte, y el significado de esto puede captarse mejor tomando en cuenta lo que significa, generalmente, este término cuando se usa en la Escritura, y también considerando los males que vinieron sobre el culpable al ser ejecutado el castigo. Evidentemente se trata de la muerte en el sentido más inclusivo de la palabra, que abarca la muerte física, la espiritual y la eterna. La idea fundamental de la muerte en la

---

[121] Geref. Dogm. II, p. 618.

Escritura no es la extinción del ser, sino el quedar separado de la fuente de la vida, con la resultante disolución, o miseria y dolor. Fundamentalmente, la muerte consiste en que el alma sea separada de Dios, lo que se manifiesta en la miseria espiritual, y termina por fin en la muerte eterna. Pero también incluye la separación del cuerpo y del alma con la consiguiente disolución del cuerpo. Indudablemente la ejecución del castigo comenzó al instante siguiente a la primera transgresión. La muerte espiritual entró instantáneamente, y las semillas de la muerte comenzaron también en ese instante a operar en el cuerpo. La ejecución plena de la sentencia, sin embargo, no siguió al instante, sino que se demoró debido a que Dios inmediatamente introdujo la economía de la gracia y de la restauración.

LOS SACRAMENTOS, O EL SACRAMENTO DEL PACTO

No tenemos en la Escritura una información definida respecto a los sacramentos o sellos de este pacto. Por lo mismo hay una gran diversidad de opiniones sobre el asunto. Algunos hablan de cuatro: El árbol de la vida, el árbol del conocimiento del bien y del mal, el paraíso y el sábado; otros hablan de tres: los dos árboles y el paraíso; otros hablan de dos: el árbol de la vida y el paraíso y todavía otros de uno solo; el árbol de la vida. La última opinión es la más aceptada, y parece ser la única que encuentra algún apoyo en la Escritura. No debemos pensar que el fruto de este árbol haya tenido propiedades mágicas o medicinales para operar la inmortalidad en la estructura de Adán. Sin embargo, estaba de algún modo relacionado con el don de la vida. Con toda probabilidad el árbol y su fruto deben concebirse como un símbolo apropiado de la vida, o como el sello de ésta. Consecuentemente, cuando Adán perdió la promesa se vio privado del serial. Considerando así las palabras de Gen 3: 22. Tienen que entenderse sacramentales.

EL ESTADO PRESENTE DEL PACTO DE OBRAS

Con respecto a la pregunta de que si el pacto de obras todavía está en vigencia o quedó abrogado al tiempo de la caída de Adán, hay una considerable diferencia de opinión entre arminianos y teólogos Reformados.

EL CONCEPTO ARMINIANO

Los arminianos sostienen que este pacto legal quedó completamente abrogado con la caída de Adán y lo arguyen de la manera siguiente:

1. La promesa quedó entonces revocada y por esto quedó anulado el pacto, y donde no hay pacto no puede haber obligación.

2. Dios no podría continuar exigiendo obediencia del hombre cuando éste era ya por naturaleza incapaz, y la gracia de Dios no lo capacitaba para rendir el servicio requerido.

3. Sería derogatorio de la sabiduría de Dios, de su santidad y de su majestad invitar a una criatura depravada al servicio de un amor santo e íntegro. Sostienen los arminianos que Dios estableció un nuevo pacto y decretó una nueva ley, la ley de la fe y de la obediencia evangélica, la cual el hombre a pesar de sus potencias ya dañadas puede guardar cuando tiene la capacitante ayuda de la gracia común, o de la gracia en la medida necesaria. Sin embargo, las consideraciones siguientes militan en contra de este concepto

4. Las obligaciones que para con Dios tiene el hombre nunca estuvieron fundadas únicamente en los requerimientos del pacto sino más que todo en la relación natural que tenía con Dios. Esta relación natural quedó incorporada en la relación de pacto.

5. La incapacidad del hombre es culpa del hombre mismo, y por tanto no puede librarlo de su justa obligación. Las limitaciones que él mismo se impone, su criminal y voluntaria enemistad en contra de Dios no impiden al Soberano Gobernante del universo el derecho de demandar de su criatura el servicio sincero y amante que su Creador merece.

6. La reductio ad absurdum del concepto arminiano es que el pecador puede alcanzar completa emancipación de sus justas obligaciones, por medio del pecado. Mientras más peca un hombre, más será esclavo del pecado y más incapaz será de hacer el bien; y mientras más se hunda en esta esclavitud que lo despoja de su capacidad para el bien, menos responsable será. Si el hombre continúa pecando cuanto sea necesario, se encontrará al fin absuelto de toda responsabilidad moral.

EL CONCEPTO REFORMADO

Aun algunos teólogos Reformados hablan de la abrogación del pacto legal y procuran probarlo con pasajes como Heb. 8: 13. Esto levanta naturalmente la pregunta de si es así o no, y hasta qué punto el pacto de obras puede considerarse todavía en vigor. Generalmente se conviene en que ningún cambio en el estado legal del hombre puede jamás abrogar la autoridad de la ley; que los derechos de Dios a la obediencia de sus criaturas no caducan porque éstas caigan en pecado y porque los efectos del pecado las incapaciten; que la paga del pecado sigue siendo la muerte; y que sigue requiriéndose una perfecta obediencia para alcanzar la vida eterna. Esto significa, con respecto a la pregunta de que estamos tratando, lo siguiente:

1. Que el pacto de obras no está abrogado:
    a. Hasta donde la relación natural del hombre con Dios estuvo incorporada en el pacto de obras, puesto que el hombre siempre le debe a Dios obediencia perfecta ;
    b. Hasta donde tiene que ver con la maldición y el castigo para aquellos que continúan en pecado; y
    c. Hasta donde la promesa condicional sigue vigente. Dios podría haber retirado esta promesa; pero no lo hizo, Lev. 18: 5; Rom. 10: 5; Gál. 3: 12. Sin embargo, es evidente que después de la caída ninguno ha podido cumplir con esta condición.

2. Que el pacto de obras está abrogado:
    a. Hasta donde, actualmente, contiene nuevos y positivos elementos, para aquellos que están bajo el pacto de la gracia ; esto no quiere decir que sencillamente se le haya puesto a un lado y se le haya olvidado sino que las obligaciones que impone fueron cumplidas por el Mediador de su pueblo; y
    b. Como el medio indicado para alcanzar la vida eterna, porque para eso ya no tiene poder una vez que el hombre cayó.

CAPITULO 19: EL HOMBRE EN EL ESTADO PECAMINOSO

EL ORIGEN DEL PECADO

El problema del origen del mal que está en el mundo se ha considerado siempre como uno de los más profundos problemas de la filosofía y de la teología. Es un problema que, naturalmente, se impone a la atención del hombre, puesto que el poder del mal, es, a la vez,

grande y universal; es una mancha indeleble que cayó sobre la vida en todas sus manifestaciones, y es asunto de la experiencia diaria en la vida de cada individuo. Los filósofos se vieron constreñidos a encarar el problema y a buscar una respuesta a la pregunta respecto al origen de todo el mal y, particularmente, del mal moral que hay en el mundo. A algunos les parecía que el mal era una parte tan grande de la vida misma que procuraron hallar la solución en la constitución natural de las cosas. Otros, sin embargo, se convencieron de que había tenido un origen voluntario, es decir, que tuvo su causa en la libre elección del hombre, bien haya sido en la presente o en alguna previa existencia. Estos están mucho más cerca de la verdad según se nos revela en la Palabra de Dios.

CONCEPTOS HISTÓRICOS RESPECTO AL ORIGEN DEL PECADO

Los Padres de la Iglesia primitiva no hablaron muy claramente acerca del origen del pecado, aunque la idea de que se originó en la transgresión voluntaria y caída de Adán en el paraíso, se encuentra ya en los escritos de Ireneo. Este concepto pronto prevaleció en la Iglesia, especialmente en contra del gnosticismo, que consideró que el mal es inherente a la materia, y como tal, el producto del Demiurgo. El contacto del alma humana con la materia vuelve a aquella, de inmediato, pecadora. Esta teoría, naturalmente, despojó al pecado de su carácter voluntario y ético. Orígenes procuró sostener esto mismo por medio de su teoría del pre-existencialismo. Según él las almas de los hombres pecaron voluntariamente en una existencia previa, y por lo tanto, todas entran al mundo en una condición pecaminosa. Este concepto platónico estaba cargado con demasiadas dificultades para que pudiera ser ampliamente aceptado. Sin embargo, durante los Siglos XVIII y XIX, esta doctrina fue invocada por Mueller y Rueckert, y por filósofos como Lessing, Schelling y J. H. Fichte. En general, los Padres de la Iglesia griega de los Siglos III y IV se mostraron inclinados a negar la relación directa entre el pecado de Adán y sus descendientes, en tanto que los Padres de la Iglesia latina enseñaron, con mayor claridad cada vez, que la presente condición pecaminosa del hombre encuentra su explicación en la primera transgresión de Adán en el paraíso. Las enseñanzas de la Iglesia de Oriente culminaron finalmente en el pelagianismo, que negó que hubiera alguna relación vital entre los dos, en tanto que los de la Iglesia de Occidente alcanzaron su punto más alto con Agustín que insistió en el hecho de que en Adán nos encontramos a la vez culpables y manchados. Los semipelagianos admitieron la relación adámica; pero sostuvieron que esto únicamente tenía que ver con la mancha del pecado. Durante la Edad Media, generalmente, se reconoció la relación. A veces se le interpretó al modo agustiniano, y con más frecuencia, al modo semi-pelagiano. Los Reformadores participaron de las ideas de Agustín, y los socinianos de las de Pelagio, en tanto que los arminianos se movieron en dirección del semipelagianismo. Bajo la

influencia del racionalismo y de la filosofía evolucionista, la doctrina de la caída del hombre y de sus efectos fatales sobre la raza humana fue descartándose gradualmente. La idea del pecado fue reemplazada con la del mal, y este mal se explicó de varias maneras. Kant lo consideró como algo que correspondía a la esfera supersensible, la que él no pudo explicar. Para Leibnitz se debió a las limitaciones necesarias del universo. Schleiermacher fundó su origen en la naturaleza sensible del hombre, y Ritschl, en la ignorancia humana, en tanto que los evolucionistas lo atribuyeron a la oposición de las bajas inclinaciones al desenvolvimiento gradual de la conciencia moral. Barth habla del origen del pecado como el misterio de la predestinación. El pecado se originó en la caída, pero la caída no fue evento histórico; pertenece a la supe historia (Urgeschichte). Adán fue en verdad el primer pecador; pero su desobediencia no puede considerarse como la causa del pecado en el mundo. El pecado del hombre está relacionado en alguna forma con su condición de criatura. La historia del paraíso nada más le proporciona al hombre la alegre información de que él no necesariamente necesita ser pecador.

DATOS ESCRITURALES RESPECTO AL ORIGEN DEL PECADO

En la Biblia el mal moral que hay en el mundo se define claramente como pecado, es decir, como la transgresión de la ley de Dios. El hombre siempre aparece en la Biblia como un transgresor por naturaleza, y la pregunta surge, naturalmente, ¿Cómo adquirió el hombre esa naturaleza? ¿Cuál es la revelación de la Biblia acerca de ese punto?

DIOS NO PUEDE SER CONSIDERADO COMO EL AUTOR DEL PECADO.

Es verdad que el decreto eterno de Dios hizo segura la entrada del pecado en el mundo, pero esto no debe interpretarse de manera que Dios resulte la causa del pecado en el sentido de ser su autor responsable. Esta idea está excluida de la Biblia con toda claridad. "Lejos esté de Dios la impiedad, y del Omnipotente la iniquidad", Job 34: 10. El es el Dios Santo, Isa. 6: 3, y no hay en El absolutamente ninguna injusticia, Deut. 32: 4; Sal 92: 16. Dios no puede ser tentado por el mal, ni El tienta al hombre, Sant. 1: 13. Cuando El creó al hombre lo creó bueno y a su imagen. Verdaderamente Dios odia al pecado, Deut. 25: 16; Sal 5: 4; 11: 5; Zac. 8: 17; Luc. 16: 15, y proveyó en Cristo la libertad del hombre de debajo del pecado. A la luz de todo esto seríamos blasfemos si dijéramos que Dios es el autor del pecado. Y por esa misma razón tienen que ser rechazadas todas aquellas ideas deterministas que presentan al pecado como una necesidad inherente en la naturaleza íntima de las cosas. Tales ideas, por implicación, hacen a Dios el autor del pecado, y son contrarias, no

solamente a la Escritura, sino también a la voz de la conciencia que da testimonio de la responsabilidad del hombre.

EL PECADO TUVO SU ORIGEN EN EL MUNDO ANGELICAL

La Biblia nos enseña que en el intento de hallar el origen del pecado debemos ir más allá de la caída del hombre descrita en Gen 3, y poner atención a algo que aconteció en el mundo angelical. Dios creó un ejército de ángeles, y todos eran buenos al salir de la mano de su Hacedor, Gen 1: 31. Pero ocurrió una caída en el mundo angelical en la que legiones de ángeles se separaron de Dios. El tiempo exacto de esta caída no se conoce, pero en Juan 8: 44 Jesús habla del diablo declarándolo homicida desde el principio (Kat' arches), y Juan dice en I Juan 3: 8 que el diablo peca desde el principio. La opinión predominante es que este Kat' arches significa, desde el principio de la historia del hombre. Muy poco se dice acerca del pecado que ocasionó la caída de los ángeles. De las advertencias de Pablo a Timoteo para que ningún neófito sea colocado como obispo, "para que no se hinche y caiga en la condenación del diablo", I Tim. 3: 6, tenemos que concluir que, con toda probabilidad, el pecado que hizo caer al diablo fue el del orgullo, el de aspirar a ser igual a Dios en poder y autoridad. Y esta idea parece encontrar corroboración en Judas 6; en donde se dice que los ángeles caídos "no guardaron su dignidad, sino que abandonaron su propia morada". No estuvieron satisfechos con su porción, con el gobierno y el poder que se les confió. Si el deseo de ser iguales a Dios fue su tentación peculiar, esto podría explicar también por qué tentaron al hombre sobre ese punto particular.

EL ORIGEN DEL PECADO EN LA RAZA HUMANA

Con respecto al origen del pecado en la historia de la humanidad la Biblia enseña que comenzó con la transgresión de Adán en el paraíso y que fue, por lo tanto, un acto perfectamente voluntario de parte del hombre. El tentador vino del mundo espiritual con la sugestión de que el hombre, colocándose en oposición a Dios, se convertiría en igual a Dios. Adán sucumbió a la tentación y cometió el primer pecado, comiendo del fruto prohibido. Pero no paró ahí el asunto, puesto que por aquel primer pecado, Adán se convirtió en siervo del pecado. Aquel pecado trajo con él una mancha permanente, mancha que debido a la solidaridad de la raza humana tenía que afectar no solamente a Adán sino a toda su descendencia también. Como un resultado de la caída, el padre de la raza únicamente podría transmitir a su descendencia una naturaleza humana depravada. De aquella fuente sucia fluye el pecado como una corriente impura que alcanza a todas las

generaciones de los hombres, manchando a cada uno y a todo lo que cae en contacto con ella. Este estado de cosas es el que precisamente hace que la pregunta de Job siempre sea pertinente, "¿Quién hará limpio a lo inmundo? Nadie", Job 14: 4. Pero esto no es todo. Adán pecó no solamente como padre de la raza humana sino también como la cabeza representativa de todos sus descendientes; y por tanto, la culpa de su pecado también los alcanza, de manera que todos se merecen el castigo de la muerte. Este es el sentido fundamental en que el pecado de Adán es el pecado de todos. Eso es lo que Pablo nos enseña en Rom. 5: 12; "Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron". Las últimas palabras pueden significar únicamente que todos pecaron en Adán y que pecaron en tal forma que se convirtieron todos en merecedores del castigo de la muerte. Aquí no se considera al pecado únicamente como mancha, sino también como culpa que trae consigo el castigo. Dios considera que todos los hombres son pecadores culpables en Adán, precisamente del mismo modo que juzga que todos los creyentes son justos en Jesucristo. Esto mismo significan las palabras de Pablo en donde dice: "Así que como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera, por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación de vida. Porque así como por la desobediencia de un hombre los muchos serán constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos", Rom. 5: 18, 19.

LA NATURALEZA DEL PRIMER PECADO O LA CAÍDA DEL HOMBRE

SU CARÁCTER FORMAL

Desde un punto de vista puramente formal, puede decirse que el primer pecado del hombre consistió en haber comido del árbol del conocimiento del bien y del mal. No sabemos qué clase de árbol era este. Pudo haber sido una datilera o una higuera o cualquier otro árbol frutal.

No había nada que fuera pernicioso en el fruto del árbol como tal. Comer de él no hubiera sido per se pecaminoso, porque no habría sido una transgresión a la ley moral. Esto significa que no habría sido pecaminoso, si Dios no le hubiera dicho, "del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás". No es unánime la opinión respecto a la razón por la que el árbol se llamaba, "del conocimiento del bien y del mal". Una idea no muy común es que se llamaba así en atención a que comiendo de él se recibiría un conocimiento práctico del bien y del mal; pero esta idea difícilmente puede armonizar con la

representación escritural de que el hombre al comerlo sería como Dios conociendo lo bueno y lo malo, puesto que Dios no comete el mal y por lo tanto no tiene conocimiento práctico de él. Parece mucho más probable que el árbol se llamara así en atención a que estaba destinado para revelar

1. Si el estado futuro del hombre sería bueno o malo

2. Si el hombre le permitiría a Dios determinar en lugar del mismo hombre lo que era bueno y malo o si el hombre emprendería determinarlo por sí mismo. Pero cualquiera que sea la explicación que se dé del nombre, el mandato dado por Dios de no comer del fruto del árbol sirvió sencillamente para el propósito de probar la obediencia del hombre. Fue una prueba de obediencia pura puesto que Dios en ninguna manera trató de justificar o de explicar la prohibición. Adán tenía que demostrar su complacencia en someter su voluntad a la voluntad de su Dios con obediencia implícita.

SU CARÁCTER ESENCIAL Y MATERIAL

El primer pecado del hombre fue típico, es decir, un pecado en el que la esencia real del pecado se manifiesta claramente tal como es. La esencia de aquel pecado consiste en el hecho de que Adán se colocó en oposición a Dios, en que rehusó someter su voluntad a la de Dios, en impedir que Dios determinara el curso de su vida; y en que activamente intentó quitar el asunto de las manos de Dios y determinar el futuro por sí mismo. El hombre, que no tenía absolutamente ningún derecho sobre Dios, y que podría haber tenido alguno únicamente cumpliendo la condición del pacto de obras, se separó de Dios y actuó como si poseyera determinados derechos en contra de Dios. La idea de que el mandato de Dios estaba invadiendo realmente los derechos del hombre parece haber estado ya en la mente de Eva cuando contestando la pregunta de Satanás añadió las palabras, "ni lo tocaréis", Gen 3: 3. Eva evidentemente quiso acentuar el hecho de que el mandato había sido poco razonable. Partiendo de la hipótesis de que el hombre tenía determinados derechos hasta sobre el mismo Dios, el hombre permitió que el nuevo centro, encontrado en él mismo, operara en contra de su Hacedor. Esto explica su deseo de ser como Dios y su duda de la buena intención de Dios al darle aquel mandato. Naturalmente, se pueden distinguir diferentes elementos en el primer pecado del hombre. En el intelecto se reveló como incredulidad y orgullo; en la voluntad, mediante el deseo de ser como Dios, y en los afectos, como una profana satisfacción en comer del fruto prohibido.

EL PRIMER PECADO O LA CAÍDA, TAL COMO FUE OCASIONADA POR LA TENTACIÓN

EL PROCEDIMIENTO DEL TENTADOR

La caída del hombre fue ocasionada por la tentación de la serpiente que sembró en la mente del hombre las semillas de la desconfianza y de la incredulidad. Aunque fue, indudablemente, la intención del tentador hacer caer a Adán como cabeza del pacto, sin embargo, se dirigió a Eva, probablemente porque

1. Ella no era la cabeza del pacto y por tanto no tendría el mismo sentido de responsabilidad

2. Ella no había recibido el mandato de Dios directamente sino en forma indirecta, y consecuentemente sería más susceptible al argumento y a la duda

3. Con seguridad demostraría ser el agente más efectivo para llegar hasta el corazón de Adán. El procedimiento seguido por el tentador es perfectamente claro. En primer lugar siembra la semilla de la duda poniendo a discusión la buena intención de Dios y sugiriendo que su mandato había sido, efectivamente, un atropello a la libertad y a los derechos del hombre. Cuando se da cuenta, mediante la disposición de Eva, de que la semilla ya tenía raíz, añade las semillas de la incredulidad y del orgullo negando que la transgresión tuviera que resultar en muerte e intimando claramente que el mandato había sido inspirado con el propósito egoísta de conservar al hombre en sujeción. Y afirma el tentador que comiendo del árbol el hombre se volverá como Dios. Las grandes esperanzas engendradas así, indujeron a Eva a mirar ansiosamente al árbol, y mientras más lo veía, mejor le parecía el fruto. Por último el deseo le alzó la mano, y comió y le dio a su marido, y también él comió.

INTERPRETACIÓN DE LA TENTACIÓN

Se han hecho frecuentemente intentos y todavía se hacen para explicar el carácter histórico de la caída. Algunos consideran toda la narración de Génesis 3 como una alegoría que representa, por medio de una figura, la depravación propia del hombre y su cambio gradual. Barth y Brunner consideran que es un mito el relato del estado original del hombre y de su

caída. La creación y la caída pertenecen no a la historia sino a la supe historia (Urgeschichte), y por tanto las dos son igualmente incomprensibles. La historia de Génesis únicamente nos enseña que, aunque el hombre actualmente es incapaz de hacer ningún bien y está sujeto a la ley de la muerte, esto no necesariamente es así. Es posible para el hombre libertarse del pecado y la muerte mediante una vida de comunión con Dios. Tal es la vida de la que se nos da un cuadro en la historia del paraíso, y ella prefigura la vida que nos será concedida en Cristo, del cual Adán fue solamente un tipo. Pero esa no es la clase de vida que el hombre vive ahora, ni la que ha vivido desde el principio de la historia. El paraíso no es una determinada localidad que se pueda señalar, sino el lugar en donde Dios es Señor, y donde el hombre y todas las otras criaturas son súbditos voluntarios de Él. El paraíso del pasado se encuentra más allá del ambiente de la historia humana. Barth dice: "Cuando la historia del hombre comenzó; cuando el tiempo tuvo su principio; cuando el tiempo y la historia comenzaron en donde el hombre tiene la primera y la última palabra, el paraíso ya había desaparecido".[122] Brunner habla en un estilo semejante, cuando dice: "Precisamente con respecto a la creación preguntamos en vano: ¿Cómo, dónde y cuándo tuvo lugar eso? y precisamente lo mismo nos pasa con la caída. La creación y la caída caen más allá de la realidad histórica visible".[123]

Otros que no niegan el carácter histórico del relato de Génesis sostienen que la serpiente, cuando menos, no debe considerarse al pie de la letra como animal, sino únicamente como el nombre o el símbolo de la codicia, del deseo sexual, de la razón equivocada o de Satanás. Todavía otros afirman que, lo menos que se puede decir, es que al hablar de la serpiente estamos hablando figuradamente. Pero todas estas y otras interpretaciones semejantes son insostenibles a la luz de la Escritura. Los pasajes precedentes y siguientes a Gen 3: 1-7 tienen, evidentemente, la intención de una sencilla narración histórica. Que así lo intentaron los autores bíblicos puede probarse por medio de muchas referencias importantes como Job 31: 33; Ecl. 7: 29; Isa. 43: 27; Oseas 6: 7; Rom. 5: 12, 18, y 19; I Cor. 5: 21; II Cor. Cor. 11: 3; I Tim. 2: 14, y por tanto, no tenemos derecho para afirmar que estos versículos que son parte íntegra de la narración tengan que ser interpretados figuradamente. Además, la serpiente, en verdad, se cuenta entre los animales en Gen 3: 1; y no se demostraría buen sentido al sustituir "serpiente" por la palabra "Satanás". El castigo en Gen 3: 14 y 15 presupone una serpiente verdadera, y Pablo no imagina la serpiente de otra manera, II Cor. 11: 3. Y aunque fuera probable imaginar a la serpiente diciendo algo en un sentido figurado por medio de sutilezas, no parece posible pensar en ella, de esa manera, conduciendo una conversación como la que tenemos en Gen 3. Todo el asunto, incluyendo las palabras de la

---

[122] God's Search for Man, p. 98.

[123] Man in Revolt, p. 142.

serpiente, encuentra, indudablemente, su explicación en la operación de algún poder sobrehumano, que no se menciona en Gen 3. La Escritura deja entender con claridad que la serpiente era, únicamente, el instrumento de Satanás, que Satanás fue el verdadero tentador que estaba operando en y por medio de la serpiente, precisamente del mismo modo como en tiempos posteriores operó en los hombres y en los puercos, Juan 8: 44; Rom. 16: 20; II Cor. 11: 3; Apoc. 12: 9. La serpiente fue el instrumento adecuado de Satanás porque él es la personificación del pecado y la serpiente simboliza al pecado en su naturaleza sutil y engañosa, y en su ponzoñoso aguijón que mata al hombre.

LA CAÍDA POR MEDIO DE LA TENTACIÓN Y LA POSIBILIDAD DE SALVACIÓN DEL HOMBRE

Se ha sugerido que el hecho de que la caída del hombre se produjera por una tentación venida de fuera puede ser una de las razones por las que el hombre puede salvarse, a diferencia de los ángeles caídos, que no estuvieron sujetos a una tentación externa, sino que cayeron por medio de los impulsos de su propia naturaleza interna. Sin embargo, nada seguro puede decirse sobre este punto. Porque cualquiera que sea en ese sentido el significado de la tentación, en verdad no basta para explicar cómo un ser santo como Adán pudo caer en el pecado. Es imposible para nosotros decir cómo pudo encontrar la tentación su punto de contacto en una persona santa. Y todavía es más difícil explicar el origen del pecado en el mundo angelical.

LA EXPLICACIÓN EVOLUCIONISTA DEL ORIGEN DEL PECADO

Naturalmente, una teoría consistente acerca de la evolución no puede admitir la doctrina de la caída, y muchos teólogos anchos la han rechazado como compatible con la teoría de la evolución. Es cierto, que hay teólogos que son algo conservativos, por ejemplo, Denney, Gore y Orr que aceptan, aunque con reservas, la explicación evolucionista del origen del hombre, y sienten que deja lugar para la doctrina de la caída en algún sentido de la palabra. Pero es significativo que todos ellos conciben la historia de la caída como una representación mítica o alegórica de una experiencia ética o de alguna verdadera catástrofe moral acontecida al principio de la historia con los resultados de sufrimiento y muerte. Esto significa que no aceptan la narración de la caída como una explicación verdaderamente histórica de lo que ocurrió en el jardín del Edén. Tennant en sus conferencias hulseanas sobre The Origin and Propagation of sin[124] da una bien detallada e interesante explicación

[124] Cap. III.

del origen del pecado desde el punto de vista evolucionista. Comprende que el hombre no podía heredar el pecado desde sus antecesores animales, puesto que éstos no tienen pecado. Esto significa que los impulsos, propensiones, deseos y cualidades que el hombre heredó del bruto no pueden considerarse en sí mismos como pecado. En su concepto tales tendencias constituyen únicamente el material del pecado y no se convierten en verdaderos pecados sino hasta que la conciencia moral despierta en el hombre, y se deja a dichas tendencias con el dominio necesario para determinar las acciones del hombre, contrariando la voz de la conciencia y de las sanciones éticas. Tennant sostiene que en el curso de su desarrollo el hombre se convierte gradualmente en un ser ético con una voluntad indeterminada, y no explica cómo semejante voluntad es posible en donde la ley de la evolución prevalece, y considera que esta voluntad es la única causa del pecado. Define al pecado "como una actividad de la voluntad expresada en pensamiento, palabra o hecho contrarios a la conciencia del individuo, a su noción de lo que es bueno y justo, a su conocimiento de la ley moral y de la voluntad de Dios".[125] A medida que se desenvuelve la raza humana, las reglas éticas se hacen más estrictas y la ponzoña del pecado aumenta. Un ambiente pecaminoso aumenta la dificultad para abstenerse del pecado. Esta idea de Tennant no deja lugar para la caída del hombre en el sentido en que por lo general se acepta esta palabra. De hecho, Tennant repudia explícitamente la doctrina de la caída que se reconoce en todas las grandes confesiones históricas de la Iglesia. W. H. Johnson dice: "Los críticos de Tennant convienen en que su teoría no deja lugar para el grito del corazón contrito que no solamente confiese actos definidos de pecado, sino que también declare: 'He aquí en iniquidad fui formado; hay una ley de muerte en mis miembros' ".[126]

RESULTADOS DEL PRIMER PECADO.

La primera transgresión del hombre tuvo los siguientes resultados:

1. La concomitancia inmediata del primer pecado, y por lo tanto, difícilmente un resultado del pecado en el estricto sentido de la palabra, fue la depravación total de la naturaleza humana. El contagio de su pecado alcanzó inmediatamente a todo el hombre sin dejar libre ninguna parte de su naturaleza, sino más bien viciando todo poder y facultad del cuerpo y del alma del hombre. Esta manifiesta corrupción del hombre se enseña claramente en la Escritura, Gen 6: 5; Sal 14: 3; Rom. 7: 18. La depravación total no significa aquí que la naturaleza humana, al momento, se haya

---

[125] Página 163.

[126] Can the Christian Now Believe in Evolution? p. 136.

depravado tan completamente como posiblemente lo pueda hacer. En la voluntad, esta depravación se manifestó como incapacidad espiritual.

2. Relacionada inmediatamente con lo precedente, estuvo la pérdida de la comunión con Dios por medio del Espíritu Santo. Esto es únicamente el reverso de la manifiesta corrupción mencionada en el párrafo que antecede. Los dos pueden combinarse en la afirmación sencilla de que el hombre perdió la imagen de Dios en el sentido de la justicia original. Se separó de la fuente de la vida y de la bendición, y el resultado fue una condición de muerte espiritual, Ef. 2: 1, 5, 12; 4: 18.

3. Este cambio en la nueva condición del hombre se reflejó también en su conocimiento. Tuvo primero que todo un conocimiento de depravación, que se manifestó en el sentimiento de vergüenza, y en el esfuerzo de nuestros Primeros padres para cubrir su desnudez. Y en segundo lugar, con un conocimiento de culpa que encontró expresión en una conciencia acusadora y en el temor que ella les inspiró hacia Dios.

4. No solamente la muerte espiritual sino también la física fueron resultado del primer pecado del hombre. De un estado de posse non mori descendió el estado de non posse non mori. Habiendo pecado, quedó condenado a volver al polvo de donde había sido tomado, Gen 3: 19. Pablo nos dice que por un hombre entró la muerte al mundo y alcanzó a todos los hombres, Rom. 5: 12, y que la paga del pecado es la muerte, Rom. 6: 23.

5. Este cambio también trajo un necesario cambio de residencia. El hombre fue expulsado del paraíso, porque ese jardín representaba el lugar de comunión con Dios y era símbolo de la vida más plena y de las más grandes bendiciones reservadas para el hombre si hubiera permanecido sin caer. Se le impidió acercarse al árbol de la vida, porque ese árbol era el símbolo de la vida prometida en el pacto de obras.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué teorías diferentes hay acerca del origen del pecado?
2. ¿Qué prueba bíblica hay de que el pecado tuvo su origen en el mundo angelical?

3. ¿Puede sostenerse a la luz de la Biblia la interpretación alegórica del relato de la caída?
4. ¿Hay algún lugar para acomodar la caída en la teoría de la evolución?
5. ¿Quiso Dios la caída del hombre, o simplemente la permitió?
6. ¿Qué objeciones hay a la idea de que las almas de los hombres pecaron en una existencia previa?
7. ¿Estuvo Dios en lo justo al hacer que el estado espiritual de la humanidad, en general, fuera contingente con la obediencia o la desobediencia del primer hombre?
8. ¿Qué es lo que quieren decir Barth y Brunner cuando hablan de la caída del hombre considerándola superhistórica?
9. ¿Por qué es que la doctrina del pacto de obras encuentra tan poca aceptación fuera de los círculos Reformados?
10. ¿Cómo se explica el extendido descuido en que se tiene actualmente a esta doctrina?
11. ¿Por qué es importante mantener esta doctrina?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Alexander, Syst. of Bibl. Theol. I, pp. 183.196; 216.232;
2. Candlish, The Bibl. Doct. of Sin, pp. 82.89
3. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 332.339
4. Hodge, Syst. Theol., pp. 117.129;
5. Kuyper, Uit het Woord, De Leer der Verbonden, pp. 3.221;
6. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 133.136;
7. Macintosh, Theol. as an Empirical Science, pp. 216,229:
8. McPherson, Chr. Dogm., pp. 220.242;
9. Orr, God's Image in Man; pp. 197.240
10. Pope, Chr. Theol. II, pp. 3.28; II, p. 108
11. Raymond, Syst. Theol. II, pp. 50,63; 99; 111
12. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch., pp. 239.242;
13. Talma, De Anthropologie van Calvijn, pp. 69.91;
14. Tennant, The Origin and Propagation of Sin; ibid. The Concept of Sin.
15. Valentine, Chr. Theol. I, pp. 416-420;
16. Vos, Geref. Dogm. II, pp. 32.54;

CAPITULO 20: EL CARÁCTER ESENCIAL DEL PECADO

El pecado es uno de los más tristes fenómenos de la vida humana; pero también uno de los más comunes. Es una parte de la experiencia común de la humanidad, y por tanto, se impone a la atención de todos aquellos que no cierren deliberadamente sus ojos ante las realidades de la vida humana. Algunos podrán por un tiempo soñar en la bondad esencial del hombre y hablar indulgentemente respecto a aquellas palabras y acciones sueltas que no dan la medida de las reglas éticas de la buena sociedad, considerándolas como leves defectos y debilidades de las que el hombre no es responsable y que fácilmente se pueden extirpar con medidas correctivas ; pero a medida que transcurra el tiempo y todas las medidas de reforma externa fallen, y la lucha represiva contra un mal sirva solamente para que otro tome su lugar, tales personas inevitablemente se desilusionarán. Se darán cuenta del hecho de que han estado luchando únicamente contra los síntomas de alguna enfermedad hondamente arraigada, y de que se encuentran frente a frente no solamente con el problema de los pecados, como si dijéramos de hechos pecaminosos sueltos, sino con el más grande y más profundo problema del pecado, de un mal que es inherente a la naturaleza humana. Esto es exactamente lo que estamos comenzando a presenciar en el tiempo actual. Muchos modernistas, el día de hoy, no dudan de decir que la doctrina de Rousseau respecto a la bondad inherente del hombre ha dado muestras de ser una de las enseñanzas más perniciosas de la Iluminación y ahora demandan una medida mayor de realismo para el reconocimiento del pecado. De esta manera Walter Horton, que aboga por una teología realista y cree que ésta a su vez aboga en favor de la aceptación de algunos principios marxistas, dice: "Creo que el cristianismo ortodoxo representa un pro-tundo discernimiento de todo el problema humano. Creo que la dificultad humana básica es esa perversión de la voluntad, ese abuso cometido a la confianza divina, y que se llama pecado; y creo que el pecado es en un sentido una enfermedad racial, transmisible de generación a generación. Al afirmar estas cosas los padres cristianos y los Reformadores protestantes hablaron como realistas y hubieran podido acumular masas de evidencia empírica en defensa de sus ideas".[127] En vista del hecho de que el pecado es real y de que ningún hombre lo puede expulsar de esta vida presente, no es de asombrar que los filósofos tanto como los teólogos hayan emprendido la lucha contra el problema del pecado, aunque en la filosofía se conoce como el problema del mal, más bien que como el problema del pecado. Consideraremos brevemente algunas de las más importantes teorías filosóficas del mal antes de presentar la doctrina bíblica del pecado.

---

[127] Realistic Theology. p. 56.

TEORÍAS FILOSÓFICAS RESPECTO A LA NATURALEZA DEL MAL

LA TEORÍA DUALISTA

Esta es una de las ideas que corrieron en la filosofía griega. En la forma de gnosticismo encontró entrada a la Iglesia primitiva. Presupone la existencia del principio eterno del mal, y sostiene que en el hombre el espíritu representa el principio del bien y el cuerpo el del mal. Es objetable por varias razones:

1. Es filosóficamente insostenible la posición de que haya algo fuera de Dios que sea eterno e independiente de su voluntad

2. Esta teoría despoja al pecado de su carácter ético haciéndolo algo nada más físico e independiente de la voluntad humana, y por lo mismo destruye verdaderamente la idea del pecado

3. También desecha la responsabilidad del hombre representando al pecado como una necesidad física. El único escape para salir del pecado se encuentra en quedar libres del cuerpo.

LA TEORÍA DE QUE EL PECADO ES ÚNICAMENTE PRIVACIÓN

Según Leibnitz el mundo actual es el mejor de los mundos posibles, La existencia del pecado en él debe considerarse como inevitable. No se puede atribuir a la agencia de Dios, y por tanto debe ser considerado como una simple negación o privación para lo cual no se necesita una causa eficiente. Las limitaciones de las criaturas lo hacen inevitable. Esta teoría convierte al pecado en un mal necesario puesto que las criaturas son necesariamente limitadas y el pecado es una consecuencia inevitable de esa limitación. Su intento de evitar hacer a Dios el autor del pecado no tiene resultado, puesto que aun en el caso de que el pecado sea una mera negación que no necesita una causa eficiente, Dios es, sin embargo, el autor de la limitación de donde resulta el pecado. Además esta teoría tiende a torcer la distinción entre el mal moral y el físico, puesto que representa al pecado como un poquito más que una desgracia que le tocó al hombre. En consecuencia, esta teoría tiene la tendencia de entorpecer el sentido del hombre referente al mal o a la depravación del pecado, de destruir el sentido de culpa, y de abrogar la responsabilidad moral del hombre.

LA TEORÍA DE QUE EL PECADO ES UNA ILUSIÓN

Para Spinoza COMO para Leibnitz el pecado es simplemente un defecto, una limitación de la que el hombre es consciente; pero en tanto que Leibnitz considera como necesaria la noción del mal que surge de esta limitación, Spinoza sostiene que el conocimiento resultante del pecado se debe simplemente al inadecuado conocimiento del hombre que falla en ver las cosas sub specie aeternitatis, es decir, en unidad con la esencia eterna e infinita de Dios. Si el conocimiento del hombre fuera adecuado, de manera que pudiera ver todas las cosas en Dios, no tendría idea del pecado; simplemente no existiría para él. Pero esta teoría que representa al pecado como algo puramente negativo, no explica sus resultados terriblemente positivos, de los que da testimonio, en la forma más convincente, la experiencia universal de la humanidad. Llevada consistentemente esta teoría abroga todas las distinciones éticas, y reduce los conceptos de "carácter moral" y "conducta moral" a frases sin sentido. De hecho reduce la vida entera del hombre a una ilusión: su conocimiento, su experiencia, el testimonio de la conciencia, etc., porque todo su conocimiento es inadecuado. Además, va en sentido contrario a la experiencia de la humanidad de que los más grandes intelectos son frecuentemente los más grandes pecadores, siendo Satanás el más grande de todos.

LA TEORÍA DE QUE EL PECADO ES UNA FALTA DE CONOCIMIENTO DE DIOS DEBIDA A LA NATURALEZA SENSIBLE DEL HOMBRE

Esta es la idea de Schleiermacher. Según él el conocimiento del hombre acerca del pecado depende de su conocimiento de Dios. Cuando el sentido de Dios despierta en el hombre, inmediatamente se da cuenta de que su baja naturaleza se opone a ese conocimiento. Esta oposición nace de la íntima constitución de su ser, de su naturaleza sensible, de la relación que hay entre su alma y el organismo físico. Es por tanto una imperfección inherente al hombre, pero es tal que el hombre la siente como pecado y culpa. Sin embargo, esto no hace que Dios sea el autor del pecado, puesto que el hombre erróneamente concibe esta imperfección como pecado. El pecado no tiene existencia objetiva, sino que existe solamente en el conocimiento del hombre. Pero esta teoría hace constitucionalmente malo al hombre. El mal estaba presente en el hombre aun en su estado original, cuando el conocimiento de Dios no era bastante fuerte para controlar la naturaleza sensible del hombre. Está en flagrante oposición a la Escritura cuando sostiene que el hombre erróneamente juzga que este mal es pecado, y así hace al pecado y a la culpa del todo subjetiva. Y aunque Schleiermacher desea evitar esta conclusión lo cierto es que de ella

resulta Dios el autor responsable del pecado, porque Él es el Creador de la naturaleza sensible del hombre. Descansa también sobre una inducción incompleta de hechos, puesto que no toma en consideración que muchos de los más odiosos pecados del hombre no pertenecen a su naturaleza física sino a la espiritual, por ejemplo, la avaricia, la envidia, el orgullo, la malicia y otros. Además conduce a las más absurdas conclusiones como, por ejemplo, la de que el ascetismo al debilitar la naturaleza sensible, debilita necesariamente el poder del pecado: que el hombre se hace menos pecador a medida que sus sentidos se deterioran con la edad; que la muerte es la única cosa que redime al hombre; y que los espíritus sin cuerpo, incluyendo al diablo mismo, no tienen pecado.

LA TEORÍA DEL PECADO CONSIDERADO COMO FALTA DE CONFIANZA EN Dios Y OPOSICIÓN A SU REINO, DEBIDO A LA IGNORANCIA.

COMO Schleiermacher, también Ritschl insiste en el hecho de que el pecado debe entenderse únicamente desde el punto de vista del conocimiento cristiano. Aquellos que están fuera del ambiente de la religión cristiana y los que son todavía extraños a la experiencia de la redención no tienen conocimiento del pecado. Bajo la influencia de la obra redentora de Dios el hombre se hace consciente de su falta de confianza en Dios y de su oposición al Reino de Dios como el supremo bien. El pecado no se determina por la actitud del hombre hacia la ley de Dios, sino por su relación hacia el propósito de Dios de establecer el Reino. El hombre se atribuye como culpa su fracaso en hacer suyo el propósito de Dios; pero Dios considera ese fracaso únicamente como ignorancia, y porque eso se debe a ignorancia, es perdonable. Este concepto de Ritschl nos trae a la mente por vía de contraste el dicho griego de que el conocimiento es virtud. Falla completamente en hacer justicia a la oposición escrituraria de que el pecado es, ante todo, transgresión de la ley de Dios, y que por tanto, convierte al pecador en culpable a la vista de Dios, y digno de condenación. Además, la idea de que el pecado es ignorancia es contraria a la voz de la experiencia cristiana, El hombre que está cargado con el sentido del pecado, en verdad, no lo siente de ese modo. Se siente también agradecido de que no solamente los pecados que pudiera haber cometido en ignorancia son perdonables, sino también los otros, con la única excepción de la blasfemia en contra del Espíritu Santo.

LA TEORÍA DE QUE EL PECADO ES EGOÍSMO

Esta posición la toman entre otros Mueller y A. H. Strong. Algunos de los que la toman consideran al egoísmo únicamente como lo opuesto al altruismo o a la benevolencia; otros

lo entienden por la elección que hacemos de nuestro yo más bien que de Dios como el supremo objeto del amor. Ahora bien, esta teoría, especialmente cuando concibe al egoísmo colocándose en el lugar de Dios, es con mucho la mejor de las teorías mencionadas. Pero difícilmente puede considerarse satisfactoria. Aunque todo egoísmo es pecado y hay un elemento de egoísmo en todo pecado, no se puede decir que el egoísmo sea la esencia del pecado. El pecado puede definirse propiamente sólo con referencia a la ley de Dios, referencia que falta por completo en la definición que estamos considerando. Además, hay una gran cantidad de pecado en la que el egoísmo para nada es el principio gobernante. Cuando un padre empobrecido ve a su esposa e hijos desfallecientes por falta de alimento, y en su desesperado deseo de ayudarlos recurre por último al robo, esto con dificultad puede considerarse egoísmo puro. Puede ser que el pensamiento egoísta haya estado del todo ausente. La enemistad con Dios, la dureza de corazón, la impenitencia y la incredulidad, todos son pecados venenosos; pero no pueden sencillamente calificarse como egoísmo. Y, en verdad, lo que parece ser un corolario necesario de la teoría que estamos considerando, es decir, el concepto de que toda virtud es desinterés o benevolencia, cuando menos en una de sus formas, no resulta consistente. Un acto no deja de ser vicioso cuando su ejecución se conforma a ciertas demandas de nuestra naturaleza y las satisface. Además, la justicia, la fidelidad, la humildad, la clemencia, la paciencia y otras virtudes pueden cultivarse o practicarse no como formas de benevolencia, sino como virtudes inherentemente excelentes, no sólo porque promueven la felicidad de otros, sino por lo que son ellas en sí mismas.

LA TEORÍA DE QUE EL PECADO CONSISTE EN LA OPOSICIÓN DE LAS BAJAS TENDENCIAS DE LA NATURALEZA HUMANA A UN DESARROLLO GRADUAL DEL CONOCIMIENTO MORAL

Esta idea fue desarrollada, como ya lo hemos dicho en lo que antecede, por Tennant en sus conferencias hulseanas. Consiste en la doctrina del pecado construida según la teoría de la evolución. Los impulsos naturales y las cualidades heredadas derivadas del bruto forman la materia del pecado; pero no se convierten en pecado real hasta que se les admite en contra del despertamiento gradual del sentido moral de la humanidad. Las teorías de McDowell y Fiske demuestran las mismas tendencias. La teoría tal como fue presentada por Tennant titubea un tanto entre la idea bíblica del hombre y la que presenta la teoría de la evolución, y se inclina a una y luego a la otra. Acepta que el hombre tuvo una voluntad libre aun antes del despertamiento de su conocimiento moral. De manera tal que fue capaz de elegir cuando se le colocó delante de un ideal moral; pero no explica cómo podemos imaginar una voluntad libre e indeterminada dentro de un proceso de evolución. Limita el pecado a

aquellas transgresiones de la ley moral, cometidas con un claro conocimiento del ideal moral y por tanto la conciencia las considera como mal y las condena. De hecho son únicamente las viejas ideas pelagianas del pecado incorporadas en la teoría de la evolución, y por tanto quedan expuestas a todas las objeciones con que está cargado el pelagianismo.

El defecto radical de todas estas teorías es que procuran definir al pecado sin tomar en cuenta que el pecado es esencialmente la separación de Dios, la oposición a Dios y la transgresión de la ley de Dios. El pecado siempre tiene que definirse en términos de la relación del hombre con Dios y con su voluntad tal como está expresada en la ley moral.

LA IDEA BÍBLICA DEL PECADO

Es necesario llamar la atención a diversas particularidades, para dar la idea bíblica del pecado.

EL PECADO ES UNA CLASE ESPECIFICA DE MAL

En la actualidad oímos mucho acerca del mal, y comparativamente poco acerca del pecado; y esto no deja de ser engañoso. No todo mal es pecado. El pecado no debe confundirse con el mal físico que produce perjuicios o calamidades. Es posible hablar no sólo del pecado sino también de las enfermedades englobándolos en el mal, pero entonces la palabra "mal" se usa en dos sentidos del todo diferentes. Por arriba de la esfera física se encuentra la ética en la cual tiene aplicación el contraste entre el bien y el mal moral, y en esta esfera, únicamente, es donde podemos hablar del pecado. Y aun en esta esfera no es deseable sustituir la palabra "mal" por "pecado" sin hacer una modificación adicional, porque este último es más específico que el primero. El pecado es un mal moral. La mayor parte de los nombres que se usan en la Escritura para designar al pecado señalan su carácter moral. Chatta'th dirige la atención al pecado como una acción que equivoca el blanco y consiste en una desviación del camino recto. 'Avel y'avon indican que es una falta de integridad y rectitud; un desvío del sendero señalado. Pesha' se refiere al pecado como una rebelión o negación a sujetarse a la legítima autoridad, una transgresión positiva de la ley, y una violación del pacto. Resha' señala al pecado como una malvada y culpable transgresión de la ley. Además 'asham lo designa como culpa; como deslealtad y traición, ma'al; lo señala como vanidad, 'aven; y como una perversión o distorsión de la naturaleza 'avah. Las palabras correspondientes del Nuevo Testamento, por ejemplo, hamartía, adikía, parabasis,

paráptoma, anomía, paranomía y otras, apuntan a las mismas ideas. En atención al uso de estas palabras, y a la manera en que la Biblia acostumbra hablar del pecado, no puede quedarnos duda acerca de su carácter ético. No es una calamidad que cogió al hombre desprevenido, que emponzoñó su vida y arruinó su felicidad; sino una carrera malvada que el hombre deliberadamente ha determinado seguir y la cual trae consigo indecible miseria. En el fondo el pecado no es algo que sea pasivo, por ejemplo una enfermedad, una falla o una imperfección de las que no podemos considerarnos responsables sino una oposición activa contra Dios, y una transgresión positiva de su ley, que constituyen culpabilidad. El pecado es el resultado de una elección libre, pero pecaminosa, del hombre. Esta es la enseñanza clara de la Palabra de Dios, Gén. 3: 1-6; Isa. 48: 8; Rom. 1: 18-32; I Juan 3: 4. La aplicación de la filosofía de la evolución al estudio del Antiguo Testamento condujo a algunos eruditos a la convicción de que la idea ética del pecado no se desarrolló sino hasta el tiempo de los profetas; pero esta idea no se origina por la manera en la que los primeros libros de la Biblia hablan del pecado.

EL PECADO TIENE UN CARÁCTER ABSOLUTO

En la esfera ética el contraste entre lo bueno y lo malo es absoluto. No hay una condición neutral entre los dos. Aunque indudablemente hay grados en ambos no hay graduación entre lo bueno y lo malo. La transición del uno al otro no es de carácter cuantitativo sino cualitativo. Un ser moral que es bueno no se convierte en malo por disminuir tan sólo de su bondad, sino únicamente por un cambio radical cualitativo como es el de volverse al pecado. El pecado no es un grado menor de la bondad sino un positivo mal. Esto se enseña con toda claridad en la Biblia. Aquel que no ama a Dios está, por lo mismo, caracterizado como malo. La Escritura no conoce una posición de neutralidad. Invita urgente-mente al malvado a que se vuelva a la justicia, y algunas veces habla del justo que cae en lo malo; pero no contiene una sola indicación de que el uno o el otro se queden alguna vez en posición neutral. El hombre tiene que estar en el lado justo o en el malo, Mat. 10: 32, 33; 12: 30; Luc. 11: 23; Sant. 2: 10.

EL PECADO TIENE SIEMPRE RELACIÓN CON DIOS Y CON SU VOLUNTAD

Los antiguos dogmáticos comprendían que era imposible tener un concepto correcto del pecado sin verlo en relación con Dios y con su voluntad, y por tanto, acentuaron este aspecto y acostumbraban hablar del pecado como "falta de conformidad con la ley de Dios". Esto es indudablemente una definición formal correcta del pecado. Pero surge la

pregunta, ¿Cuál es el contenido material preciso de la ley? ¿Qué es lo que la ley demanda? Si se contesta esta pregunta, será posible determinar qué es el pecado en un sentido material. Ahora bien, no hay duda acerca de que la gran demanda central de la ley es amar a Dios. Y si desde el punto de vista material la bondad moral consiste en amar a Dios, entonces el mal moral tiene que consistir en lo opuesto. El mal moral es separación de Dios, oposición a Dios, odio a Dios, y esto se manifiesta en constantes transgresiones de la ley de Dios en pensamiento, palabra y obra. Los pasajes siguientes demuestran claramente que la Escritura ve al pecado en relación con Dios y con su ley, ya sea como está escrita en las tablas del corazón o como fue dada por Moisés, Rom. 1: 32; 2: 12-14; 4: 15; Sant. 2: 9; I Juan 3: 4.

EL PECADO INCLUYE TANTO LA CULPA COMO LA CORRUPCIÓN

La culpa es el estado en que se merece la condenación o en el que se siente merecer el castigo por la violación de la ley o de un requerimiento moral. La culpa expresa la relación que el pecado tiene con la justicia o con el castigo de la ley. Pero aun esa palabra tiene doble significado. Puede denotar una cualidad inherente del pecador, es decir, su demérito, su maldad, o su culpabilidad que lo hacen digno del castigo. Dabney habla de esto como de "culpa potencial". La culpa es inseparable del pecado, nunca se le encuentra en alguien que no sea personalmente pecador, y es permanente en una forma tal que una vez que se la tiene no puede quitarse por medio del perdón. Pero también la culpa puede denotar la obligación de satisfacer la justicia, de pagar el castigo impuesto al pecado, "culpa actual", según Dabney la llama.[128] Ese castigo o pena actual no está inherente en el hombre, pero el edicto penal del legislador, es el que fija el castigo de la culpa. La culpa actual puede ser removida personalmente o por medio de un sustituto, mediante el satis-facción de las justas demandas de la ley. En tanto que muchos niegan que el pecado incluya la culpa esto no concuerda con el hecho de que el pecado fue amenazado y que en verdad tiene que ser visitado con castigo, y además, esa negación claramente contradice las afirmaciones evidentes de la Escritura, Mat. 6 : 12 ; Rom. 3 : 19 ; 5 : 18 ; Ef. 2 : 3. Por corrupción entendemos la contaminación inherente a la cual está sujeto cada pecador. Esto es una realidad en la vida de todo individuo. No se concibe sin la culpa aunque como incluida en una relación penal puede concebirse sin una inmediata corrupción. Pero siempre le sigue la corrupción. Todo el que es culpable en Adán tiene que ser, como resultado, nacido también con una naturaleza contaminada. La corrupción del pecado se enseña claramente en pasajes como Job 14: 4; Jer. 17: 9; Mat. 7: 15-20; Rom. 8: 5-8; Ef. 4: 17-19.

---

[128] Chist Our Penal Substituto, pp. 10 y siguientes

EL PECADO TIENE SU ASIENTO EN EL CORAZÓN

El pecado no reside en ninguna facultad del alma sino en el corazón, el que en la psicología bíblica se considera el órgano central del alma, y del cual fluye la vida. Y de este centro se esparcen sus influencias y operaciones al intelecto, la voluntad y los afectos; en suma, a todo el hombre, incluyendo su cuerpo. En su estado pecaminoso todo el hombre es objeto del desagrado de Dios. Hay un sentido en el que se puede decir que el pecado se originó en la voluntad del hombre, pero al decir voluntad no designamos un acto volitivo sino más bien la naturaleza volitiva del hombre. Había una tendencia del corazón por debajo del acto volitivo cuando el pecado entró en el mundo. Esta idea está en perfecta armonía con lo que dice la Escritura en pasajes como los siguientes: Prov. 4: 23; Jer. 17: 9; Mat. 15: 19, 20; Luc. 6: 45; Heb. 3: 12.

EL PECADO NO CONSISTE EXCLUSIVAMENTE EN ACTOS EXTERIORES

El pecado no consiste únicamente en actos externos, sino también en hábitos pecaminosos y en una condición pecaminosa del alma. Estos tres se relacionan uno con otro de la manera siguiente: El estado pecaminoso es la base de los hábitos pecaminosos, y estos se manifiestan en hechos pecaminosos. Sin embargo, también hay verdad en el argumento de que los repetidos hechos pecaminosos conducen al establecimiento de hábitos pecaminosos. Los hechos pecaminosos y las disposiciones del hombre deben relacionarse con una naturaleza putrefacta y encontrar en ella su explicación. Los pasajes a que nos referimos en el párrafo precedente comprueban este punto de vista porque con toda claridad demuestran que el estado o condición del hombre es absolutamente pecaminoso. Y si surge todavía la pregunta, ¿Deben considerarse como pecados los pensamientos y los afectos del hombre natural que en la Escritura se llaman "carne"? Tendremos que responder señalando pasajes como los siguientes: Mat. 5: 22, 28; Rom. 7: 7; Gál. 5: 17, 24; y otros. En conclusión puede decirse que el pecado debe definirse como la falta de conformidad con la ley moral de Dios, sea en acto, disposición o estado.

LA IDEA PELAGIANA DEL PECADO

La idea pelagiana del pecado es muy diferente de la que acabamos de presentar. El único punto de parecido se encuentra en esto, que el pelagiano también considera al pecado en relación con la ley de Dios, y lo juzga como una transgresión de la ley. Pero en todas las demás circunstancias su concepto difiere ampliamente del de la Biblia y del de Agustín.

PRESENTACIÓN DE LA IDEA PELAGIANA

Pelagio partió de la habilidad natural del hombre. Su proposición fundamental es: Dios ha mandado al hombre que haga lo que es bueno; de aquí que el hombre debe tener la capacidad para hacerlo. Esto quiere decir que el hombre tiene una voluntad libre en el sentido absoluto de la palabra, de tal manera que es posible para él decidir en favor o en contra de lo que es bueno y también de hacer lo bueno tanto como lo malo. La decisión no depende de ningún carácter moral del hombre, puesto que la voluntad está enteramente indeterminada. Sea que el hombre haga lo bueno o lo malo dependerá nada más de su voluntad libre e independiente. De esto se sigue naturalmente, que no hay tal cosa como un desarrollo moral del individuo. Lo bueno y lo malo se localizan en acciones sueltas del hombre. De esta posición fundamental respecto al pecado se desarrolló, como es natural, la enseñanza doctrinal de Pelagio. El pecado consiste nada más en actos sueltos de la voluntad. No hay tal cosa como una naturaleza pecaminosa, ni hay tampoco disposiciones pecaminosas. El pecado siempre es una elección deliberada del mal por medio de una voluntad perfectamente libre, y puede escoger y seguir lo bueno, con precisión, del mismo modo. Pero si esto es así, entonces sigue inevitablemente la conclusión de que Adán no fue creado en un estado de verdadera santidad sino en uno de equilibrio moral. Su condición era de neutralidad moral. Ni era bueno ni malo, y por tanto no tenía carácter moral; pero eligió la carrera del mal y por esto se hizo pecaminoso. Hasta donde el pecado consiste únicamente en actos sueltos de la voluntad, la idea de su propagación por medio de la procreación es absurda.

Una naturaleza pecaminosa, si existiera tal cosa, tendría que heredarse de padres a hijos; pero los actos pecaminosos no pueden propagarse por herencia. Esto, según la naturaleza del caso, es una imposibilidad. Adán fue el primer pecador, pero su pecado en ningún sentido pasó a sus descendientes. No hay tal cosa como el pecado original. Los niños nacen en un estado de neutralidad, comenzando exactamente en donde Adán comenzó salvo que se encuentran en una situación desventajosa por causa de los malos ejemplos que contemplan por todas partes. Su carrera futura tendrá que determinarse por medio de su propia y libre elección. Se admite la universalidad del pecado, puesto que toda experiencia da testimonio de ella. Se debe a la imitación y al hábito de pecar que por grado se va formando. Hablando estrictamente, desde el punto de vista pelagiano no hay pecadores, sino nada más actos pecaminosos sueltos. Esto hace manifiestamente imposible un concepto religioso de la historia de la raza.

OBJECIONES AL CONCEPTO PELAGIANO

Hay varias objeciones de mucho peso en contra del concepto pelagiano del pecado, de las cuales las siguientes son las de mayor importancia:

1. La posición fundamental de que el hombre es responsable ante Dios únicamente por lo que es capaz de hacer, es contraria en absoluto al testimonio de la conciencia y de la Palabra de Dios. Es un hecho innegable que a medida que el hombre se hace más pecador, su capacidad para hacer el bien disminuye. Se convierte, en medida cada vez más grande, en esclavo del pecado. Según la teoría que estamos considerando esto envolvería también una disminución de su responsabilidad. Tal cosa sería equivalente a decir que el pecado por sí mismo redime gradualmente a sus víctimas librándolas de su responsabilidad. Mientras más pecador se hace el hombre, menos responsable es. En contra de esta posición la conciencia registra su sonora protesta. Pablo no dice que los pecadores endurecidos, descritos por él en Rom. 1: 18-32, estaban prácticamente sin responsabilidad, sino que los considera dignos de muerte. Jesús dijo acerca de los malvados judíos que se gloriaban en su libertad pero que manifestaban su extrema maldad procurando matarlo, que eran siervos del pecado; que no entendían sus palabras porque no las querían oír, y que morirían en sus pecados, Juan 8: 21, 22, 34, 43. Aunque eran esclavos del pecado todavía eran responsables.

2. Negar que el hombre tenga por naturaleza un carácter moral, es simplemente regresarlo al nivel de los animales, Según este concepto todo lo que hay en la vida del hombre que no sea una consciente elección de su voluntad, está desprovisto de toda cualidad moral. Pero el conocimiento de los hombres, en general, da testimonio del hecho de que el contraste entre el bien y el mal también se aplica a las tendencias del hombre, a sus deseos, a sus caprichos ya sus afectos, y todo esto es de carácter moral. En el pelagianismo el pecado y la virtud quedan reducidos al tamaño de apéndices superficiales del hombre sin ninguna conexión en su vida íntima. Que lo que la Escritura enseña es completamente diferente se descubre en los pasajes siguientes: Jer. 17: 9; Sal 51: 6, 10; Mat. 15: 19; Sant. 4: 1, 2.

3. Una elección de la voluntad no determinada en manera alguna por el carácter del hombre, no sólo es inconcebible psicológicamente, sino que también carece de todo valor ético. Si una buena acción del hombre acontece nada más porque sí, y no es

posible dar razón alguna por qué no aconteció lo contrario, en otras palabras si el hecho no expresa el carácter del hombre, carece de todo valor moral. Sólo cuando un hecho manifiesta el carácter, tiene en sí valor moral.

4. La teoría pelagiana no puede dar una explicación satisfactoria respecto a la universalidad del pecado. El mal ejemplo de los padres y de los abuelos no ofrece verdadera explicación. La mera posibilidad abstracta de que el hombre peque aun cuando esté animado por el mal ejemplo, tampoco explica cómo aconteció que todos los hombres sean verdaderos pecadores. ¿Cómo puede explicarse que la voluntad invariablemente se vuelva en dirección del pecado y nunca en la dirección opuesta? Es mucho más natural pensar que existe una disposición general hacia el pecado.

EL CONCEPTO CATOLICORROMANO DEL PECADO

Aunque los cánones y decretos del Concilio de Trento son un tanto ambiguos en lo referente a la doctrina del pecado, el concepto dominante católico romano del pecado puede expresarse de la siguiente manera: El pecado verdadero consiste siempre en un acto consciente de la voluntad. Es cierto que las disposiciones y los hábitos que no están de acuerdo con la voluntad de Dios son de carácter pecaminoso; sin embargo, no pueden llamarse pecados en el sentido estricto de la palabra. La concupiscencia interna que no puede ser considerada como pecado sino solamente como el forres o combustible del pecado y que yace en el trasfondo del pecado, ganó la victoria en el hombre en el paraíso, y de esta manera precipitó la pérdida del donum superaddictum de la justicia original. La pecaminosidad de los descendientes de Adán es fundamental y únicamente una condición negativa que consiste en la ausencia de algo que debía estar presente, es decir, la justicia original, la cual no es esencial a la naturaleza humana. Algo que es esencial falta, únicamente si, como algunos sostienen, también se perdió la justitia naturalis.

Las objeciones a este concepto se dejan ver perfectamente de lo que ya dijimos en relación con la teoría pelagiana. Una mera revista de ellas será más que suficiente. Hasta donde sostiene que el pecado verdadero consiste únicamente en una deliberada elección de la voluntad y en actos exteriores, son pertinentes las objeciones que se levantan en contra del pelagianismo. La idea de que la justicia original fue añadida sobrenaturalmente a la esencia natural del hombre, y de que su pérdida no afectó para nada a la naturaleza humana es una idea sin base bíblica, según ya lo indicamos en nuestra discusión de la imagen de Dios en el hombre- Según la Biblia la concupiscencia es pecado, verdadero pecado, y la raíz de

muchas acciones pecaminosas. Esto ya lo descubrimos al discutir el concepto bíblico del pecado.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Ha podido explicar la filosofía el origen del pecado?
2. ¿Es bíblico el concepto de que el pecado originalmente no tuvo cualidad ética?
3. ¿Qué objeción hay al concepto de que el pecado es una mera privación?
4. ¿Debe concebirse al pecado como una sustancia?
5. ¿Con el nombre de quién está asociado este concepto?
6. ¿Existe este pecado aparte del pecador?
7. ¿Cómo podemos probar que el pecado siempre tiene que ser juzgado por la ley de Dios?
8. ¿Favoreció San Pablo el antiguo dualismo griego cuando habló del "cuerpo del pecado" y cuando usó el término "carne" para denotar la naturaleza pecaminosa del hombre?
9. ¿Es recomendable la tendencia actual de hablar del 'mal" más bien que del 'pecado?
10. ¿Qué se quiere dar a entender cuando se habla de la interpretación social del pecado?
11. ¿La interpretación social del pecado reconoce a éste por lo que fundamentalmente es?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Alexander, Syst. of Bibl. Theol. I, pp. 232-265
2. Bavinck, Geref. Dogm. III, pp. 121-158
3. Brown, Chr. Theol. in Outline, pp. 261-282
4. Candlish, The Bibl. Doct of Sin, pp. 31-44
5. Clarke, An Outline of Chr. Theol., pp. 227
6. Dabney, Syst. and Poleos. Theol., pp. 306-317
7. Hodge, Syst. Theol. II, pp. 130-192
8. Kuyper, Dict. Dogos., De Peccato, pp. 2'7-35239
9. Mackintosh, Christianity and Sin, cf. Index
10. McPherson, Chr. Dogm., pp. 257-264
11. Moxon, The Doctrine of Sin
12. Orchard, Modern Theories of Sin

13. Orr, God's Image in Man, pp. 197-246
14. Pope, Chr. Theol. II, pp. 29-42
15. Taima, De Anthropologie van Calvijn, pp. 92-117
16. Tennant, The Concept of Sin
17. Vos, Geref. Dogos. II, pp. 21-32

CAPITULO 21: LA TRANSMISIÓN DEL PECADO

Tanto la Biblia como la experiencia nos enseñan que el pecado es universal, y según la primera, la explicación de esta universalidad se encuentra en la caída de Adán. Estos dos puntos, es decir, la universalidad del pecado y la relación del pecado de Adán con el de la humanidad en general, son los que ahora ocupan nuestra atención. En tanto que ha habido respecto a la universalidad del pecado un notable consentimiento general, en cambio, con respecto a la relación entre el pecado de Adán y el de sus descendientes, se han presentado diferentes descripciones.

REPASO HISTÓRICO

ANTES DE LA REFORMA

Los escritos de los Apologistas no contienen nada definido respecto al pecado original, en tanto que los de Ireneo y Tertuliano enseñan claramente que nuestra condición pecaminosa es el resultado de la caída de Adán. Pero la doctrina de la imputación directa del pecado de Adán a sus descendientes fue extraña aun para ellos. Tertuliano tuvo un concepto realista de la humanidad. Toda la raza humana estaba potencial y numéricamente presente en Adán, y por tanto pecó cuando él pecó, y se corrompió cuando él se corrompió. La naturaleza humana como un todo pecó en Adán, y por tanto, cualquiera individualización de aquella naturaleza también es pecadora. Orígenes, influenciado profundamente por la filosofía griega tuvo un concepto diferente de este asunto, y apenas reconoció alguna conexión entre el pecado de Adán y el de sus descendientes- Encontró la explicación de la pecaminosidad de la raza humana, fundamentalmente, en el pecado personal de cada alma durante un estado pre-temporal aunque también menciona algún misterio de la generación. Agustín participó del concepto realista de Tertuliano. Aunque también habló de "imputación", Agustín no tuvo en mente todavía la imputación directa o inmediata de la culpa de Adán a su posteridad. Su doctrina del pecado original no está por completo clara. Pudo deberse esto

al hecho de que titubeó en elegir entre el traducianismo y el creacionismo. Aunque insiste en el hecho de que todos los hombres estuvieron sensiblemente presentes en Adán y que en verdad pecaron en él, también se acerca mucho a la idea de que pecaron en Adán como su representante. Sin embargo, su énfasis principal estuvo en la transmisión de la corrupción del pecado. El pecado se transmite por propagación, y esta propagación del pecado de Adán es al mismo tiempo un castigo por su pecado. Wiggers presenta la idea brevemente en las siguientes palabras: "La corrupción de la naturaleza humana, en toda la raza, fue el justo castigo de la transgresión del primer hombre, en quien ya existían todos los hombres".[129] El gran oponente de Agustín, Pelagio, negó que hubiera una relación entre el pecado de Adán y el de su posteridad. Tal como Pelagio la vio, la propagación del pecado por medio de la generación envolvía la teoría traducianista del origen del alma, teoría que él consideró como una herejía; y la imputación del pecado de Adán a cualquiera, aparte de él mismo, estaría en conflicto con la rectitud divina.

El concepto pelagiano fue rechazado por la Iglesia, y los escolásticos en general, siguieron la línea de pensamiento señalado por Agustín, poniendo todo el énfasis sobre la transmisión de la contaminación del pecado de Adán más bien que sobre la de su culpa. Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo sostuvieron que la concupiscencia mancilla el semen en el acto de la procreación, y que esta mancha, en alguna forma, ensucia el alma en su unión con el cuerpo. Anselmo, Alejandro de Hales y Buenaventura acentuaron la concepción realista de la relación entre Adán y su posteridad. Toda la raza humana estuvo seminalmente presente en Adán y, por tanto, también pecó en él. Su desobediencia fue la desobediencia de toda la raza humana. Al mismo tiempo se consideró a la generación como la condición sine qua non de la transmisión de la naturaleza pecaminosa. En Buenaventura, y otros después de él, se expresó con mayor claridad la distinción entre la culpa original y la corrupción original. La idea fundamental era que la culpa del pecado de Adán se imputa a todos sus descendientes. Adán sufrió la pérdida de la justicia original, y por tanto, incurrió en el desagrado divino. Como resultado todos sus descendientes están privados de la justicia original, y como tales, son objeto de la ira divina. Además, la corrupción del pecado de Adán ha pasado de alguna manera a su posteridad, pero la manera de esta transmisión fue asunto de disputa entre los escolásticos. Puesto que no eran traducianistas, y por tanto, no podían decir que, después de todo, el alma que es asiento verdadero del mal pasaba de padres a hijos por generación, sintieron que alguna cosa más tenía que decirse para explicar la transmisión del mal inherente. Algunos decían que la corrupción pasa por medio del cuerpo, el que a su vez contamina el alma tan pronto como ésta se pone en contacto con aquel. Otros, sintiendo el peligro de esta explicación la buscaron en el mero hecho de que

[129] Augustinism and Pelagianism, p. 88.

cada hombre nace ahora en el estado en el que Adán estaba antes de ser capacitado con la justicia original, y por lo tanto, sujeto a la lucha entre la carne concupiscente y el espíritu. En Tomás de Aquino el punto de vista del realismo reaparece otra vez en una forma vigorosa, aunque modificada. Hizo notar que la raza humana constituye un organismo, y que, precisamente como el acto de un miembro del cuerpo, por ejemplo, la mano, se considera como el acto de la persona, así también el pecado de un miembro del organismo de la humanidad se imputa a todo el organismo.

DESPUÉS DE LA REFORMA

Aunque los Reformadores no concordaron con los escolásticos respecto a la naturaleza del pecado original, el concepto que tuvieron de su transmisión no contuvo ningunos nuevos elementos. Las ideas referentes a Adán como representante de la raza humana y a la imputación "inmediata" de su culpa a sus descendientes, todavía no se expresaron con mayor claridad en las obras de los Reformadores. Según Lutero somos contados por Dios como culpables, debido al pecado íntimo que heredamos de Adán. Calvino habla en estilo parecido. Sostiene que, puesto que Adán no era solamente nuestro padre sino el tronco de la raza humana, todos sus descendientes nacen con una naturaleza corrupta; y que, tanto la culpa por el pecado de Adán como su propia e innata corrupción se imputan a sus descendientes como pecado. El desarrollo de la teología representativa trajo a primer plano la idea de Adán como el representante de la raza humana, y condujo a una distinción más clara entre la transmisión de la culpa y de la corrupción del pecado de Adán. Sin negar que nuestra corrupción natural también constituya culpa a la vista de Dios, la teología representativa acentúa el hecho de que hay una imputación "inmediata" de la culpa de Adán a todos los que él representa corno cabeza del pacto.

Tanto los socinianos como los arminianos rechazaron la idea de la imputación del pecado de Adán a sus descendientes. Placeus, de la escuela de Saumur, abogó por la idea de la imputación "mediata". Negando toda imputación inmediata Placeus sostuvo que debido a que heredamos de Adán una naturaleza pecaminosa merecemos ser tratados como si hubiéramos cometido la ofensa original. Esto era algo nuevo en la teología Reformada, y Rivet no tuvo dificultad en probarlo por medio de una larga colección de testimonios. Se inició un debate en el que, imputación "inmediata", e imputación "mediata", se representaron como doctrinas mutuamente exclusivas; y en el que se hizo aparecer que el asunto importante era dilucidar si el hombre es culpable a la vista de Dios únicamente por causa del pecado de Adán que se le imputa, o únicamente por causa de su propio pecado inherente- La primera no era la doctrina de las Iglesias Reformadas, y la segundo no había

sido enseñada en ellas antes del tiempo de Placeus. Las enseñanzas de este último encontraron entrada en la teología de Nueva Inglaterra y se convirtieron en la característica especial de la teología de la Nueva Escuela (New Haven). En la moderna teología ancha, la doctrina de la transmisión del pecado de Adán a su posteridad está por completo desacreditada. Esta teología ancha prefiere buscar la explicación del mal que hay en el mundo por medio de la herencia animal que en sí misma no es pecaminosa. Parece extraño que hasta Barth y Brunner, que se oponen con violencia a la teología ancha, no consideran que la pecaminosidad universal de la raza humana sea el resultado del pecado de Adán. Históricamente este último ocupa un lugar singular nada más como el primer pecador.

LA UNIVERSALIDAD DEL PECADO

Habrá muy pocos que se inclinen a negar la presencia del mal en el corazón humano por mucho que difieran respecto a la naturaleza de este mal y a la manera en que se originó. Hasta los pelagianos y los socinianos están prontos a admitir que el pecado es universal. Esto es un hecho que se impone a la atención de todos.

LO TESTIFICARON LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES Y DE LA FILOSOFÍA

La historia de las religiones testifica la universalidad del pecado. La pregunta de Job, "¿Cómo se justificará el hombre con Dios?" es una pregunta hecha no únicamente en el reino de la revelación especial, sino también fuera de ella en el mundo gentil. Las religiones de los gentiles dan testimonio de un conocimiento universal del pecado y de la necesidad de reconciliación con un Ser Supremo. Hay un sentimiento general de que los dioses están ofendidos y que debemos propiciarlos de alguna manera. Hay una voz universal de la conciencia que testifica respecto al hecho de que el hombre fracasó en alcanzar el ideal y está condenado ante la vista de algún poder superior. Los altares bañados con la sangre de los sacrificios, y con frecuencia, de sacrificios de niños muy queridos, las repetidas confesiones del agravio que se hizo y las oraciones para verse libres del mal. — apuntan en conjunto al conocimiento del pecado. A donde quiera que vayan nuestros misioneros encuentran esta clase de testimonios. La historia de la filosofía indica los mismos hechos. Los primitivos filósofos griegos ya se encontraban luchando con el problema del mal moral y desde aquella época

suyo ningún filósofo de renombre ha sido capaz de ignorarlo. Todos se sintieron constreñidos a admitir la universalidad del pecado y eso a pesar del hecho de que no eran capaces de explicar el fenómeno. Cierto es que en el Siglo XVIII hubo un optimismo superficial que soñó con la bondad inherente del hombre; pero en su necedad hizo caso omiso de los hechos y fue rechazado severamente por Kant. Muchos teólogos anchos se vieron inducidos a crear y a predicar esta bondad inherente del hombre como evangelio de verdad; pero actualmente muchos de ellos lo reconocen como uno de los más perniciosos errores del pasado. Con toda seguridad, los hechos de la vida no garantizaban semejante optimismo.

LA BIBLIA LA ENSEÑA CLARAMENTE

Hay afirmaciones directas de la Escritura que señalan a la pecaminosidad universal del hombre, por ejemplo, I Reyes 8: 46; Sal 143: 2; Prov. 20: 9; Ecl. : 20; Rom 3: 1-12, 19, 20, 23; Gál. 3: 22; Santiago 3: I Juan 1: 8, 10. Varios pasajes de la Escritura enseñan que el pecado es la herencia del hombre desde el momento de su nacimiento, y está presente, por tanto, en la naturaleza humana desde tan al principio que no es posible considerarlo como resultado de la imitación, Sal 51 : 5 ; Job 14 : 4; Juan 3: 6. En Ef. 2: 3 Pablo dice de los efesios que "Eran por naturaleza hijos de ira lo mismo que los demás". En este pasaje el término "por naturaleza" señala a algo innato y original, para distinguirlo de lo que es adquirido subsecuentemente. El pecado, pues, es algo original del que todos los hombres participan, y que los hace culpables delante de Dios. Además, según la Escritura, la muerte tiene que visitar aun a aquellos que nunca ejercitaron una elección consciente y personal, Rom. 5: 12-14. Este pasaje implica que el pecado existe en el caso de los niños antes de que tengan conocimiento moral. Puesto que los niños mueren, y por lo tanto el efecto del pecado está presente en el caso particular de cada uno, no es sino natural aceptar que la causa también está presente. Por último, la Biblia enseña también que todos los hombres están bajo condenación y, por tanto, necesitan la redención que hay en Cristo Jesús. Los niños nunca quedan exceptuados de esta regla, compárense los pasajes precedentes y también Juan 3: 3, 5; I Juan 5: 12. Esto no se contradice por aquellos pasajes que atribuyen cierta justicia al hombre, tales como Mat. 9: 12, 13; Hech. 10: 35;

Rom. 2: 14; Fil. 3: 6; I Cor. 1: 30; puesto que esto puede ser o una justicia civil, una justicia ceremonial o de pacto; la justicia de la ley, o la justicia que es en Cristo Jesús.

LA RELACIÓN QUE TIENE EL PECADO DE ADAN CON EL DE LA RAZA

LA NEGACIÓN DE ESTA RELACIÓN

Algunos niegan la relación causal del pecado de Adán con la pecaminosidad de la raza humana, ya sea en todo o en parte.

1. Los pelagianos y los socinianos niegan absolutamente que haya alguna relación necesaria entre nuestro pecado y el de Adán. El primer pecado fue un pecado de Adán, solamente, y no afecta a su posteridad en ninguna forma. Lo más que admitirán es que el mal ejemplo de Adán condujo a la imitación.

2. Los semipelagianos y los primitivos arminianos enseñan que el hombre heredó de Adán una incapacidad natural, pero que no es responsable por ella de manera que no se le puede añadir culpabilidad, y hasta puede decirse que Dios en alguna manera quedó en obligación de proporcionar la cura de esa incapacidad. Los arminianos wesleyanos admiten que esta corrupción innata envuelve también culpa.

3. La teoría de la Nueva Escuela (New Haven) enseña que el hombre nace con una tendencia inherente al pecado, en virtud de la cual su preferencia moral es invariablemente mala; pero que esta tendencia misma no puede llamarse pecado, puesto que el pecado siempre consiste, exclusivamente, en una transgresión consciente e intencional de la ley.

4. La teología de crisis acentúa la solidaridad del pecado en la raza

humana, pero niega que el pecado se originara en un acto de Adán en el paraíso. La caída corresponde al pre- o súper-historia, y ya es una cosa del pasado cuando el Adán histórico aparece en la escena. La caída es el secreto de la predestinación de Dios. La historia de la caída es un mito. Adán aparece como el tipo de Cristo hasta donde puede verse en El que la vida sin pecado es posible en la comunión con Dios. Dice Brunner: "En Adán todos hemos pecado, esa es la declaración bíblica; ¿pero cómo? la Biblia no lo dice. La doctrina del pecado original se lee en la caída".[130]

LAS TEORÍAS DIFERENTES QUE EXPLICAN LA RELACIÓN O CONEXIÓN.

1. La teoría realista. El método primitivo para explicar la conexión entre el pecado de Adán con la culpa y corrupción de todos sus descendientes fue la teoría realista. Esta sostiene que la naturaleza humana constituye una simple unidad no sólo genérica sino también numérica. Adán poseyó la plenitud de la naturaleza humana y en él ella se corrompió por un acto voluntario y apóstata del mismo Adán. Los hombres, individualmente, no son sustancias separadas, sino manifestaciones de la misma sustancia general; numéricamente son uno. Esta naturaleza universal humana se corrompió y se hizo culpable en Adán, y consecuentemente cada una de las individualizaciones de ella en los descendientes de Adán está también corrupta y culpable desde el mero principio de su existencia. Esto significa que todos los hombres verdaderamente pecaron en Adán antes de que la individualización de la naturaleza humana comenzara. Esta teoría fue aceptada por algunos de los primitivos Padres de la Iglesia y por algunos de los escolásticos y en tiempos recientes fue defendida por el Dr. Shedd. Sin embargo, está expuesta a varias objeciones :
    a. Mediante la representación de las almas de los hombres como individualizaciones de la sustancia general espiritual que estuvo presente en Adán, parecería implicar que la sustancia del alma es de naturaleza material y de esta manera nos llevaría inevitablemente a alguna clase de materialismo.

[130] Man in Revolt, p. 142.

b. Es contraria al testimonio de la conciencia y no resguarda suficientemente los intereses de la personalidad humana. Cada hombre tiene conocimiento cabal de ser una personalidad separada, y por tanto es mucho más que una mera ola que pasa en el océano general de la existencia.
c. No explica por qué los descendientes de Adán son considerados responsables, únicamente, por el primer pecado de éste y no por sus posteriores pecados, ni por los pecados de todas las generaciones de los antepasados que siguieron a Adán.
d. Tampoco tiene una respuesta a la importante pregunta : ¿Por qué Cristo no fue considerado responsable del verdadero pecado cometido por Adán, siendo que verdaderamente participó de la misma naturaleza humana, la naturaleza que verdaderamente pecó en Adán?

2. La doctrina del pacto de obras. Esta implica que en el pacto de obras Adán guardó una doble relación con sus descendientes, es decir, la de ser cabeza natural de toda la humanidad, y la de ser cabeza representativa de toda la raza humana.
   a. La relación natural. En su relación natural, Adán fue el padre de toda la humanidad. Según fue creado por Dios quedó sujeto a cambio, sin derecho a reclamar un estado inmutable. Era su deber obedecer a Dios y esta obediencia no lo hacía merecedor de recompensa alguna. Por otra parte, si pecaba, quedaría sujeto a la corrupción y al castigo, pero el pecado sería de él nada más, y no podría cargarse a sus descendientes. Dabney sostiene, que, según la ley de que lo semejante engendra a lo semejante, su corrupción tendría que pasar a sus descendientes. Pero como quiera que sea esto—y es del todo inútil especular acerca de ello—los descendientes ciertamente no podrían ser responsables de su corrupción. No podrían haber sido considerados culpables en Adán únicamente en virtud de la relación natural que Adán guardaba con la raza. La presentación que se acostumbra hacer en la teología Reformada es diferente.
   b. La relación de pacto. A la relación natural que Adán tuvo con sus descendientes Dios al-jadió bondadosamente la relación de

pacto que contiene varios elementos positivos:

i. Un elemento de representación. Dios ordenó que en este pacto Adán no tuviera su sola representación personal, sino que fuera el representante de todos sus descendientes. En consecuencia, fue la cabeza de la raza no en el sentido paternal solamente sino también en el sentido representativo.
ii. Un elemento de prueba. En tanto que sin este pacto Adán y sus descendientes habrían conservado un estado continuo de prueba, con un peligro constante de pecar, el pacto les garantizaba que la perseverancia persistente durante un período fijo de tiempo sería recompensada con el establecimiento del hombre en un estado permanentemente de santidad y bendición.
iii. Un elemento de recompensa o castigo. Según los términos del pacto Adán obtendría un derecho legal a la vida eterna, siempre que llenara las condiciones del pacto. Y no solamente él sino todos sus descendientes también participarían de esta felicidad. Por tanto, en su operación normal los arreglos del pacto habrían sido de beneficio incalculable para la humanidad. Pero había la posibilidad de que el hombre desobedeciera, y que por eso frustrara la operación del pacto, y en este caso los resultados serían natural y correspondientemente desastrosos. La transgresión al mandato del pacto produciría la muerte. Adán eligió el camino de la desobediencia, se corrompió por causa del pecado, se hizo culpable a la vista de Dios, y como tal quedó sujeto a la sentencia de muerte. Y puesto que era el representante de la raza, su desobediencia afectó a todos sus descendientes. En su juicio justo Dios imputó la culpa de este primer pecado cometido por la cabeza del pacto a todos los que representativamente estaban relacionados con él. Y como resultado, todos ellos nacen en una situación depravada tanto como pecaminosa, y esta corrupción inherente también envuelve culpa. Esta doctrina explica por qué solamente el primer pecado de

Adán, y no sus pecados subsiguientes, ni los pecados de nuestros otros antepasados se nos imputan, y también salvaguarda la pureza de Jesús puesto que El no fue una persona humana solamente, y por lo mismo no estaba incluido en el pacto de obras.

3. La teoría de la imputación mediata. Esta teoría niega que la culpa del pecado de Adán se impute directamente a sus descendientes, y presenta el asunto de la manera siguiente: Los descendientes de Adán heredan de él su corrupción innata mediante un proceso de generación natural, y únicamente sobre la base de esa depravación inherente que participan con él se les considera culpables de su apostasía. No nacen en corrupción porque sean culpables en Adán, sino que son considerados culpables porque ya están corrompidos. Su condición no se base en un estado legal, sino que más bien su estado legal se funda sobre su condición. Esta teoría defendida primeramente por Placeus, fue adoptada por el más joven de los Vitringa y por Venema, por varios teólogos de Nueva Inglaterra y por algunos de los teólogos de la Iglesia Presbiteriana de la Nueva Escuela. Esta teoría es objetable por varias razones:
    a. Una cosa no puede ser intermediada por sus propias consecuencias. La depravación inherente con la que nacen los descendientes de Adán ya es resultado del pecado de Adán, y por tanto, no puede considerarse como la base sobre la cual sean culpables del pecado de Adán.
    b. No ofrece base objetiva ninguna para la transmisión de la culpa de Adán y la depravación de todos sus descendientes; y sin embargo, debe haber alguna base legal objetiva para esto.
    c. Si esta teoría fuera consistente debería enseñar la imputación mediata de los pecados de todas las generaciones previas a las que les siguieron porque su corrupción conjunta se transmite por medio de generación.
    d. Esta teoría procede también sobre la hipótesis de que puede haber corrupción moral que no sea al mismo tiempo culpa, una corrupción que por sí misma no hace a nadie merecedor del castigo.
    e. Y finalmente, si la corrupción inherente que está presente en

los descendientes de Adán puede ser considerada como el fundamento legal para la explicación de alguna otra cosa, ya no hay necesidad de ninguna imputación mediata.

CAPITULO 22: EL PECADO EN LA VIDA DE LA RAZA HUMANA

EL PECADO ORIGINAL

El estado pecaminoso, es decir, la condición en que nacen los hombres se designa en la teología con el nombre de peccatum originale, lo que traducido literalmente al español significa "pecado original". "Pecado original" expresa mejor esta idea que el holandés "erfzonde", —pecado heredado—puesto que, hablando estrictamente "pecado heredado" no abarca todo lo que corresponde al pecado original. Tampoco es una designación propia de la culpa original puesto que ésta no se hereda sino que se nos imputa. Este pecado se llama "pecado original", (1) porque se deriva del tronco original de la raza humana; (2) porque está presente en la vida de cada individuo desde el momento de su nacimiento, y, por tanto, no puede considerarse como resultado de la imitación; y (3) porque es la raíz interna de todos los pecados actuales que manchan la vida del hombre. Deberíamos guardarnos en contra del error de pensar que este término implica en alguna forma que el pecado así designado pertenezca a la constitución original de la naturaleza humana, puesto que eso implicaría que Dios creó al hombre como pecador.

REPASO HISTÓRICO

Los Padres de la Iglesia primitiva no dicen nada muy preciso acerca del pecado original. Según los Padres griegos hay una corrupción física en la raza humana que se deriva de Adán; pero esto no es pecado y no envuelve culpa. La libertad de la voluntad no se afectó directamente por causa de la caída; pero lo fue únicamente en forma indirecta mediante la corrupción física heredada. La tendencia aparente en la Iglesia griega culminó por fin en el pelagianismo, que negó de plano todo pecado original. En la Iglesia latina apareció una tendencia diferente, especialmente en Tertuliano, cuya

enseñanza era que la propagación de las almas envuelve la propagación del pecado. Tertuliano consideró el pecado original como una infección pecaminosa hereditaria, es decir, una corrupción que no excluye la presencia de algo bueno en el hombre. Ambrosio avanzó más allá de Tertuliano considerando al pecado original como un estado, e hizo una distinción entre la corrupción innata y la resultante culpa del hombre. La voluntad libre del hombre se debilita por causa de la caída. En Agustín es donde especialmente la doctrina del pecado original alcanza un completo desarrollo. Según lo que él enseñaba, la naturaleza del hombre, tanto física y moralmente, está del todo corrompida por causa del pecado de Adán, de tal manera que el hombre no puede hacer otra cosa sino pecar. Esta corrupción heredada, es decir, el pecado original, es un castigo moral por el pecado de Adán. Es una cualidad tal de la naturaleza del hombre, que éste en su estado natural sólo puede y quiere hacer lo malo. El hombre ha perdido la libertad material de la voluntad, y en este respecto es donde, especialmente, el pecado original constituye un castigo. En virtud de este pecado el hombre ya está bajo condenación. El pecado original no es solamente corrupción sino también culpa. El semipelagianismo reaccionó en contra de lo absoluto del concepto de Agustín. Admitió que toda la raza humana está envuelta en la caída de Adán, que la naturaleza humana está infectada con el pecado hereditario y que todos los hombres son por naturaleza inclinados al mal y no pueden, sin la gracia de Dios, ejecutar algo bueno; pero negó la total depravación del hombre, la culpa del pecado original, y la pérdida de la libertad de la voluntad. Este fue el concepto dominante durante la Edad Media, aunque hubo algunos escolásticos prominentes que fueron totalmente agustinianos en su concepto del pecado original. El punto de vista de Anselmo acerca del pecado original estaba completamente en armonía con el de Agustín. Anselmo presenta al pecado original como la culpa de la naturaleza (la naturaleza de toda la raza humana), pecado contraído por un simple acto de Adán, y la resultante corrupción inherente de la naturaleza humana transmitida a la posteridad y que se manifiesta en una tendencia al pecado. Este pecado envuelve también la pérdida del poder de la propia determinación en dirección de la santidad (libertad material de la voluntad), y convierte al hombre en esclavo del pecado. La opinión reinante entre los escolásticos era que el pecado original no es algo positivo sino más bien la ausencia de algo que debe estar presente; particularmente la privación de la justicia original, aunque

algunos añadieron un elemento positivo, es decir, una inclinación al mal. Tomás de Aquino sostuvo que el pecado original considerado en su elemento material es concupiscencia, pero considerado en su elemento formal es la privación de la justicia original. Hay una disolución de la armonía en la que consiste la justicia original, y en ese sentido el pecado original puede llamarse una pérdida del vigor de la naturaleza. Los Reformadores, hablando en sentido general, estuvieron en acuerdo con Agustín, aunque Calvino difirió de él especialmente en dos puntos, pues acentuó el hecho de que el pecado original no es algo puramente negativo, y que no está limitado a la naturaleza sensible del hombre. En el tiempo de la Reforma los socinianos siguieron a los pelagianos en la negación del pecado original, y en el Siglo XVII los arminianos se apartaron de la fe Reformada y aceptaron el concepto semipelagiano del pecado original. Desde aquellos tiempos varios matices de opinión han sido defendidos en las Iglesias protestantes tanto de Europa como de América.

LOS DOS ELEMENTOS DEL PECADO ORIGINAL

Deben distinguirse dos elementos en el pecado original, es decir:

1. La culpa original. La palabra "culpa" expresa la relación que con la justicia tiene el pecado, o como lo expresaban los antiguos teólogos, la relación que el pecado tiene con la pena de la ley. El que es culpable tiene una relación penal con la ley. Podemos hablar de la culpa en un doble sentido, es decir, como reatus culpae y como reatus poenae. La primera, a la que Turretin llama "culpa potencial", es la intrínseca maldad moral—digna de castigo—de un acto o estado. Esto pertenece a la esencia del pecado y es una parte inseparable de su pecaminosidad. Corresponde únicamente a aquellos que han cometido hechos pecaminosos y les acompaña permanentemente. No puede ser removida por la remisión, y no se quita por medio de la justificación sobre la base de los méritos de Jesucristo, y todavía mucho menos por medio del perdón únicamente. Los pecados del hombre son dignos de castigo aun después de que ha sido justificado. La culpa en este sentido no puede transferirse de una persona a otra. Sin embargo, en teología, según acostumbramos hablar de culpabilidad, tiene el

sentido de reatus poenae, con lo que se quiere decir, el merecimiento del castigo, o la obligación de rendir satisfacción a la justicia de Dios por la violación a la ley, por propia determinación. La culpa, en este sentido, no es la esencia del pecado, sino más bien una relación con la sanción penal de la ley. Si no hubiera habido sanción que acompañara al descuido de las relaciones morales, cada desvío del camino de la ley habría sido pecado, pero no habría envuelto responsabilidad de castigo. La culpa, en este sentido, puede quitarse por medio de la satisfacción a la justicia, sea personal o vicariamente. Puede transferirse de una persona a otra, o aceptarla una persona en lugar de otra. De los creyentes se quita por medio de la justificación, de modo que sus pecados, aunque son inherentemente malos, no los hacen responsables de castigo. Los semipelagianos y los antiguos arminianos u objetantes niegan que el pecado original envuelva culpa. La culpa del pecado de Adán cometida por él, como cabeza representativa de la raza humana, se imputa a todos sus descendientes. Esto es evidente por el hecho de que, según la Biblia lo enseña, la muerte como castigo del pecado pasó de Adán a todos sus descendientes, Rom. 5: 12-19; Ef. 2: 3; I Cor. 15: 22.

2. La corrupción original. La corrupción original incluye dos cosas, es decir, la ausencia de la justicia original, y la presencia de un mal verdadero. Debe notarse:
   a. Que la corrupción original no es meramente una enfermedad, según la concebían algunos de los padres griegos y los arminianos, sino que, es pecado en el sentido completo de la palabra. La culpa se adhiere a la corrupción; el que niega esto no tiene un concepto bíblico de la corrupción original.
   b. Que esta corrupción no debe considerarse como una sustancia infundida en el alma humana, ni como un cambio de sustancia en el sentido metafísico de la palabra. Este fue el error de los Maniqueos y de Flacio Ilírico en los días de la Reforma. Si la sustancia del alma fuera pecaminosa tendría que ser reemplazada por una sustancia nueva en la regeneración; pero no hay lugar para esto.
   c. Que no es una privación meramente. En su polémica con los Maniqueos Agustín no simplemente negó que el pecado era una

sustancia sino que también afirmó que era, nada más, una privación. La llamó una privatio boni. Pero el pecado original no es meramente negativo; también es una disposición positivamente inherente hacia el pecado. Esta corrupción original debe considerarse desde más de un punto de vista, es decir, como total depravación y como total incapacidad.

3. La total depravación. En vista de su carácter infeccioso, la corrupción heredada también se llama depravación total. Esta frase se entiende mal, y por tanto pide que se haga una cuidadosa diferenciación. Negativamente no implica:
   a. Que cada hombre esté tan depravado como pudiera, posiblemente, llegar a serlo
   b. Que el pecador no tenga un conocimiento innato de la voluntad de Dios, ni una conciencia que discierna entre el bien y el mal ;
   c. Que el hombre pecador no admire con frecuencia el carácter y las acciones virtuosas de otros, o que sea incapaz de afectos y acciones desinteresadas en sus relaciones con sus semejantes ; ni
   d. Que la voluntad irregenerada de cada hombre, en virtud de su pecaminosidad inherente, tolere toda forma de pecado; puesto que a veces una forma de pecado excluye la otra. Positivamente, indica:
      i. Que la corrupción inherente se extiende a todas las partes de la naturaleza del hombre, a todas las facultades y poderes tanto del alma como del cuerpo; y
      ii. Que no hay en el pecador en absoluto algún bien espiritual, es decir, algún bien en relación con Dios, sino únicamente perversión. Esta depravación total la negaron los polemistas, los socinianos y los arminianos del Siglo XVII, pero se enseña con toda claridad en la Escritura, Juan 5 : 42 ; Rom. 7 : 18, 23 ; 8 : 7; Ef. 4 : 18; II Tim. 3 : 2-4; Tito 1 : 15 ; Heb. 3 : 12.

4. La total incapacidad. Refiriéndose al efecto del pecado original sobre los poderes espirituales, del hombre, se le llama incapacidad total. Aquí de nuevo, es necesario distinguir correctamente. Al adscribir la

total incapacidad al hombre natural no queremos decir que es imposible para él hacer lo bueno en algún sentido de la palabra. Los teólogos Reformados dicen, generalmente, que el hombre todavía es capaz de cumplir :

a. El bien natural
b. El bien civil o la justicia civil ; y
c. El bien religioso externo. Se admite que hasta los irregenerados poseen alguna virtud que se revela en las relaciones de la vida social, en muchos actos y sentimientos que merecen la sincera aprobación y la gratitud de sus semejantes; y que hasta cierto punto también tienen la aprobación de Dios. Al mismo tiempo se sostiene que estas mismas acciones y sentimientos, cuando se consideran en relación con Dios son radicalmente insuficientes. Su defecto fatal consiste en que no están impulsados por el amor de Dios, ni por alguna consideración a que la voluntad de Dios los exija. Cuando hablamos de la corrupción del hombre como incapacidad total, queremos decir dos cosas:
    i. Que el pecador irregenerado no puede hacer ningún acto, por insignificante que sea, que logre fundamentalmente la aprobación de Dios y responda a las demandas de la ley santa de Dios ; y
    ii. Que no puede el pecador cambiar su preferencia fundamental hacia el pecado y su yo, en amor para Dios, ni siquiera lograr una aproximación a semejante cambio. En una palabra, es incapaz de hacer ningún bien espiritual. Hay apoyo escritural abundante para esta doctrina : Juan 1 : 13 ; 3 : 5 ; 6 : 44 ; 8 : 34 ; 15 : 4, 5 ; Rom. 7 : 18, 24; 8 : 7, 8 ; I Cor. 2 : 14 ; II Cor. 3 : 5 ; Ef. 2 : 1, 8-10; Heb. 11 : 6. Sin embargo, los pelagianos creen en una capacidad plena del hombre, negando que sus facultades morales hayan sido perjudicadas por el pecado. Los arminianos hablan de una capacidad de gracia, puesto que creen que Dios imparte su gracia común a todos los hombres, la cual los capacita para volverse a Dios y creer. Los teólogos de la Nueva Escuela atribuyen al hombre habilidad natural pero

distinguiéndola de la habilidad moral; una distinción que toman prestada de la gran obra de Edwards, On The Will. Lo importante de su enseñanza es que el hombre en su estado caído todavía está en posesión de las facultades naturales que se requieren para hacer el bien espiritual (intelecto, voluntad, etc.). Pero le falta habilidad moral, es decir, la habilidad para dar una dirección adecuada a esas facultades, una dirección agradable a Dios. La diferencia que estamos considerando se ofrece para insistir en el hecho de que el hombre es por su voluntad pecador, y esto tiene que ser debidamente acentuado. Pero los teólogos de la Nueva Escuela afirman que el hombre sería capaz de hacer el bien espiritual si únicamente quisiera hacerlo. Esto significa que la "capacidad natural" de la que ellos hablan, es, después de todo, una capacidad para hacer el verdadero bien espiritual.[131]

d. En resumen, puede decirse que la diferencia entre capacidad natural y capacidad moral no es aceptable, porque :
   i. No tiene garantía en la Escritura, la cual enseña consistentemente que el hombre no es capaz de hacer lo que se requiere de él
   ii. Se trata de una diferencia en el fondo ambigua y engañosa : la posesión de las facultades requeridas para hacer el bien espiritual no constituyen, sin embargo, una capacidad para hacerlo ;
   iii. El sentido de lo "natural" no es una antítesis propia del sentido de lo "moral", puesto que una cosa puede tener los dos sentidos al mismo tiempo : y la incapacidad del hombre es también natural en su sentido importante, es decir, está subordinada a su naturaleza en su presente estado en que se propaga naturalmente ; y
   iv. El idioma no expresa con la exactitud que se desea las distinciones importantes; lo que se quiere decir es que se trata de lo moral, y no de que sea físico o constitucional; que esta diferencia tiene su base no en la ausencia de

[131] Compárese Hodge, Syst. Theol. II, p. 266.

alguna facultad, sino en el estado moral corrupto de las facultades y de la disposición del corazón.

EL PECADO ORIGINAL Y LA LIBERTAD HUMANA

En relación con la doctrina de la incapacidad total del hombre habrá naturalmente que preguntar si el pecado original, pues, envuelve también la pérdida de la libertad o la pérdida de lo que generalmente se llama el liberum arbitrium, el libre albedrío. Esta pregunta debe contestarse con gran cuidado porque tal como se presenta puede contestarse tanto negativa como positivamente. En cierto sentido el hombre no ha perdido su libertad, y en otro sentido sí la ha perdido. Hay determinada libertad que es posesión inalienable de un libre agente, es decir, la libertad de elegir conforme a su gusto en completo acuerda con las disposiciones y tendencias dominantes de su alma. El hombre no perdió ninguna de las facultades esenciales necesarias que lo constituyen en agente moral responsable. Todavía tiene razón, conciencia y libertad de elección. Tiene capacidad para adquirir conocimiento y para sentir y reconocer distinciones y obligaciones morales; y sus afectos, tendencias y acciones son espontáneos de tal manera que elige y rechaza según le parece conveniente. Además tiene la capacidad de apreciar y hacer muchas cosas que son buenas y amables, benévolas y justas, en las relaciones que sostiene con sus semejantes. Pero el hombre sí perdió su libertad material, es decir, el poder racional para determinar su camino en la dirección del más elevado bien, en armonía con la constitución moral original de su naturaleza. El hombre tiene por naturaleza una inclinación irresistible hacia lo malo. No es capaz de captar y amar la excelencia espiritual, de procurar y hacer las cosas espirituales, las cosas de Dios que pertenecen a la salvación. Esta posición, que es agustiniana y calvinista, sufre la contradicción abierta del pelagianismo y del socinianismo y en parte también del semipelagianismo y del arminianismo. La moderna teología ancha, que esencialmente es pelagianismo, encuentra como es natural muy ofensiva la doctrina de que el hombre ha perdido su capacidad para determinar su vida en la dirección de la verdadera justicia y santidad, y se gloría en la capacidad del hombre para elegir y hacer lo que es justo y bueno. Por otra parte la teología dialéctica (bartianismo) reafirma la incapacidad total del hombre para hacer hasta el más ligero movimiento

en la dirección de Dios. El pecador es un esclavo del pecado y no tiene posibilidad de cambiar su rumbo en la dirección contraria.

LA TEOLOGÍA DE CRISIS Y EL PECADO ORIGINAL

Será bueno que en este punto definamos brevemente la posición de la Teología de Crisis o del bartianismo con respecto a la doctrina del pecado original. Walter Lowrie dice correctamente: "Barth tiene mucho que decir acerca de la caída—pero nada acerca del 'pecado original'. Claramente vemos que el hombre está caído; pero la caída no es un evento que podemos señalar en la historia, pertenece decididamente a la pre-historia, Urgeschichte, en un sentido metafísico".[132] Brunner tiene algo que decir acerca de ello en su reciente obra, Man in Revolt.[133] Brunner no acepta la doctrina del pecado original en el sentido tradicional y eclesiástico de la palabra. El primer pecado de Adán no fue ni pudo haber sido cargado a todos sus descendientes, ni tampoco resultó en un estado pecaminoso, que se haya transmitido a su posteridad, y que ahora sea la raíz fructífera de todo verdadero pecado. "El pecado nunca es un estado sino que siempre es un acto. Aun para ser un pecador se necesita no un estado sino un acto, porque se necesita ser una persona". Según lo estima Brunner, el concepto tradicional tiene un elemento indeseable de determinismo, y no salvaguarda suficientemente la responsabilidad del hombre. Pero su rechazamiento de la doctrina del pecado original no significa que no pueda ver la verdad que hay en ella. Su pensamiento acentúa correctamente la solidaridad del pecado en la raza humana y la transmisión "de la naturaleza espiritual del `carácter', que se hereda de padres a hijos." Sin embargo, busca la explicación de la universalidad del pecado en una cosa diferente del "pecado original". El hombre creado por Dios no era simplemente un hombre, sino una persona responsable creada en comunidad y para vivir en comunidad con otros. El individuo aislado es una abstracción. "En la creación somos una unidad individualizada y articulada, un cuerpo con muchos miembros". Si un miembro sufre todos los miembros sufren con él, y sigue diciendo: "si ese es nuestro origen entonces nuestra oposición a este origen no puede ser una experiencia, un acto del individuo como individuo.

---

[132] Our Concern With the Theology of Crisis, p. 187.

[133] Cap. 6.

. . . Ciertamente cada individuo es un pecador como individuo; pero, es al mismo tiempo por entero, en su unida solidaridad, el cuerpo, la humanidad actual como un todo". Hubo, por lo tanto, solidaridad al pecar; la raza humana se apartó de Dios, pero pertenece a la naturaleza íntima del pecado que neguemos tener esta solidaridad en el pecado. El resultado de este pecado inicial es que el hombre sea ahora un pecador; pero el hecho de que el hombre sea ahora un pecador no debe ser considerado como la causa de sus acciones individuales pecaminosas. Semejante relación causal no puede admitirse puesto que cada pecado que el hombre comete es una nueva decisión en contra de Dios. La afirmación de que el hombre es pecador no significa que él esté en un estado o condición de pecado sino que actualmente está comprometido en rebelión contra Dios. Como Adán nos volvemos en contra de Dios, y "aquel" que comete esta apostasía no puede hacer otra cosa que seguir repitiéndola continuamente, no porque ya se haya convertido en hábito, sino porque este es el carácter distintivo de este acto". El hombre no puede invertir el camino, antes bien, se sigue de frente pecando. La Biblia nunca habla del pecado excepto como del acto de volverse, abandonando a Dios. "Pero en este preciso concepto de 'ser un pecador' este acto se concibe como el que determina toda la existencia del hombre". Hay mucho en esta explicación que nos recuerda la concepción realista de Tomás de Aquino.

OBJECIONES A LA DOCTRINA DE LA DEPRAVACIÓN TOTAL Y LA INCAPACIDAD TOTAL.

1. Que es inconsistente con la obligación moral. La más obvia y la más admisible objeción a la doctrina de la depravación total y la incapacidad total es su inconsistencia con la obligación moral. Se dice que un hombre no puede en justicia ser tenido como responsable por algo para lo que no tiene la requerida habilidad. Pero la implicación general de este principio es una falacia. Podría sostenerse en casos de invalidez producida por una limitación impuesta por Dios en la naturaleza del hombre; pero estrictamente no se puede aplicar a la esfera de lo moral y de la religión, según ya lo indicamos en lo que antecede. No deberíamos olvidar que la incapacidad que estamos considerando se debe al hombre mismo,

tiene un origen moral y no se debe a determinada limitación que Dios haya puesto sobre el ser humano. El hombre es incapaz, como resultado de la perversa elección que hizo Adán.

2. Que depone todos los motivos de esfuerzo. Una segunda objeción es que esta doctrina depone todos los motivos de esfuerzo y destruye toda base racional para el uso de los medios de gracia. Si sabemos que no podemos alcanzar una determinada meta, ¿Qué motivo habrá para que utilicemos los medios recomendados para alcanzarla? Ahora es del todo cierto que el pecador que está iluminado por el Espíritu Santo y que es verdaderamente consciente de su propia incapacidad natural, deja de trabajar por la justicia. Y esto es lo que de verdad se necesita. Pero esto no tiene que ver con el hombre natural porque él se considera perfectamente justo. Además, no es verdad que la doctrina de la incapacidad tienda en forma natural a fomentar la negligencia en el uso de los medios de gracia ordenados por Dios. Sobre este principio el agricultor también podría decir: Yo no puedo producir la cosecha; ¿para qué pues cultivo mis campos? Pero sería una locura decirlo. En todos los departamentos del esfuerzo humano el resultado depende de la cooperación de causas sobre las que el hombre no tiene ningún control. La base bíblica para el uso de los medios permanece: Dios ordena el uso de medios; los ordenados por Dios están adaptados al fin que se espera; ordinariamente el fin no se alcanza a menos que se usen los medios indicados; y Dios ha prometido bendecir el uso de estos medios.

3. Que estimula la demora en la conversión. También se afirma que esta doctrina estimula la demora en la conversión. Si un hombre cree que no puede cambiar su corazón, que no se puede arrepentir y creer al evangelio, sentirá que lo único que puede hacer es aguardar pasivamente hasta el tiempo cuando Dios quiera cambiar la dirección de su vida. Ahora bien, la experiencia enseña que hay algunos que en verdad adoptan esa actitud; pero como una regla, el resultado de la doctrina que estamos considerando tendrá que ser completamente diferente. Si los pecadores, a quienes el pecado ha llegado a ser muy querido fueran conscientes de poder, a voluntad, cambiar sus vidas, estarían tentados a diferir el cambio hasta el último momento. Pero si

uno es consciente del hecho de que una cosa muy anhelada está más allá de la medida de sus propios poderes, instintivamente procurará aprovechar la ayuda que le venga de fuera. El pecador que siente de este modo, con respecto a la salvación, buscará el auxilio del gran Médico del alma, y así reconocerá su propia incapacidad.

EL PECADO ACTUAL.

Los católico romanos y los arminianos empequeñecen la idea del pecado original y luego desarrollan doctrinas tales como las de lavar el pecado original (aunque no solamente eso) por medio del bautismo, y la de la gracia suficiente por medio de la cual la gravedad del pecado actual queda en gran manera obscurecida. El énfasis se pone claramente del todo sobre los pecados actuales. Los pelagianos, los socinianos, los modernos teólogos anchos y—por extraño que parezca—también la Teología de Crisis, reconocen solamente los pecados actuales. Sin embargo, se debe decir que esta teología habla del pecado tanto en singular como en plural, es decir, reconoce una solidaridad en el pecado, que algunos de aquellos otros no han reconocido. La teología Reformada siempre ha dado debido reconocimiento al pecado original y a la relación que guarda con los pecados actuales.

LA RELACIÓN ENTRE EL PECADO ORIGINAL Y EL PECADO ACTUAL

El primero se originó en un acto libre de Adán como el representante de la raza humana, una transgresión de la ley de Dios y una corrupción de la naturaleza humana que dejó al hombre expuesto al castigo de Dios. A la vista de Dios el pecado del hombre era el pecado de todos sus descendientes, de tal manera que éstos nacen como pecadores, es decir, en un estado de culpa y en una condición corrupta. El pecado original es tanto un estado como una cualidad inherente de la corrupción del hombre. Cada hombre es culpable en Adán, y consecuentemente nace con una naturaleza depravada y corrupta.

Y esta corrupción interna es la fuente inmunda de todos los pecados

actuales. Cuando hablamos del pecado actual o fieccatum actuale, usamos la palabra "actual" o "actuale" en un sentido extenso. La expresión "pecados actuales" denota no únicamente aquellas acciones externas que se ejecutan por medio del cuerpo; sino todos aquellos pensamientos conscientes y voliciones que fluyen del pecado original. Son los pecados individuales de hecho, a diferencia de la naturaleza humana heredada y de su inclinación. El pecado original es uno, el pecado actual es de muchas clases. El pecado actual puede ser interior tal como una consciente duda particular o un perverso designio de la mente, o una concupiscencia consciente particular, o deseo del corazón ; pero también puede ser exterior, por ejemplo, el engaño, el hurto, el adulterio, el asesinato, etc. En tanto que la existencia del pecado original se ha encontrado con una extendida negación, la presencia del pecado actual en la vida del hombre, por lo general, está admitida. Esto, sin embargo, no significa que la gente haya tenido siempre un conocimiento igualmente profundo acerca del pecado. En la actualidad se oye mucho acerca de la "pérdida del sentido del pecado", aunque los modernistas se apresuran a asegurarnos que, aunque hayamos perdido el sentido del pecado, hemos ganado el sentido de los pecados, en plural, es decir, de los pecados actuales definidos. Pero no hay duda de que la gente, en una alarmante extensión, ha perdido el sentido de la perversidad del pecado, en cuanto ha sido cometido en contra de un Dios santo, y en gran parte piensan de él únicamente como un atropello a los derechos de sus prójimos. Fallan en mirar que el pecado es un poder fatal en sus vidas, que una y otra vez incita sus espíritus rebeldes, que los hace culpables delante de Dios y les trae sentencia de condenación. Es uno de los méritos de la Teología de Crisis que esté atrayendo la atención, de nuevo, a la gravedad del pecado como una rebelión contra Dios, y como un intento revolucionario de ser igual a Dios.

LA CLASIFICACIÓN DE LOS PECADOS ACTUALES

Es casi imposible dar una clasificación concreta y completa de todos los pecados actuales. Varían en clase y grado, y pueden diferenciarse desde más de un punto de vista. El católico romano hace una bien conocida distinción entre pecados veniales y pecados mortales; pero admiten que es extremadamente difícil y peligroso decidir si un pecado es mortal o venial.

Llegaron a esta distinción por medio de la declaración de Pablo en Gál. 5: 21, "que los que hacen tales cosas (que el apóstol enumera), no heredarán el reino de Dios". Se comete pecado mortal cuando uno viola voluntariamente la ley de Dios en un asunto que uno cree o sabe que es importante. Esto hace que el pecador quede expuesto al castigo eterno. Y uno comete el pecado venial cuando atropella la ley de Dios en un asunto que no es de grave importancia, o cuando la transgresión no es del todo voluntaria. Semejante pecado se perdonará con más facilidad y hasta sin confesión. El perdón de los pecados mortales puede obtenerse únicamente por medio del sacramento de la penitencia. Esta distinción no es bíblica porque según la Escritura todo pecado es en esencia anomia (injusticia) y merece castigo eterno. Además, tiene un efecto deletéreo en la vida práctica puesto que engendra un sentimiento de incertidumbre, a veces un sentimiento de temor mórbido, por una parte, o de infundado descuido por la otra. La Biblia no distingue diferentes clases de pecados, especialmente en relación con los diferentes grados de culpa que los acompaña. El Antiguo Testamento hace una distinción importante entre los pecados cometidos presuntuosamente (con soberbia), y los pecados cometidos sin intención, es decir como resultado de la ignorancia, la debilidad, o el error, Núm. 15: 29-31. Los primeros no podían ser expiados por medio de sacrificios y eran castigados con gran severidad, en tanto que los últimos podían ser expiados con sacrificio y eran juzgados con mucha mayor lenidad. El principio fundamental, incluido en esta distinción, todavía se aplica. Los pecados cometidos adrede con plena conciencia de su maldad, y con deliberación, son mayores y más culpables que los pecados que resultan de la ignorancia, de un concepto erróneo de las cosas, o de la debilidad de carácter. Sin embargo, estos últimos también son verdaderos pecados y lo hacen a uno culpable a la vista de Dios, Gál. 6: 1; Ef. 4: 18; I Tim. 1: 13; 5: 24. El Nuevo Testamento, además, nos enseña claramente que el grado de pecado está determinado en gran parte por el grado de conocimiento que se posee. Los gentiles son ciertamente culpables, pero aquellos que tienen una revelación de Dios y gozan los privilegios del ministerio del evangelio son mucho más culpables, Mat. 10: 15; Luc. 12: 47, 48; 23: 34; Juan 19: 11; Hech. 17: 30; Rom. 1: 32; 2: 12; II Tim. 1: 13, 15, 16.

EL PECADO IMPERDONABLE

Varios pasajes de la Escritura hablan de un pecado que no puede perdonarse, siendo imposible un cambio de corazón después de haberlo cometido, y por el cual ya no es necesario orar. Se conoce en general como el pecado o la blasfemia en contra del Espíritu Santo. El Salvador habla de El explícitamente en Mat. 12: 31, 32 y pasajes paralelos; y se piensa, por lo general, que Heb. 6: 4-6; 10: 26, 27, y Juan 5: 16 también se refieren a este pecado.

1. Opiniones infundadas respecto a este pecado. Ha habido una gran variedad de opiniones respecto a la naturaleza del pecado imperdonable.
    a. Jerónimo y Crisóstomo pensaron que era un pecado que podía haberse cometido únicamente durante la vida terrenal del Señor, y sostenían que fue cometido por aquellos que estaban convencidos de corazón que Cristo ejecutaba sus milagros mediante el poder del Espíritu Santo; pero a pesar de esta convicción se negaron a reconocer estos milagros como tales y los atribuyeron a la operación de Satanás. Sin embargo, esta limitación es completamente infundada, según lo prueban los pasajes de Hebreos y de I de Juan.
    b. Agustín, los dogmáticos melanctonianos de la iglesia luterana, y algunos cuantos teólogos escoceses (Guthrie, Chalmers), concibieron que este pecado consistía en la impoenitentia finolis, es decir, la impenitencia que persiste hasta el fin. Un concepto parecido es el que se expresa actualmente por algunos, y que consiste en la continuada incredulidad, rehusando hasta el fin aceptar a Jesucristo mediante la fe. Pero esta suposición conduciría a la conclusión de que todos los que mueren en un estado de impenitencia y de incredulidad ya cometieron este pecado, en tanto que según la Escritura tiene que ser un pecado de naturaleza muy particular.
    c. En relación con la negación que hacen de la perseverancia de los santos, algunos de los posteriores teólogos luteranos enseñaron que solamente las personas regeneradas pueden cometer este pecado, y procuraron apoyar este concepto de

Heb. 6: 4-6. Pero esta posición no es bíblica y los Cánones de Dort rechazaron, juntamente con otros, también el error de los que enseñan que los regenerados pueden cometer el pecado en contra del Espíritu Santo.

2. El concepto Reformado de este pecado. El nombre "pecado en contra del Espíritu Santo" es demasiado general, puesto que hay también pecados contra el Espíritu Santo que son perdonables, Ef. 4: 30. La Biblia habla más en particular de "hablar contra el Espíritu Santo", Mat. 12: 32; Marc. 3: 29; Luc. 12: 10. Evidentemente es un pecado cometido en la vida presente y que hace que la conversión y el perdón sean ya imposibles. El pecado consiste en el consciente, malicioso y voluntario rechazamiento y blasfemia en contra de la evidencia y la convicción del testimonio del Espíritu Santo con respecto a la gracia de Dios en Cristo, atribuyéndolo contra toda evidencia y convicción al principio de las tinieblas, bajo el impulso del odio y de la enemistad. Este pecado presupone, objetivamente, una revelación de la gracia de Dios en Cristo, y la poderosa operación del Espíritu Santo; y subjetivamente una iluminación y convicción intelectual tan fuerte y poderosa como para hacer que la honrada negación de la verdad sea imposible. Y luego el pecado mismo no consiste en dudar la verdad, ni en simplemente negarla, sino en contradecirla, lo que va en contra de la convicción de la mente, de la iluminación de la conciencia y hasta de los dictados del corazón. Al cometer ese pecado el hombre voluntaria, maliciosa e intencionalmente atribuye lo que con claridad se reconoce como obra de Dios, a la influencia y la operación de Satanás. Este pecado no es otra cosa que un deliberado ultraje al Espíritu Santo, una declaración audaz de que el Espíritu Santo es el espíritu del abismo, que la verdad es mentira y que Cristo es Satanás. Más que un pecado en contra de la persona del Espíritu Santo es un pecado en contra de su obra oficial de revelar, tanto objetiva como subjetivamente, la gracia y gloria de Dios en Cristo. La raíz de este pecado está en el odio consciente y deliberado hacia Dios y hacia todo lo que se reconoce como divino. Es imperdonable no porque su culpa supere a los méritos de Cristo, o porque el pecador esté más allá del poder renovador del Espíritu Santo, sino porque hay en el mundo del pecado ciertas leyes y ordenanzas

establecidas por Dios y mantenidas por El. Y la ley, en el caso de este pecado particular, es que excluye todo arrepentimiento, cauteriza la conciencia, endurece al pecador y así es como el pecado se vuelve imperdonable. En aquellos que han cometido este pecado debemos, por tanto, esperar encontrar un pronunciado odio a Dios, una actitud desafiante en contra de Él y de todo lo que es divino, un deleite en ridiculizar y ultrajar todo lo que es santo y un absoluto descuido respecto al bienestar de su alma y de su vida futura. En atención al hecho de que a este pecado nunca le sigue el arrepentimiento, podemos estar razonablemente seguros de que aquellos que temen haberlo cometido y se entristecen por esto, y desean las oraciones de otros en su favor, no lo han cometido.

3. Observaciones sobre los pasajes que hablan de este pecado en las epístolas. Con excepción de la mención que de este pecado se hace en los Evangelios, no se menciona por nombre en otra parte de la Biblia. Así que cabe preguntar si los pasajes de Heb. 6: 4-6, 10: 26, 27, 29, y I Juan 5: 16 también se refieren a él. Desde luego, es de clara evidencia que todos ellos hablan de un pecado imperdonable; y porque Jesús dijo en Mat. 12: 31, "por tanto os digo: Todo pesado y blasfemia será perdonado a los hombres; mas la blasfemia contra el Espíritu no le será perdonada", indicando por lo mismo, que solamente hay un pecado imperdonable no es sino razonable pensar que estos pasajes se refieren al mismo pecado. Se debe notar, sin embargo que Hebreos 6 habla de una forma específica de este pecado que podría haber ocurrido solamente en la época apostólica, cuando el Espíritu se revelaba con dones y poderes extraordinarios. El hecho de que esto se olvidara condujo frecuentemente a la opinión errónea de que este pasaje con sus desacostumbradas y severas expresiones, se refería a aquellos que estaban ya regenerados por el Espíritu de Dios. Pero Heb. 6: 4-6, aunque habla de experiencias que van más allá de la fe temporal ordinaria, no testifica necesariamente de la presencia de la gracia regeneradora en el corazón.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué objeciones se levantan contra la idea de Adán como cabeza representativa?
2. ¿Qué base bíblica hay para que el pecado de Adán se impute a sus descendientes?
3. ¿Se relacionaba en alguna manera la teoría de Placeus respecto a la imputación mediata con la idea de la expiación universal de Amyraldus?
4. ¿Qué objeciones levantó Dabney a la doctrina de la mediata imputación?
5. La doctrina del pecado heredado ¿es la misma doctrina del pecado original? y si no, ¿qué diferencia hay entre ellas?
6. ¿Cómo difieren los pelagianos, los semipelagianos y los arminianos en sus ideas sobre el pecado original?
7. ¿En qué forma afecta la doctrina del pecado original a la de la salvación de los niños?
8. ¿Enseña la Biblia que uno puede perderse únicamente como resultado del pecado original?
9. ¿Qué relación hay entre la doctrina del pecado original y la de la regeneración bautismal?
10. ¿En qué se ha convertido la doctrina del pecado original en la moderna teología ancha?
11. ¿Cómo explica usted la negación del pecado original en la teología bartiana?
12. ¿Puede usted mencionar algunas clases adicionales de pecados actuales?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. III, pp. 61-120;
2. Brunner, Man in Revolt, pp. 114.166;
3. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 321-351;
4. Girardeau, The Will in its Theological Religions;
5. Hodge, Syst. Theol. II, pp. 192-308;
6. Kuyper, Dict. Dogm., De Peccato, pp. 36-50. 119.144;
7. Litton, Intro. to Dogm. Theol., pp. 136-174;
8. Mackintosh, Christianity and Sin, cf. Index

9. McPherson, Chr. Dogm., pp. 242-256;
10. Pope, Chr. Theol. II, pp. 47.86;
11. Raymond, Syst. Theol. II, pp. 64.172
12. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch., pp. 242.276;
13. Valentine, Chr. Theol. I, pp. 420.476;
14. Vos, Geref. Dogm. II, pp. 31-76;
15. Wiggers, Augustinism and Pelagianism; Candlish, The Bibl. Doct. of Sin, pp. 90.128
16. Wilmers, Handbook of the Chr. Religion, pp. 235.238;

CAPITULO 23: EL CASTIGO DEL PECADO

El pecado es un asunto muy serio, y Dios lo considera con severidad, aunque los hombres con frecuencia lo tratan con ligereza. No solamente es una transgresión de la ley de Dios, sino un ataque al mismo gran Legislador, una rebelión en contra de Dios. Es un quebrantamiento de la justicia inviolable de Dios que sirve de fundamento a su trono (Sal 97: 2), y un agravio a la inmaculada santidad de Dios que nos exige que seamos santos en toda nuestra manera de vivir (I Pedro 1: 15, 16). En vista de esto no es sino natural que Dios visita al pecado con castigo. En una palabra de significado fundamental dice Dios: "Porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen", Ex 20: 5. La Biblia testifica con abundancia el hecho de que Dios castiga el pecado tanto en esta vida como en la venidera.

LOS CASTIGOS NATURALES Y POSITIVOS

Una distinción muy común que se aplica a los castigos para el pecado es la que los divide en castigos naturales y positivos. Hay castigos que son el resultado natural del pecado y del cual los hombres no pueden escapar, puesto que son las consecuencias naturales y necesarias del pecado. El hombre no se salva de los castigos por medio del arrepentimiento y del perdón. En algunos casos se pueden mitigar y hasta suprimir con los medios que Dios ha puesto a nuestra disposición, pero en otros casos permanecen y sirven como un constante recordatorio de las transgresiones pasadas. El

hombre perezoso cae en la pobreza, el borracho se arruina y arruina a su familia, el fornicario contrae una enfermedad repugnante e incurable, y el criminal queda agobiado por la vergüenza, y aun cuando salga libre fuera de los muros de la prisión encuentra extremadamente difícil comenzar de nuevo su vida. La Biblia habla de semejantes castigos en Job 4 : 8 ; Sal 9 : 15 ; 94 : 23 ; Prov. 5 : 22 ; 23 : 21 ; 24 : 14 ; 31 : 3. Pero también hay castigos positivos, y éstos son castigos en el sentido más ordinario y legal de la palabra. Estos castigos presuponen no meramente las leyes naturales de la vida, sino una ley positiva del gran Legislador, con sanciones adicionales. No son castigos que resulten naturalmente de la naturaleza de la transgresión, son castigos que se añaden a las transgresiones mediante edictos divinos. Son impuestos por la ley divina que tiene absoluta autoridad. La Biblia se refiere frecuentemente a este tipo de castigo. Esto es particularmente manifiesto en el Antiguo Testamento. Dios le dio a Israel un código detallado de leyes para la regulación de su vida civil, moral y religiosa, y estipuló claramente el castigo que debía recibirse en el caso de cada una de las transgresiones, compárese Ex 20-23. Y aunque muchas de las regularizaciones civiles y religiosas de esta ley fueron, en la forma en que se vertieron, dedicadas para Israel solamente, los principios fundamentales que encierran se aplican también a la dispensación del Nuevo Testamento. Para tener un concepto bíblico del castigo del pecado tendremos que tomar en cuenta el resultado natural y necesario de una oposición voluntaria en contra de Dios tanto como el castigo que el mismo Dios impone y aplica legalmente a la ofensa. Hay algunos unitarios, universalistas y modernistas que niegan la existencia de cualquier castigo para el pecado, excepto aquellas consecuencias que resultan naturalmente de las acciones pecaminosas. El castigo no es la ejecución de una sentencia pronunciada por el Ser divino según los méritos del caso, sino simplemente la operación de una ley general. Tomaron esta posición J. F. Clarke, Thayer, Williamson y Washington Gladden. Este último dice: "La teología antigua consideraba que la pena del pecado consistía en el sufrimiento infligido al pecador por medio de un proceso judicial en la vida futura ... Según la nueva teología la pena del pecado consiste en las consecuencias naturales del pecado... El castigo del pecado es el pecado. Lo que el hombre siembra eso también cosechará".[134] La idea no es nueva; estaba presente en la mente de Dante, puesto que en su famoso poema los tormentos del

[134] Present Day Theology, pp. 78,80.

infierno simbolizan las consecuencias del pecado; y Shelling la tenía en mente, cuando habló de la historia del mundo como del juicio del mundo. Sin embargo, hay abundante evidencia bíblica de que este concepto, absolutamente, no es bíblico. La Biblia habla de castigos que en ningún sentido son resultado natural o consecuencias del pecado cometido, por ejemplo en Ex 32: 33; Lev. 26: 21; Núm. 15: 31; I Crónicas 10: 13; Sal 11: 6; 75: 8; Isa. 1: 24, 28; Mat. 3: 10; 24: 51. Todos estos pasajes hablan de un castigo para el pecador mediante un acto directo de Dios. Además, según el concepto que estamos considerando no hay realmente recompensa o castigo; tanto la virtud como el vicio incluyen naturalmente sus respectivas consecuencias. Todavía más, desde ese punto de vista no hay ninguna razón válida para considerar el sufrimiento como castigo, ya que se niega la culpa, y precisamente es la culpa la que hace que el sufrimiento sea un castigo. Luego, también, resulta que en muchos casos no es el culpable el que recibe el más severo castigo, sino el inocente, como por ejemplo, los que dependen de un borracho o de un vicioso. Y por último, desde este punto de vista, el cielo y el infierno no son lugares de futuro castigo sino estados de la mente o condiciones en las que los hombres se encuentran aquí y ahora. Washington Gladden, en la cita que arriba hicimos de él, expresa esto con mucha claridad.

NATURALEZA Y PROPÓSITOS DE LOS CASTIGOS

La palabra "castigo" se deriva del vocablo latino poena que significa castigo, expiación o pena. Denota la pena o sufrimiento infligido por causa de alguna transgresión. Más específicamente, puede definirse como aquella pena o pérdida que directa o indirectamente se inflige por medio del Legislador, para vindicación de su justicia ultrajada por la violación de la ley. El castigo tiene su origen en la rectitud, es decir la justicia punitiva de Dios, por medio de la cual El se sostiene como el Santo y necesariamente demanda santidad y rectitud a todas sus criaturas racionales. El castigo es la pena que natural y necesariamente se cobra del pecador por causa de su pecado; es en efecto, una deuda que se debe a la justicia esencial de Dios. Los castigos para el pecado son dos diferentes clases. Hay un castigo que es la necesaria concomitancia del pecado porque en la naturaleza del caso el pecado hace separación entre Dios y el hombre, lleva con él la culpa y la

corrupción, y llena el corazón de temor y vergüenza. Pero también hay una clase de castigos que se imponen al hombre desde fuera, por medio del supremo Legislador; tales son todas aquellas calamidades de esta vida, y el castigo del infierno en la futura.

Y ahora surge la pregunta respecto al objeto o propósito del castigo del pecado. Sobre este punto hay considerable diferencia de opiniones. No consideraremos el castigo del pecado como un mero asunto de venganza, un castigo infligido con el deseo de perjudicar a aquel que previamente hizo el daño. Los siguientes son los tres conceptos más importantes respecto al propósito del castigo.

VINDICAR LA RECTITUD O LA JUSTICIA DIVINA

Turretin dice: "Si hay un atributo como la justicia, que pertenezca a Dios, entonces el pecado debe recibir su paga que es el castigo". La ley requiere que el pecado sea castigado por causa de su inherente demérito sin atención a ningunas consideraciones posteriores. Este principio encuentra aplicación en la administración tanto de las leyes humanas como de las divinas. La justicia requiere el castigo del transgresor. Detrás de la ley está Dios, y por tanto puede decirse que el castigo se dirige a la vindicación de la justicia y santidad del gran Legislador. La santidad de Dios necesariamente reacciona en contra del pecado y esta reacción se manifiesta en el castigo del pecado. Este principio es fundamental en todos aquellos pasajes de la Escritura que hablan de Dios como Juez justo, que paga a cada hombre según lo que merece. "El es la Roca, cuya obra es perfecta, porque todos sus caminos son rectitud; Dios de verdad, y sin ninguna iniquidad en El; es justo y recto", Deut. 32:4. "Lejos esté de Dios la impiedad, y del Omnipotente la iniquidad. Porque él pagará al hombre según su obra, y le retribuirá conforme a su camino", Job 34: 10, 11. "Y tuya, Señor, es la misericordia; porque tú pagas a cada uno conforme a su obra Sal 62: 12. "Justo eres tú, oh Jehová, y rectos tus juicios", Sal 119: 137. "Yo soy Jehová, que hago misericordia, juicio y justicia en la tierra porque estas cosas quiero, dice Jehová", Jer. 9: 24. "Y si invocáis por Padre a aquel que sin excepción de personas juzga según la obra de cada uno, conducíos en temor todo el tiempo de vuestra peregrinación", I Pedro 1: 17. La vindicación de la

justicia y santidad de Dios, y de aquella justa ley que es la expresión perfecta de su Ser, es ciertamente el propósito primario del castigo del pecado. Sin embargo, hay otros dos conceptos que erróneamente dan importancia a otra cosa.

LA REFORMA DEL PECADOR

Se le da mucha importancia actualmente a la idea de que no hay tal justicia punitiva en Dios que inexorablemente demanda el castigo del pecador, y que Dios no está enojado con el pecador sino que lo ama y únicamente le inflige penalidades para hacerlo volver y traerlo de nuevo al hogar del Padre. Este concepto que tuerce la distinción entre castigo y disciplina no es bíblico. La pena del pecado no procede del amor y de la misericordia del Legislador, sino de su justicia. Si a la imposición del castigo se sigue la reforma, no se debe a la pena como tal, sino a alguna operación de la gracia de Dios que fructifica, y por medio de la cual El cambia aquello que en sí mismo es un mal para el pecador, en algo que le resultara benéfico. La diferencia entre disciplina y castigo debe conservarse. La Biblia nos enseña, por una parte, que Dios ama y disciplina a sus hijos, Job 5: 17; Sal 6: 1; Sal 94: 12; 118: 18; Prov. 3: 11; Isa. 26: 16; Heb. 12: 5-8; Apoc. 3 : 19 ; y por otra parte que El aborrece y castiga a los malhechores, Sal 5 : 5 ; 7 : 11 ; Nahúm 1 : 2 ; Rom. 1: 18; 2 : 5, 6; II Tes. 1 : 6; Heb. 10 : 26, 27. Además, un castigo tiene que reconocerse como justo, es decir de acuerdo con la justicia para que resulte reformador. De acuerdo con esta teoría un pecador que ya está reformado no tendría que volver a ser castigado, ni podría serlo uno que hubiera sobrepasado la posibilidad de reforma, de tal manera que no podría haber castigo para Satanás; la pena de muerte tendría que ser abolida y no habría razón para que existiera el castigo eterno.

PARA DISUADIR A LOS HOMBRES DE QUE PEQUEN

Otra teoría muy en boga en nuestro día es que el pecador debe ser castigado para protección de la sociedad, disuadiendo a otros de cometer ofensas semejantes. No puede haber duda acerca de que este fin con frecuencia se asegura en la familia, en el estado y en el gobierno moral del mundo, pero

esto es un resultado incidental que Dios graciosamente efectúa por medio de la aplicación del castigo. Ninguna justicia hay en castigar a un individuo simplemente para el bien de la sociedad. De hecho el pecador siempre recibe el castigo de su pecado, e incidentalmente esto puede ser para el bien da la sociedad. Y aquí de nuevo debe decirse que ningún castigo tendrá efecto disuasivo si no es justo y recto en sí mismo. El castigo tiene buen efecto solamente cuando es manifiesto que la persona a quien se le aplica realmente lo merece. Si esta teoría que estamos considerando fuera verdadera, un criminal debería de una vez ser puesto en libertad, excepto por la posibilidad de que castigándolo otros fueran disuadidos de pecar. Además, un hombre podría con todo derecho cometer un crimen con la sola condición de que estuviera dispuesto para sobrellevar el castigo. Según este concepto, el castigo no se basa para nada en el pasado sino que, es enteramente preventivo. Pero sobre esa suposición es muy difícil explicar como el castigo hace invariablemente que el pecador arrepentido recapacite y confiese con corazón contrito los pecados del pasado, según lo vemos en pasajes como los siguientes : Gen 42 : 21; Núm. 21 : 7; I Sam 15 : 24, 25 ; II Sam 12 : 13 ; 24 : 10; Esdras 9: 9, 10, 13; Neh. 9 : 33-35 ; Job 7 : 21 ; Sal 51 : 1-4; Jer. 3 : 25. Estos ejemplos podrían fácilmente multiplicarse. En oposición a las dos últimas teorías que hemos considerado debemos sostener que el castigo del pecado es completamente retrospectivo en su propósito primario, aunque la aplicación de la pena resulte de consecuencias benéficas tanto para el individuo como para la sociedad.

LA PENA ACTUAL DEL PECADO

El castigo con que Dios amenazó al hombre en el paraíso fue el de la muerte. La muerte a que aquí se refería no es la del cuerpo, sino la del hombre como un todo, la muerte en el sentido bíblico de la palabra. La Biblia no hace la distinción, que es muy común entre nosotros, entre la muerte física, la espiritual y la eterna; ella tiene un concepto sintético de la muerte y la reconoce como la separación de Dios. El castigo también fue ejecutado verdaderamente en el día en que el hombre pecó, aunque la plena ejecución de él fue suspendida temporalmente por la gracia de Dios. De una manera que nada tiene de bíblica, algunos llevan su diferenciación al terreno de la Biblia y sostienen que la muerte física no debe considerarse

como la pena del pecado, sino más bien como el resultado natural de la constitución física del hombre. Pero la Biblia no sabe hacer tal excepción. La Biblia nos da a conocer la amenaza del castigo que es muerte en el sentido amplio de la palabra, nos informa que la muerte entró al mundo por medio del pecado (Rom. 5: 12) y que la paga del pecado es muerte (Rom. 6: 23. El castigo del pecado verdaderamente incluye la muerte física, pero incluye mucho más que eso. Conforme a la distinción a que nos hemos acostumbrado, podemos decir que incluye lo siguiente:

LA MUERTE ESPIRITUAL

Hay una profunda verdad en el dicho de Agustín de que el pecado es también el castigo del pecado. Esto significa que el estado pecaminoso y la condición en la que el hombre nace por naturaleza, forman parte del castigo del pecado. Son, verdaderamente, las consecuencias inmediatas del pecado, pero también son una parte del castigo anunciado. El pecado separa al hombre de Dios, y eso quiere decir muerte, porque solamente en comunión con el Dios viviente puede el hombre vivir verdaderamente. En el estado de muerte que resulta de la entrada del pecado en el mundo quedamos cargados con la culpa del pecado, culpa que solamente puede ser quitada mediante la obra redentora de Jesucristo. Por lo tanto, estamos en la obligación de soportar los sufrimientos que resultan de la transgresión de la ley. El hombre natural lleva con él el sentido de la responsabilidad del castigo por donde quiera que vaya. La conciencia le recuerda constantemente su culpa y con frecuencia el temor del castigo le llena el corazón. La muerte espiritual no significa únicamente culpa sino también corrupción. El pecado es siempre una influencia corruptora en la vida, y esto es una parte de nuestra muerte. Somos por naturaleza no solamente injustos a la vista de Dios sino también impuros. Y esta impureza se manifiesta en nuestros pensamientos, en nuestras palabras y en nuestras acciones. La impureza siempre está activa dentro de nosotros como una fuente venenosa que corrompe las corrientes de la vida. Y si no fuera por la refrenarte influencia de la gracia común de Dios el pecado haría que la vida social fuera enteramente imposible.

LOS SUFRIMIENTOS DE LA VIDA

Los sufrimientos de la vida producidos por la entrada del pecado en el mundo están incluidos también en el castigo del pecado. El pecado trajo el desorden a toda la vida del hombre. Su vida física se convirtió en presa de la debilidad y de la enfermedad que resultan en pesadumbres y con frecuencia en penas que llevan a la agonía; y su vida mental quedó sujeta a desesperantes disturbios, que con frecuencia lo despojan del gozo de la vida incapacitándolo para su trabajo diario y algunas veces destruyendo por completo su equilibrio mental. Su misma alma se ha convertido en el campo de batalla de contradictorios pensamientos, pasiones y deseos. La voluntad se niega a seguir el dictamen del intelecto, y las pasiones se entregan desordenadamente a los vicios y maldades, sin el control de una voluntad inteligente. La armonía verdadera de la vida queda destruida y abre camino a la maldición de una vida deshecha. El hombre llega a un estado tal de disolución que con frecuencia le trae los sufrimientos más punzantes. Y no solamente eso, sino que juntamente y por causa del hombre toda la creación quedó sujeta a vanidad y a su esclavitud de corrupción. Los evolucionistas, especialmente, nos han enseriado a mirar la naturaleza como potencia destructiva. Fuerzas destructivas quedan libres, frecuentemente, en los terremotos, los ciclones, los huracanes, las erupciones volcánicas y los diluvios que traen indescriptible miseria sobre la humanidad. Hay muchos, especialmente hoy, que no ven la mano de Dios en todo esto y que no consideran a estas calamidades como una parte del castigo del pecado, pero precisamente eso son, en un sentido general. Sin embargo, no será conveniente particularizar e interpretar esas calamidades como castigos especiales por causa de pecados atroces cometidos por los que viven en aquellas regiones azotadas. Tampoco será sabio ridiculizar la idea de que puede haber relaciones causales como las que existieron en el caso de las Ciudades de la Llanura (Sodoma y Gomorra), que fueron destruidas con el fuego del cielo. Debemos recordar que siempre hay una responsabilidad colectiva y hay también siempre razones suficientes para que Dios visite ciudades, distritos o naciones con calamidades horrorosas. Es muy maravilloso que Dios sea su ira y en su amargo disgusto no haga más frecuentes sus visitas. Siempre es bueno recordar que Jesús dijo una vez a los judíos que le trajeron la noticia de una calamidad acontecida a ciertos galileos, dando a entender los mensajes que esos galileos habían sido muy

pecadores: "¿Pensáis que estos galileos porque padecieron tales cosas, eran más pecadores que todos los galileos? Os digo: No; antes si no os arrepentís, todos pereceréis igualmente. ¿O aquellos dieciocho sobre los cuales cayó la torre en Siloé y los mató, pensáis que eran más culpables que todo el hombre que habitan en Jerusalén? Os digo: No; antes si no os arrepentís, todos pereceréis igualmente", Luc. 13: 2-5.

LA MUERTE FÍSICA

La separación del cuerpo y del alma es también una parte del castigo del pecado. Que Dios daba a entender esto también, al amenazar con el castigo, es lo que se deduce muy claramente de las palabras, "pues polvo eres y al polvo volverás", Gen 3: 19. También se deduce de todo el argumento de Pablo en Rom. 5: 12-21 y en I Cor. 15: 12-23. La posición de la Iglesia siempre ha sido que la muerte en el sentido completo de la palabra, que incluye a la muerte física, no sólo es la consecuencia, sino también el castigo del pecado. La paga del pecado es muerte. El pelagianismo negó esta conexión pero el Sínodo General de Cartago, en África del Norte (418) pronunció anatema en contra de cualquiera que dijera "que Adán, el primer hombre, fue creado mortal, de tal manera que si hubiera pecado o no, de todos modos hubiera muerto, no como paga del pecado, sino debido a la necesidad de la naturaleza". Los socinianos y los racionalistas siguieron el error pelagiano, y hasta en tiempos más recientes éste se reprodujo en los sistemas de aquellos teólogos Kantianos, Hegelianos o Ritschlianos que prácticamente hicieron del pecado una entidad necesaria en el desarrollo moral y espiritual del hombre. Estos conceptos encontraron apoyo en la ciencia natural actual, la que considera a la muerte física como un fenómeno natural del organismo humano. La constitución física del hombre es tal que necesariamente es muerte. Pero este concepto no se recomienda, en atención al hecho de que el organismo del hombre físicamente se renueva cada siete arios, y de que, comparativamente, poca gente muere de vejez o de completo agotamiento. La mayoría de ellos mueren como resultado de enfermedad y accidentes. Este concepto también es contrario al hecho de que el hombre no siente que la muerte sea alguna cosa natural, sino que la teme como separación antinatural de lo que debe estar unido.

LA MUERTE ETERNA

Esta debe considerarse como la culminación y perfección de la muerte espiritual. Los frenos del presente ceden y la corrupción del pecado perfecciona su obra. El peso completo de la ira de Dios alcanza al que está condenado. Su separación de Dios, fuente de vida y de gozo, es separación completa, y esto significa muerte en el más terrible sentido de la palabra. Su condición externa corresponde con el estado interno de sus almas perversas. Hay allí pesares de conciencia y dolores físicos. Y el humo de su tormento sube para siempre jamás, Apoc. 14: 11. La discusión más amplia de este asunto corresponde al terreno de la escatología.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Por qué niegan muchos teólogos modernos y anchos toda posibilidad de castigo por causa del pecado?
2. ¿Es sostenible la posición de que el castigo del pecado consiste exclusivamente en las consecuencias naturales de él?
3. ¿Qué objeciones tiene usted a esta posición?
4. ¿Cómo explica usted la extendida aversión a la idea de que el castigo del pecado es una vindicación de la ley y de la justicia de Dios?
5. ¿Sirven también los castigos del pecado para disuadir, y son medios de reforma?
6. ¿Cuál es el concepto bíblico de la muerte?
7. ¿Puede usted probar que la Biblia al hablar de muerte incluye la muerte física?
8. ¿Es consistente la doctrina de la muerte eterna con la idea de que el castigo del pecado sirve únicamente como un medio de reforma o de disuasión?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. III, pp. 158-198:
2. Dorner, System. of Chir. Doct. III, pp. 114-132.

3. Kennedy, St. Paul's Conceptions of the Last Things, pp. 103.157;
4. Kuyper, Dict. Dogm., De Peccato, pp. 93.112;
5. Raymond, Syst. Theol. II, pp. 175.184;
6. Shedd, Doctrine of Endless Punishment,,
7. Strong, Syst. Theol., pp. 652.660;
8. Washington Gladden, Present Day Theology, Chaps. IV y V;

CAPITULO 24: NOMBRE Y CONCEPTO DEL PACTO

EL NOMBRE

EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La palabra hebrea para pacto siempre es berith, una palabra de dudosa derivación. La opinión más general es que se deriva del verbo hebreo barah, cortar, y contiene, por tanto, un recuerdo de la ceremonia que se menciona en Gen 15: 17. Sin embargo, algunos prefieren pensar que se deriva de la palabra asiria beritu, que significa "atar". Esto señalaría desde luego al pacto como un compromiso. Para la construcción de la doctrina no tiene gran importancia conocer el origen de la palabra. Berith puede indicar un acuerdo mutuo voluntario (bilateral), pero también una disposición o arreglo impuesto por una de las partes a la otra (unilateral). Su significado exacto no depende de la etimología de la palabra, ni del desarrollo histórico del concepto, sino simplemente de las partes interesadas. En la medida en la que una de estas partes está subordinada y tiene menos que decir, el pacto adquiere carácter de disposición o arreglo impuesto por una de esas partes a la otra. Berith pues se convierte en sinónimo de choq (estatuto u ordenanza definidos), Ex 34: 10; Isa. 59: 21; Jer. 31: 36; 33: 20; 34: 13. Por lo mismo, también encontramos que karath berith (cortar un pacto) se constituye no solamente con las preposiciones 'am y ben (con), sino también con lamedte (a), Josué 9: 6; Isa. 55: 3; 61: 8; Jer. 32: 40. Naturalmente, cuando Dios establece un pacto con el hombre este carácter unilateral es muy evidente, puesto que Dios y el hombre no son partes iguales. Dios es el Soberano que impone sus ordenanzas sobre sus criaturas.

EN EL NUEVO TESTAMENTO

En la septuaginta la palabra berith se traduce diatheke, en cada uno de los pasajes en donde ocurre, con excepción de Deut. 9: 15; (marturion) I Reyes 11: 11 (entole). La palabra diatheke se reduce a este uso, excepto en cuatro pasajes. Este uso de la palabra parece muy peculiar en vista del hecho de que no es la palabra griega usual para pacto sino que realmente denota una disposición, y consecuentemente también un testamento. La palabra ordinaria para pacto es suntheke ¿Intentaron los traductores sustituir la idea de pacto con otra idea? Evidentemente no, porque en Isa. 28: 15 usan las dos palabras como sinónimas y allí diatheke significa claramente un pacto o un convenio. De aquí que no hay duda de que atribuyeran a diatheke el significado de convenio. Pero queda la pregunta, ¿por qué de una manera tan general evitan el uso de suntheke y la sustituyen por una palabra que denota una disposición más bien que un convenio? Con toda probabilidad la razón se encuentra en el hecho de que en el mundo griego la idea de pacto expresada por suntheke estaba basada en gran parte sobre la igualdad legal de las partes, de tal manera que no se podía sin una modificación considerable incorporar esta palabra en el sistema de pensamiento bíblico. La idea de que la prioridad pertenece a Dios en el establecimiento del pacto y de que El, soberanamente impone su pacto al hombre estaba ausente de la palabra griega usual. De aquí que se llegara a sustituir la palabra (suntheke) por otra en la que este significado fuera muy notable, (diatheke). De esta manera la palabra diatheke, como otras muchas palabras, recibió un nuevo significado cuando se convirtió en vehículo del pensamiento divino. Este cambio es importante en relación con el uso de la palabra en el Nuevo Testamento. Ha habido considerable diferencia de opinión respecto a la traducción propia de la palabra, pues en la mitad, aproximadamente, de los pasajes en que ocurre, en las versiones holandesa y autorizada, se traduce por "pacto", en tanto que en la otra mitad se traduce por "testamento". La Versión Revisada Americana, sin embargo, la traduce "pacto" invariablemente, excepto en Hebreos 9: 16, 17. No es pues sino natural que surja la pregunta: ¿Cuál es el significado de la palabra en el Nuevo Testamento? Algunos pretenden que siempre tiene el significado clásico de disposición o testamento, en tanto que otros sostienen que significa testamento en algunos lugares, pero en la gran mayoría de los pasajes la idea de pacto es notablemente importante. Sin duda esta es la idea correcta.

Deberíamos esperar a priorísticamente que la forma en que se usa en el Nuevo Testamento estuviera, por lo general, en acuerdo con la forma en que la usan los LXX; y un estudio cuidadoso de los pasajes principales demuestra que la Versión Revisada Americana indudablemente va en el rastro correcto cuando traduce diatheke por "testamento", solamente en Heb. 9: 16, 17. Con toda probabilidad no hay ni siquiera otro pasaje en que esta traducción sea correcta, ni siquiera en II de Cor. 3: 6, 14. El hecho de que varias traducciones del Nuevo "Testamento" pongan "testamento" en lugar de "pacto" en tantos lugares, se debe probablemente a tres causas: (a) El deseo de acentuar la prioridad de Dios en la transacción; (b) la suposición de que la palabra tiene que traducirse hasta donde sea posible en armonía con Heb. 9: 16, 17; y (c) la influencia de las traducciones latinas, que uniformemente traducen diatheke como "testamentum".

EL CONCEPTO

La idea del pacto se desarrolló en la historia antes de que Dios hiciera algún uso formal de ese concepto en la revelación de la redención. Los pactos entre los hombres habían sido hechos mucho antes de que Dios estableciera su pacto con Noé y con Abraham, y esto preparó a los hombres para entender el significado de un pacto en un mundo dividido por el pecado, y les ayudó a entender la revelación divina cuando esta presentó las relaciones del hombre con Dios como una relación de pacto. Sin embargo, esto no significa que la idea del pacto se originara con el hombre y que luego Dios la tomara prestada como una forma adecuada para la descripción de las relaciones mutuas entre Él y el hombre. Lo contrario es precisamente la verdad; el arquetipo de todo pacto de vida se encuentra en el Ser trinitario de Dios, y lo que se ve entre los hombres no es sino una muestra débil (ectype) del original. Dios ordenó la vida del hombre, de tal manera que, la idea del pacto se desarrollara en ella como uno de los pilares de la vida social, y después de que se había desarrollado así, El la introdujo formalmente como expresión de las relaciones existentes entre el mismo Dios y el hombre. La relación de pacto entre Dios y el hombre existió desde el mero principio, y por tanto mucho antes del establecimiento formal del pacto con Abraham.

Aunque la palabra berith se usa con frecuencia al hablar de pactos entre los hombres, sin embargo, siempre incluye una idea religiosa. Un pacto es un tratado o convenio celebrado entre dos o más partes. Puede ser, y entre los hombres las más de las veces, generalmente, es un convenio al que las partes, reunidas en pie de igualdad, convienen voluntariamente, después de una cuidadosa estipulación de sus deberes y privilegios mutuos; pero también puede ser de naturaleza semejante a una disposición o arreglo impuesto por una parte suprema sobre la otra que se considera inferior y que la acepta. Generalmente se confirma por medio de una ceremonia solemne, como si se celebrara en la presencia de Dios, y por lo mismo alcanza un carácter inviolable. Cada una de las partes se compromete al cumplimiento de ciertas promesas sobre la base de las condiciones estipuladas. Desde luego, no podemos decir que no se pueda celebrar adecuadamente un convenio entre Dios y el hombre, debido a que las partes sean demasiado desiguales y luego por lo mismo proceder sobre la suposición de que el pacto de gracia no puede ser sino la promesa de salvación en la forma de un pacto. Si lo hiciéramos así dejaríamos de hacer justicia a la idea del pacto, tal como se revela en la Biblia. Es perfectamente verdadero que tanto el pacto de obras (así lo demostrará la secuela) y el pacto de gracia son unilaterales en su origen, que son de aquella naturaleza que corresponde a los arreglos ordenados e instituidos por Dios, y que Dios tiene la prioridad en ambos ; pero eso no obstante, son pactos.

Dios condesciende bondadosamente en colocarse al nivel del hombre, y en hacerle a este el honor de tratar con El más o menos sobre el mismo pie de igualdad. Estipula sus demandas y concede sus promesas, y el hombre por su parte acepta con espontaneidad los deberes que así le son impuestos, y de esta manera hereda las bendiciones. En el pacto de obras el hombre podría cumplir los requerimientos del pacto en virtud de sus dones naturales, pero en el pacto de gracia recibe la capacitación para cumplirlos, únicamente por medio de la influencia regeneradora y santificadora del Espíritu Santo. Dios obra en el hombre tanto el querer corno el hacer, confiriéndole por gracia todo lo que el mismo Dios requiere del hombre. Se le llama pacto de gracia porque es una incomparable revelación de la gracia de Dios, y porque el hombre recibe de la gracia divina todas las bendiciones del pacto como regalos.

CAPITULO 25: EL PACTO DE REDENCIÓN

ESTE ASUNTO MERECE DISCUSIÓN POR SEPARADO

Hay diferentes explicaciones respecto a las partes en el pacto de gracia. Algunos consideran que las partes son el Dios triuno y el hombre, sea que a éste se le calificara o no, de alguna manera, por ejemplo "el pecador", "el elegido", o "el hombre en Cristo"; otros, Dios el Padre, como representante de la Trinidad, y Cristo como representante de los elegidos ;[135] y todavía otros, desde los días de Coccejus distinguen dos pactos, es decir el pacto de redención (pactum salutis) entre el Padre y el Hijo, y, basado en éste, el pacto de gracia entre el Dios y el elegido, o el pecador elegido. La segunda de estas explicaciones tiene determinada ventaja desde el punto de vista sistemático. Puede considerarse apoyada sobre pasajes como Rom. 5: 12-21; I Cor. 15: 21, 22, 47-49; y acentúa la relación inseparable entre el pactum salutis y el pacto de gracia. Manifiesta la unidad del pacto en Cristo, y lo defendieron entre otros, Boston, Gib, Dick, A. Kuyper Sr., H. Kuyper y A. Kuyper Jr. Sin embargo, la tercera representación es más clara, es más fácil de entenderse y, por lo mismo, más útil en una discusión práctica de la doctrina del pacto. Escapa de una gran cantidad de confusión que ocurre en la otra explicación, y la siguen la mayoría de los teólogos reformados, por ejemplo, Mastricht, á Marck, Turretin, Witsius, Heppe, los Hodges, Shedd, Vos, Bavinck y Honig. No hay diferencia esencial entre estas dos representaciones. Dice el Dr. Hodge: "No hay diferencia doctrinal entre aquellos que prefieren la primera de estas afirmaciones, y los que prefieren la otra; entre aquellos que encierran todos los hechos de la Escritura relacionados con el tema en un solo pacto entre Dios y Cristo como representante de su pueblo, y aquellos que los dividen en dos". [136]Siendo este el caso, el tercer modo de explicar todo el asunto merece sin duda la preferencia. Pero al seguir esta explicación tendremos en mente lo que dice

[135] Westm, Larger Cat., p. 31.

[136] Dyst. Theol. II, pp. 358; Compárese también Dabney, Lect. on Theol. m. p. 432; Bavinck, Geref. Dogm. III, p. 240.

Shedd: "Aunque esta distinción (entre el pacto de redención y el pacto de gracia) tiene a su favor declaraciones bíblicas, no se sigue de esto que haya dos pactos separados e independientes, contradictorios al pacto de obras. El pacto de gracia y el de redención son dos modos o faces de un mismo pacto evangélico de misericordia".[137]

DATOS BÍBLICOS RESPECTO AL PACTO DE REDENCIÓN

El nombre "consejo de paz" se deriva de Zac. 6: 13. Coccejus y otros encuentran en este pasaje una referencia al acuerdo que hubo entre el Padre y el Hijo. Esto fue con toda claridad un error, porque las palabras se referían a la unión de los oficios de Rey, y Sacerdote en el Mesías. El carácter bíblico del nombre no puede sostenerse, pero esto, de consiguiente, no menoscaba la realidad del consejo de paz. La doctrina de este consejo eterno descansa sobre la siguiente base bíblica.

1. Las Escrituras señalan claramente el hecho de que el plan de redención estuvo incluido en el decreto o consejo eterno de Dios, Ef. 1: 4 y siguientes; 3: 11; II Tes. 2: 13; II Tim. 1: 9; Sant. 2: 5; I Pedro 1: 2, etc. Ahora encontramos que en la economía de la redención hay, en un sentido, una división de labor: El Padre es el originador, el Hijo el ejecutor y el Espíritu Santo el administrador. Esto solamente puede ser resultado de un acuerdo voluntario entre las personas de la, Trinidad, de tal manera que, sus relaciones internas toman la forma de un pacto de vida. De hecho es precisamente en la vida trinitaria en donde encontramos el arquetipo de los pactos históricos, un pacto en el propio y más completo sentido de la palabra, en donde las partes se encuentran sobre un pie de igualdad, un verdadero suntheke, (pacto).

2. Hay pasajes de la Escritura que no solamente señalan el hecho de que el plan de Dios para la salvación de los pecadores fue eterno, Ef. 1: 4; 3: 9, 11; sino que también indican que era de la naturaleza de un pacto. Cristo habla de promesas hechas a El antes de su venida, y repetidamente se refiere a una comisión que El había recibido de su Padre, Juan 5: 30; 6: 38-40; 17: 4-12. Y en Rom. 5: 12-21 y I Cor. 15:

[137] Dogm. Theol. II, p. 360

22 se considera a Cristo, claramente, como la cabeza representativa, es decir la cabeza de un pacto.

3. Dondequiera que tenemos los elementos esenciales de un pacto, es decir de partes contratantes, una promesa o promesas, y una condición, tenemos un pacto. En el Salmo 2: 7-9 las partes se mencionan y se indica una promesa. El carácter mesiánico de este pasaje está garantizado en Hechos 13: 33; Hebreos 1: 5; 5: 5. De nuevo, en el Sal 40: 7-9 considerado también como mesiánico por el Nuevo Testamento (Heb. 10: 5-7), el Mesías expresa su solicitud para hacer la voluntad del Padre convirtiéndose en un sacrificio por el pecado. Cristo habla repetidas veces una tarea que el Padre le confió, Juan 6: 38; 10: 18; 17:4. La afirmación en Luc. 22: 29 es particularmente significativa: "Yo pues, os asigno un reino, como mi Padre me lo asignó a mí". El verbo que se usa aquí es diatithemi, la palabra de donde se deriva diatheke, que significa, designar por voluntad, testamento o pacto. Además, en Juan 17: 5 Cristo pide un galardón y en Juan 17:6, 9, 24 (compárese también Fil. 2: 9-11) habla de su pueblo y se refiere a su personal y futura gloria como un galardón que el Padre le dio.

4. Hay dos pasajes del Antiguo Testamento que relacionan la idea del pacto inmediatamente con el Mesías, es decir, Sal 89: 3, el cual se basa en II Sam 7: 12-14, y se prueba que es pasaje mesiánico por Heb. 1: 5; e Isa. 42: 6, en donde la persona de quien se habla se llama el Siervo del Señor. Esta relación demuestra con claridad que este siervo no es meramente Israel. Además, hay pasajes en los que el Mesías habla de Dios como su Dios usando de este modo el lenguaje del pacto, es decir Sal 22: 1, 2, y Sal 40: 8.

EL HIJO EN EL PACTO DE REDENCIÓN.

LA POSICIÓN OFICIAL DE CRISTO EN ESTE PACTO

La posición de Cristo en el pacto de redención es doble. En primer lugar, El es Fiador (en griego egguos), una palabra que se usa solamente en Heb. 7: 22. La derivación de este vocablo es incierta, y por tanto no nos ayuda a establecer su significado. Pero el significado no es dudoso. Un fiador es uno que se compromete a ser responsable de que las obligaciones legales de otro se satisfagan. En el pacto de redención Cristo se comprometió a espiar los pecados de su pueblo, sufriendo el necesario castigo, y a satisfacer las demandas de la ley en lugar de ellos. Y al tomar el lugar de un delincuente Cristo se convirtió en el postrer Adán y como tal, también en cabeza del pacto, el representante de todos aquellos a quienes el Padre dio al Hijo. En el pacto de redención, pues, Cristo es a la vez Fiador y Cabeza. Tomó sobre sí mismo las responsabilidades de su pueblo. Es también fiador de ellos en el pacto de gracia, que se desenvuelve como continuación del pacto de redención. Cabe preguntar, si el carácter de fiador, de Cristo, en el consejo de paz, era condicional o incondicional. La jurisprudencia romana reconoce dos maneras de ser fiador, la primera se designa como fidejussor, y la otra, expromisor. La primera es condicional, y la última incondicional. En la primera el fiador se compromete a pagar por otro, siempre que éste no cumpla satisfactoriamente por su propia cuenta. La carga de culpa permanece en la parte culpable hasta el tiempo en que debe pagar. En la segunda, sin embargo, el fiador se compromete incondicionalmente a pagar por otro, librando de este modo a la parte culpable de su responsabilidad, de una vez por todas. Coccejus y su escuela sostuvieron que en el consejo de paz Cristo se convirtió en fidejussor y que consecuentemente los creyentes del Antiguo Testamento no gozaron de perdón completo de los pecados. Deducían de Rom. 3: 25 que para aquellos santos hubo solamente páresis, un pasar por alto el pecado, y no un ápltesis o perdón completo, hasta que Cristo hizo verdadera expiación por el pecado. Sin embargo, sus oponentes afirmaban que Cristo se comprometió incondicionalmente a dar satisfacción por su pueblo, y por tanto, se convirtió en Fiador conforme al sentido específico de un expromissor.

1. Esta es la única posición sostenible, porque los creyentes del Antiguo Testamento recibieron completa justificación o perdón, aunque no lo supieron tan completa y claramente cómo se puede saberlo en la dispensación del Nuevo Testamento. No había diferencia esencial entre el status de los creyentes del Antiguo y Nuevo Testamento, Sal

32: 1, 2, 5; 51: 1-3, 9-11; 103: 3, 12; Isa. 43: 25; Rom. 3: 3, 6-16; Gál. 3: 6-9. La posición de Coccejus nos recuerda la de los católico romanos con su Limbus Patrum.

2. La teoría de Coccejus hace que la obra de Dios al hacer provisión para la redención de los pecadores dependa de una obediencia incierta del hombre en una forma enteramente infundada. No tiene sentido, decir que Cristo se convirtió en un fiador condicional, como si todavía fuera posible que el pecador pagara por sí mismo. La provisión de Dios para la redención de los pecadores es absoluta. Esto no es lo mismo que si dijéramos que Dios no trata al pecador ni se dirige a él como culpable en lo personal, culpable hasta tanto que no esté justificado por la fe, porque esto es precisamente lo que Dios hace.

3. En Rom. 3: 25, el pasaje al cual Coccejus apela, el Apóstol usa la palabra páresis (olvidar o pasar por alto), no porque los creyentes individuales en el Antiguo Testamento no recibieron completo perdón de pecados, sino porque durante la antigua dispensación el perdón del pecado tomaba la forma de un páresis hasta tanto que el pecado no hubiera sido debidamente castigado en Cristo, y que la absoluta justicia de Cristo no se hubiera revelado en la cruz.

EL CARÁCTER QUE ESTE PACTO TUVO PARA CRISTO

Aunque el pacto de redención es la base eterna del pacto de gracia y hasta a donde les concierne a los pecadores es también aquel el eterno prototipo de éste, para Cristo fue un pacto de obras más bien que un pacto de gracia. Para Cristo la ley del pacto original se entendía así: Que la vida eterna únicamente podría obtenerse cumpliendo las demandas de la ley. En su carácter de postrer Adán Cristo obtuvo la vida eterna para los pecadores como recompensa por su fiel obediencia, y de ninguna manera como un inmerecido regalo de gracia. Y lo que El hizo como el Representante y Fiador de todo su pueblo, ellos ya no están obligados a hacerlo. La obra está hecha, la recompensa está ganada y los creyentes mediante la gracia son hechos partícipes de los frutos de la obra completa de Cristo.

LA OBRA DE CRISTO EN EL PACTO ESTA LIMITADA POR EL DECRETO DE ELECCIÓN

Algunos han identificado el pacto de redención con la elección; pero esto claramente es un error. La elección tiene referencia a la selección de las personas destinadas para ser herederos de la gloria eterna en Cristo. El consejo de redención, por otra parte, se refiere al modo en que, y a los medios por los cuales, la gracia y la gloria están preparadas para los pecadores. En verdad, la elección también tiene referencia a Cristo y cuenta con Cristo, porque se dice que los creyentes son elegidos en EL Cristo mismo es, en un sentido, el objeto de la elección, pero en el consejo de redención El es una de las partes contratantes. El Padre trata con Cristo como el Fiador de su pueblo. Lógicamente la elección precede al consejo de redención porque la calidad de fiador de Cristo, así como la expiación que El hace, es particular. Si no hubiera elección precedente, la expiación necesariamente sería universal. Además, poner el consejo de la redención antes de la elección equivaldría a hacer de la calidad de fiador, de Cristo, la base de la elección, en tanto que en la Escritura funda la elección enteramente sobre el beneplácito de Dios.

RELACIÓN QUE TIENEN CON EL PACTO LOS SACRAMENTOS EMPLEADOS POR CRISTO

Cristo empleó los sacramentos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Sin embargo, es evidente que para El no podían significar lo que significan para los creyentes. En su caso no podían ser ni símbolos, ni sellos de gracia salvadora; ni podían ser instrumentos para fortalecer la fe salvadora. Si distinguimos, como estamos haciéndolo, entre el pacto de redención y el pacto de gracia, entonces los sacramentos fueron para Cristo, con toda probabilidad, sacramentos del primero más bien que del último. Cristo se hizo responsable en el pacto de redención de satisfacer las demandas de la ley. Estas habían tomado una forma definida cuando Cristo estuvo en la tierra y también incluían reglamentos religiosos positivos. Los sacramentos formaban una parte de esta ley y por tanto Cristo tenía que someterse a ellos, Mat. 3: 1. Al mismo tiempo podían servir como sellos de las promesas que el Padre le había dado al Hijo. Puede surgir la objeción a esta

explicación de que los sacramentos fueron en verdad símbolos y sellos adecuados del lavamiento del pecado y del nutrimento de la vida espiritual; pero atendiendo a la naturaleza del caso, para Cristo no podían tener este significado puesto que El no tenía pecado, ni necesidad de nutrimento espiritual. Se puede contestar la objeción, cuando menos hasta cierto punto, llamando la atención al hecho de que Cristo apareció sobre la tierra con una capacidad oficial y pública. Aunque El no tenía pecado personal y no había sacramento que pudiera, por tanto, significar y sellar para El alguna remoción, sin embargo, tenía que ser hecho pecado por causa de su pueblo, II Cor. 5: 21, siendo cargado con la culpa de ellos, y consecuentemente, los sacramentos podían significar que esta carga le había sido quitada, conforme a la promesa del Padre, después de que hubiera perfeccionado su obra expiatoria. Una vez más, aunque no podemos hablar de Cristo como si hubiera ejercitado una fe salvadora en el mismo sentido en que esta fe se demanda de nosotros, sin embargo, como Mediador tenía que ejercitar fe en un sentido más amplio, mediante la aceptación de las promesas del Padre creyéndolas y confiando en el Padre para el cumplimiento de ellas. Y los sacramentos podían servir como signos y sellos para fortalecer esta fe, hasta donde tenía que ver con su naturaleza humana.

REQUERIMIENTOS Y PROMESAS DEL PACTO DE REDENCIÓN

REQUERIMIENTOS

El Padre requirió del Hijo, que en este pacto aparecía como Fiador y Cabeza de su pueblo, y como el postrer Adán, que diera satisfacción por el pecado de Adán y de aquellos a quienes el Padre había dado al Hijo, y que hiciera lo que Adán no había podido hacer, cumpliendo la ley y, de este modo, asegurando la vida eterna para toda su progenie espiritual. Este requerimiento incluía las siguientes particularidades:

1. Que tomara la naturaleza humana naciendo de mujer, y que de esta manera entrara en relaciones temporales; que tomara esta naturaleza con todas sus presentes debilidades, aunque sin pecado, Gal 4: 4, 5; Heb. 2: 10, 11, 14, 15; 4: 15. Era absolutamente esencial que él se hiciera uno de los miembros de la raza humana.

2. Que El, quien como Hijo de Dios era superior a la ley, se sometiera a la ley, de manera que pudiera entrar no solamente en la vida natural sino también en relación penal representativa con la ley para pagar el castigo por el pecado y para ganar la

vida eterna para los elegidos, Sal 40: 8; Mat. 5: 17, 18; Juan 8: 28, 29; Gal 4: 4, 5; Fil. 2: 6-8.

3. Que El, después de haber ganado el perdón de los pecados y la vida eterna para los suyos, administraría para ellos los frutos de los méritos de Él: Perdón completo y la renovación de sus vidas mediante la bondadosa operación del Espíritu Santo. Haciéndolo lograría asegurar absolutamente que los creyentes consagraran sus vidas a Dios, Juan 10: 16; 16: 14, 15; 17: 12, 19-22; Heb. 2: 10-13; 7: 25.

PROMESAS

Las promesas del Padre correspondían con sus requerimientos. Prometió al Hijo todo lo que se necesitaba para el cumplimiento de su grande e inteligente tarea, excluyendo, por lo mismo, toda incertidumbre en la ejecución de este pacto. Estas promesas incluían lo que sigue:

1. Que Dios prepararía para el Hijo un cuerpo, el que sería tabernáculo adecuado para El; un cuerpo, en parte, preparado por la agencia inmediata de Dios y sin la contaminación del pecado, Luc. 1: 35; Heb. 10:5.

2. Que Dios capacitaría al Hijo con los dones y gracias necesarias para la realización de su tarea y en modo especial lo ungiría para los oficios mesiánicos, dándole el Espíritu sin medida, una promesa que fue cumplida particularmente en el momento de su bautismo, Isa. 42: 1, 2; 61: 1; Juan 3: 31.

3. Que Dios sostendría a su Hijo en la realización de esta obra, lo libraría del poder de la muerte, y de esta manera lo capacitaría para destruir el dominio de Satanás y para establecer el Reino de Dios, Isa. 42: 1-7; 49: 8; Sal 16: 8-11; Hech. 2: 25-28.

4. Que Dios autorizaría a su Hijo, como recompensa por su obra perfecta, para que enviara el Espíritu Santo, para la formación de su cuerpo espiritual, y para la instrucción, conducción y protección de la Iglesia, Juan 14: 26 ; 15 : 26 ; 16 : 13, 14 ; Hech. 2: 33.

5. Que Dios había de dar al Hijo una numerosa simiente, en recompensa por su obra cumplida, simiente en multitud tal que nadie podría contar, de manera que en su plenitud, el Reino del Mesías abarcará gente de todas las naciones y lenguas, Sal 22: 27; 72: 17.

6. Que Dios le entregaría al Hijo todo poder en los cielos y en la tierra para el gobierno del mundo y de su Iglesia, Mat. 28: 18; Ef. 1: 20-22; Fil. 2: 9-11; Heb. 2: 5-9; y que, por último, lo recompensaría en su carácter de Mediador con la gloria que como Hijo de Dios había tenido con el Padre desde antes de que el mundo existiera, Juan 17: 5.

LA RELACIÓN DE ESTE PACTO CON EL PACTO DE GRACIA

Los puntos siguientes indican la relación que este pacto guarda con el de gracia:

1. El consejo de redención es un prototipo eterno del histórico pacto de gracia. Esto explica el hecho de que muchos combinan los dos en un solo pacto. El primero es eterno, es decir, desde la eternidad, y el último es temporal en el sentido de que se realiza en el tiempo. El primero es un contrato entre el Padre y el Hijo como Fiador y Cabeza de los elegidos, en tanto que el último es un contrato entre el Dios triuno y el pecador elegido en el Fiador.

2. El consejo de redención es el fundamento firme y eterno del pacto de gracia. Si no hubiera habido un consejo eterno de paz entre el Padre y el Hijo tampoco hubiera habido convenio entre el Dios Triuno y los hombres pecadores. El consejo de redención hace que sea posible el pacto de gracia.
3. El consejo de redención consecuentemente da también eficacia al pacto de gracia, porque en él están provistos los medios para el establecimiento y ejecución de este último. Por la fe, únicamente, puede el pecador obtener las bendiciones del pacto, y en el consejo de redención queda abierto el camino de la fe. El Espíritu Santo que produce la fe en el pecador fue prometido a Cristo por el Padre, y la aceptación del camino de vida por medio de la fe quedó garantizada por Cristo. El pacto de redención puede definirse como el convenio entre el Padre, que da al Hijo como Cabeza y Redentor de los elegidos, y el Hijo, que acepta voluntariamente el lugar que corresponde a aquellos a quienes el Padre dice al Hijo.

CAPITULO 26: NATURALEZA DEL PACTO DE GRACIA

En una discusión sobre la naturaleza del pacto de gracia se presentan varios puntos a la consideración, por ejemplo la diferencia entre el pacto de gracia y el de obras, las partes contratantes, los contenidos, las características del pacto y el lugar de Cristo en el pacto.

COMPARACIÓN DEL PACTO DE GRACIA CON EL PACTO DE OBRAS.

PUNTOS DE SEMEJANZA

1. Los puntos de avenencia son de un carácter muy general. Los dos pactos concuerdan en cuanto al autor: Dios es el autor de los dos; únicamente Dios pudo establecer pactos como estos

2. Las partes contratantes, que en los dos casos son Dios y el hombre

3. La forma externa, es decir, condición y promesa

4. Los contenidos de la promesa que en ambos casos es la vida eterna

5. El propósito general, que es la gloria de Dios.

PUNTOS DE DIFERENCIA

1. En el pacto de obras Dios se presenta como Creador y Señor; en el pacto de gracia, como Redentor y Padre. El establecimiento del primero fue impulsado por el amor y la benevolencia de Dios; el del último, por su misericordia y gracia especial.

2. En el pacto de obras el hombre aparece simplemente como criatura de Dios rectamente relacionada con su Dios; en el pacto de gracia aparece como pecador que ha pervertido sus caminos y que puede presentarse únicamente como una parte en Cristo, el Fiador. Consecuentemente, no hay mediador en el primero, en tanto que sí lo hay en el último.

3. El pacto de obras estaba sujeto a la eventualidad de la obediencia incierta de un hombre cambiable, en tanto que el pacto de gracia descansa sobre la obediencia de Cristo como Mediador, obediencia que es absoluta y segura.

4. En el pacto de obras la obediencia a la ley es el camino de la vida; en el pacto de gracia, ese camino es la fe en Jesucristo. La fe que se requería en el pacto de obras era una parte de la justicia de la ley; en el pacto de gracia, en cambio, la fe es únicamente el órgano por medio del cual tomamos posesión de la gracia de Dios en Jesucristo.

5. El pacto de obras era conocido en parte por naturaleza, puesto que la ley de Dios estaba escrita en el corazón del hombre; pero el pacto de gracia se conoce exclusivamente por medio de una revelación especial positiva.

LAS PARTES CONTRATANTES

Precisamente como en el pacto de obras, así también en el pacto de gracia Dios es la primera de las partes contratantes, la parte que tiene la iniciativa y que bondadosamente determina la relación que la segunda parte debe guardar con El. Sin embargo, Dios aparece en este pacto no sólo como Dios soberano y benévolo, sino también y especialmente, como un padre lleno de gracia y perdonador, dispuesto a perdonar el pecado y a restaurar a los pecadores a la bendita comunión con El.

No es fácil determinar con precisión quién es la segunda de las partes. En general se puede decir que Dios establece, de modo natural, el pacto de gracia con el hombre caído. Históricamente, no hay indicación definida de ninguna limitación hasta que llegamos al tiempo de Abraham. Sin embargo, con el correr del tiempo se hizo perfectamente evidente que esta nueva relación de pacto no era para incluir a todos los hombres. Cuando Dios estableció en forma el pacto con Abraham lo limitó al patriarca y su simiente. Consecuentemente, tiene que presentarse la pregunta respecto a los límites exactos del pacto.

Los teólogos Reformados no están unánimemente de acuerdo en la contestación que dan. Algunos tan sólo dicen que Dios hizo el pacto con el pecador; pero esto no sugiere ninguna limitación y por lo mismo no satisface. Otros afirman que Dios lo estableció con Abraham

y su simiente, es decir su descendencia natural, pero especialmente la espiritual; o, dicho en forma más general, con los creyentes y su descendencia. Sin embargo, la gran mayoría de ellos sostiene que Dios entró en relación de pacto con los elegidos o con los pecadores elegidos en Cristo. Esta posición fue tomada tanto por los primitivos como por los posteriores dirigentes de la teología representativa. Aun Bullinger dice: "El pacto de Dios incluye toda la simiente de Abraham, es decir, los creyentes". Encuentra que esto corresponde con la interpretación de Pablo acerca de "la simiente" en Gal 3. Al mismo tiempo sostiene que los infantes de los creyentes están en cierto sentido incluidos en el pacto.[138] Y Oleviano, coautor juntamente con Ursino del Catecismo de Heidelberg, dice que Dios estableció el pacto con "todos aquellos a quienes Dios de entre la masa de perdidos, ha decretado adoptarlos como hijos por gracia dotándolos con la fe".[139] Esta es también la posición de Mastricht, Turretin, Owen, Gib, Boston, Witsius, á Marck, Francken, Brakel, Comrie, Kuyper, Bavinck, Hodge, Vos y otros.

Pero viene otra pregunta: ¿Qué fue lo que indujo a estos teólogos a hablar del pacto como convenido con los elegidos, a pesar de todas las dificultades prácticas que ello envuelve? ¿No se dieron cuenta de ellas? Se des-cubre en sus escritos que tuvieron plena conciencia de las dificultades. Pero sintieron que era necesario contemplar el pacto, primero que todo, en su más profundo sentido, tal como se cumple en la vida de los creyentes. Aunque entendían que otros, en algún sentido de la palabra, tenían un lugar en el pacto, sin embargo, comprendieron que se trataba de un lugar secundario, y que esa relación al pacto tenía el propósito de servir para llegar a la completa realización de él en una vida de amistad con Dios. Y esto no debe causar admiración si atendemos a las consideraciones siguientes:

1. Los que identifican al pacto de Redención con el de gracia y que consideran que no es bíblico hacer distinción entre los dos, piensan, naturalmente, que el pacto ante todo fue establecido con Cristo como cabeza representante de todos aquellos que fueron dados por el Padre al Hijo; un pacto en el que el Hijo se convirtió en Fiador de los elegidos para garantizar de este modo la completa redención de ellos. De hecho, en el pacto de redención solamente se toma en consideración a los elegidos. Prácticamente la situación es la misma en el caso de aquellos que distinguen dos pactos, pero insisten en la estrecha relación que guardan, y presentan el pacto de redención como la base eterna del pacto de gracia, porque en el primero — el de Redención —únicamente, se toma la gracia de Dios en consideración, tal como se glorifica y perfecciona en los elegidos.

[138] Compárese the quotations en A. J. Hooft, De Teologie van Heinrich Bullinger pp. 47, 172.

[139] Van het Wezen des Genade,Verbondts Tusschen God ende de Uitverkorenc, Afd. I, par. 1.

2. Aun en la historia del establecimiento del pacto con Abraham, interpretado a la luz del resto de la Escritura, los teólogos Reformados, encontraron evidencia abundante de que fundamentalmente el pacto de gracia es pacto establecido con aquellos que están en Cristo. La Biblia hace distinción entre dos simientes de Abraham. El principio de tal distinción se encuentra claramente en Gen 21: 12, en donde hallamos a Dios diciéndole a Abraham: "En Isaac te será llamada descendencia", descartando de este modo a Ismael. Pablo, al interpretar estas palabras, habla de Isaac como el hijo de la promesa, y por "hijo de la promesa" no quiere decir, simplemente, un hijo prometido, sino un hijo que no nace según la manera ordinaria, sino en virtud de una promesa, y por medio de una operación sobrenatural de Dios. Pablo también relaciona con esto la idea de un hijo a quien pertenece la promesa. Según él, la expresión, "en Isaac te será llamada descendencia", indica que "no los que son hijos según la carne son los hijos de Dios, sino que los que son hijos según la promesa son contados como descendientes", Rom. 9: 8. La misma idea está expresada en Gal 4: 28, "así que, hermanos, nosotros, como Isaac, somos hijos de la promesa", y como tales, también herederos de las bendiciones prometidas, compárese el versículo 30. Esto corresponde perfectamente con lo que el Apóstol dice en Gal 3: 16: "Ahora bien, a Abraham fueron hechas las promesas, y a su simiente. No dice: Y a las simientes, como si hablase de muchos, sino como de uno: y a tu simiente, la cual es Cristo". Pero la simiente no está limitada a Cristo, sino que incluye a todos los creyentes. "Y si vosotros sois de Cristo, ciertamente linaje de Abraham sois, y herederos según la promesa", Gal 3: 29. W. Strong en su "Discurso Sobre los dos Pactos" llama la atención a la siguiente subordinación en el establecimiento del pacto. Dice que fue hecho "
    a. Primero e inmediatamente con Cristo el segundo Adán
    b. En Cristo juntamente con todos los fieles
    c. En los fieles juntamente con toda su descendencia".[140]

3. Todavía debe tomarse en consideración otro factor. Los teólogos Reformados sintieron profundamente el contraste entre el pacto de obras y el pacto de gracia. Sintieron que en el primero la recompensa del pacto dependía de la incierta obediencia del hombre y como resultado falló la substanciación de él, en tanto que en el pacto de gracia la realización plena de las promesas está absolutamente segura en virtud de la obediencia perfecta de Jesucristo. Su realización está asegurada por medio de la operación de la gracia de Dios; pero, de consiguiente, asegurada

---

[140] P. 193.

únicamente para aquellos que son partícipes de esa gracia. Los teólogos Reformados se sintieron constreñidos a insistir sobre este aspecto del pacto especialmente en contra de los arminanos y de los neonomianos, que prácticamente lo cambiaron en un nuevo pacto de obras, haciendo que la salvación dependiera, una vez más, de la obra del hombre, es decir, de la fe y de la obediencia evangélica. Por esta razón los teólogos Reformados insistieron en la relación estrecha que hay entre el pacto de redención y el de gracia; y hasta temieron hablar de la fe como la condición del pacto de gracia. Walker nos dice que algunos de los teólogos escoceses se oponían a hacer distinción entre dos pactos porque veía en ellos "una tendencia . . . al neonomianismo, o, aun más, una especie de barrera a la relación directa con el Salvador y a la entrada a la unión viva con El por medio de una fe que se apropia al Salvador, puesto que el pacto de reconciliación (es decir, el pacto de gracia en lo que se distingue del pacto de redención) era externo en la Iglesia visible".[141]

4. En resumen, parece seguro decir que la teología Reformada considera al pacto, no esencialmente como medio que sirve a un fin, sino como un fin en sí mismo, una relación de amistad ; que ante todo no representa e incluye ciertos privilegios externos, una lista de promesas ofrecidas al hombre, un bien que solamente se le ofrece ; sino que fundamentalmente es la expresión de bendiciones concedidas gratuitamente, de privilegios acrecentados por la gracia de Dios con propósitos espirituales, de promesas aceptadas por una fe que es regalo de Dios, y de un bien ejecutado, al menos en principio, mediante la operación del Espíritu Santo en el corazón. Y porque la teología Reformada consideró que todo esto estaba incluido en la idea de pacto, y las bendiciones de pacto se cumplen solamente en aquellos que están verdadera-mente salvos, insistió ella en el hecho de que el pacto de gracia fue establecido entre Dios y los elegidos. Pero al hacerlo no tuvo la intención de negar que el pacto tiene también un aspecto más amplio.

El Dr. Vos dice con referencia a este concepto: "Apenas será necesario decir que con todo esto no se da a entender que la administración del pacto tuviera su origen en la elección, ni tampoco que los que no son elegidos estén excluidos de toda participación en esta administración del pacto. Lo que en realidad significa es que de la fortalecida conciencia del pacto debe desarrollarse la certidumbre de la elección : que por medio de la administración completa del pacto y también de las promesas absolutas y amplísimas de Dios, tal como proceden de la elección, esta elección debe nacer en la mente en relación tanto con la Palabra como con los sacramentos ; y que, finalmente, la esencia del pacto, en

[141] Scottish Theology and Theologians, pp. 77 y siguientes.

su completa realización se encuentra solamente en los hijos verdaderos de Dios y, por tanto, el pacto no puede ser más amplio que la elección. Debe prestarse atención especial al segundo punto. Además de lo dicho añadiremos que en dondequiera que el pacto de Dios se administra, hay allí un sello con este contenido: Suponiendo que la fe esté presente usted debe estar seguro de su derecho a todas las bendiciones del pacto, — además de eso decimos que siempre hay un solemne testimonio y sello de que Dios cumplirá todo el contenido del pacto en los elegidos".[142]

La idea de que el pacto se realiza por completo sólo en los elegidos es una idea perfectamente bíblica como se ve por ejemplo, en Ter. 31: 31-34; Heb. 8: 8-12. Además está alineada completamente con la relación que el pacto de gracia mantiene con el pacto de redención. Si en este último Cristo se convierte en Fiador tan sólo de los elegidos, entonces la sustancia real del primero también debe limitarse a ellos. La Escritura acentúa firmemente el hecho de que el pacto de gracia, a diferencia del pacto de obras, es un pacto inviolable en el que las promesas de Dios siempre se cumplen, Isa. 54: 10. Aquí queda descartada toda condicionalidad porque de no ser así el pacto de gracia perdería su característica especial, administrándose de la misma manera que el pacto de obras. Sin embargo, esta incondicionalidad es uno de los puntos más importantes en que el pacto de gracia se distingue del de obras, en que ya no depende de la incierta obediencia del hombre, sino únicamente de la absoluta fidelidad de Dios. Las promesas del pacto de seguro se cumplirán, pero —únicamente en la vida de los elegidos.

Pero todavía tenemos que preguntar si en la estimación de aquellos teólogos Reformados todos los no elegidos están fuera del pacto de la gracia en el sentido absoluto de la palabra. Brakel prácticamente toma esta posición, pero no queda en línea con la mayoría. Aquellos teólogos comprendieron bien que un pacto de gracia que incluya absolutamente a los elegidos nada más, tendría que ser del todo individual, en tanto que el pacto de gracia se presenta en la Escritura como una idea orgánica. Se dieron perfecta cuenta del hecho de que, según la revelación especial de Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento el pacto como un fenómeno histórico se perpetúa en generaciones sucesivas e incluye muchos en quienes el pacto de vida jamás tiene efecto. Y siempre que quisieron incluir este aspecto del pacto en su definición lo expresaban diciendo que se estableció con los creyentes y su descendencia. Sin embargo, debe recordarse que la explicación de esta segunda parte en el pacto no implica que el pacto se estableciera con los hombres en su calidad de creyentes, puesto que la fe en sí misma es fruto del pacto. Dice correctamente el Dr. Bavinck: "Mas el pacto de gracia precede a la fe. La fe no es una condición hacia el pacto, sino en el pacto; es la manera de obtener la posesión de, y de disfrutar todas las otras

[142] De Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie, pp. 46 y siguientes.

bendiciones del pacto".[143] La descripción "los creyentes y su descendencia" sirve únicamente como una designación práctica, conveniente, de los límites del pacto. El problema de armonizar estos dos aspectos del pacto lo trataremos posteriormente. El pacto de gracia puede definirse como aquel convenio de gracia entre Dios ofendido y el pecador ofensor pero elegido, en el que Dios promete salvación por medio de la fe en Cristo, y el pecador acepta esta salvación por la fe, comprometiéndose a una vida de confianza y de obediencia.

EL CONTENIDO DEL PACTO DE GRACIA

1. LAS PROMESAS DE Dios. La promesa principal de Dios que incluye a todas las otras promesas, está contenida en las palabras frecuentemente repetidas: "para ser tu Dios, y el de tu descendencia después de ti". Gen 17: 7. Esta promesa se encuentra en varios pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento que hablan de la introducción de una nueva fase del pacto de vida, o que se refieren a una renovación del pacto. Jer. 31: 33; 32: 38-40; Ez. 34: 23-25, 30, 31; 6: 25-28; 37: 26, 27; II Cor. 6: 16-18; Heb. 8: 10. La promesa se cumplirá perfectamente cuando por fin la nueva Jerusalén descienda del cielo de Dios, y el tabernáculo de Dios acampe entre los hombres. Consecuentemente oímos el eco final de ello en Apoc. 21: 3. Esta grande promesa se repite una y otra vez en la exaltación jubilante de aquellos que están en la relación de pacto con Dios: "Jehová es mi Dios". Esta sencilla promesa en realidad incluye todas las otras, por ejemplo
    a. La promesa de diversas bendiciones temporales, que sirven frecuentemente para simbolizar a las que son de una clase espiritual
    b. La promesa de justificación, que incluye la adopción de hijos, y el derecho a la vida eterna
    c. La promesa del Espíritu de Dios para la administración, plena y gratuita, de la obra de redención y de todas las bendiciones de la salvación
    d. La promesa de la glorificación final en una vida sin fin. Comparase Job 19: 25-27; Sal 16: 11; 73: 24-26; Isa. 43 : 25 ; Jer. 31 : 33, 34; Ez. 36 : 27; Dan 12 : 2, 3; Gal 4 : 5, 6; Tito 3 : 7 ; Heb. 11 : 7; Santiago 2 : 5.

2. LA RESPUESTA DEL HOMBRE. El asentimiento o respuesta del hombre a estas promesas de Dios se presenta, naturalmente, en varias formas, siendo determinada la naturaleza de la respuesta por la de las promesas.

[143] Roeping en W edergeboorte, p. 108.

a. En general la relación entre el Dios del pacto y el creyente en particular o los creyentes colectivamente, está representada como la estrecha relación que existe entre el hombre y la esposa, entre el novio y la novia, y entre el padre y sus hijos. Esto implica que la respuesta de aquellos que participan de las bendiciones del pacto tiene que ser verdadera, fiel, confiable, consagrada y apasionada.
b. A la promesa general, "yo seré tu Dios", responde el hombre diciendo "yo seré uno de tu pueblo", y así arroja su suerte con el pueblo de Dios.
c. Y a la promesa de justificación para perdón de los pecados, para ser adoptado como hijo, y para gozar la vida eterna, responde el hombre con la fe que salva en Cristo Jesús, confiándose de Él en el tiempo y en la eternidad, por medio de una vida de obediencia y de consagración a Dios.

CARACTERÍSTICAS DEL PACTO DE GRACIA

1. Es UN PACTO DE GRACIA. Puede llamarse pacto de gracia,
   a. Porque en él Dios concede un fiador que cumple nuestras obligaciones
   b. Porque Dios mismo provee el Fiador en la persona de su Hijo que cumple las demandas de la justicia
   c. Porque mediante su gracia, revelada en la obra del Espíritu Santo, Dios capacita al hombre para vivir conforme a las responsabilidades del pacto. El pacto se origina en la gracia de Dios, se ejecuta en virtud de la gracia de Dios y se cumple en las vidas de los pecadores mediante la gracia de Dios. Para el pecador todo es de gracia desde el principio hasta el fin.

2. Es UN PACTO TRINITARIO. El Dios triuno obra en el pacto de gracia. Tiene su origen en el amor electivo y en la gracia del Padre; encuentra su fundamento judicial en la garantía del Hijo, y se realiza con plenitud en la vida de los pecadores únicamente por medio de la administración efectiva del Espíritu Santo, Juan 1: 16; Ef. 1: 1-14; 2: 8; I Pedro 1: 2.

3. Es UN PACTO ETERNO Y POR LO TANTO INQUEBRANTABLE. Cuando hablamos del pacto como eterno hacemos referencia al futuro más que a la eternidad pasada, Gen 17: 19; II Sam 23: 5; Heb. 13: 20. La eternidad pasada puede atribuirse al pacto de gracia tan sólo si no hacemos distinción entre éste y el pacto de redención. El hecho de que el pacto es eterno implica también que es inviolable; y esto es una de las razones por las que se puede llamar testamento, Heb. 9: 17. Dios

permanece para siempre fiel a su pacto e invariablemente lo conducirá a su pleno cumplimiento en los elegidos. Sin embargo, esto no quiere decir que el hombre no pueda quebrantarlo y que nunca quebrante las relaciones de pacto en las que está colocado.

4. Es UN PACTO PARTICULAR, NO UNIVERSAL. Esto significa
   a. Que no se cumplirá en todos los hombres, como pretenden algunos universalistas, y también que Dios no tuvo la intención de que se cumpliera en la vida de todos, según enseñan los pelagianos, los arminianos y los luteranos
   b. Que ni aun en su relación externa de pacto alcanza a todos aquellos a quienes se predica el evangelio, porque muchos de ellos no están dispuestos a ser incorporados en el pacto
   c. Que la oferta del pacto no llega a todos, puesto que ha habido muchos individuos y hasta naciones que nunca estuvieron informados del camino de salvación. Algunos de los antiguos luteranos pretenden que el pacto debía llamarse universal, puesto que ha habido épocas en la historia cuando fue ofrecido a la raza humana como un todo, por ejemplo en la época de Adán, en la de Noé y su familia, y aun en los días de los apóstoles. Pero no hay base para hacer de 'Adán y Noé recipientes representativos de la oferta del pacto; y los apóstoles en realidad no evangelizaron a todo el mundo. Algunos teólogos Reformados, como Musculus, Polanus, Wolebius y otros hablan de un foedus generale, a diferencia del foedus speciale ac sempiternum, pero al hacer esto tuvieron en mente el pacto general de Dios con todas sus criaturas, hombres y bestias, establecido con Noé. La dispensación del pacto en el Nuevo Testamento puede llamarse universal en el sentido de que en ella el pacto se extendió a todas las naciones, y ya no se limitaba a los judíos como ocurrió en la antigua dispensación.

5. EL PACTO DE GRACIA ES ESENCIALMENTE EL MISMO EN TODAS LAS DISPENSACIONES, AUNQUE SU FORMA DE ADMINISTRACIÓN CAMBIE. Esto lo contradicen todos aquellos que pretenden que los santos del Antiguo Testamento se salvaron de manera diferente de la de los creyentes del Nuevo Testamento, por ejemplo los pelagianos y los socinianos, que sostienen que Dios dio ayuda adicional mediante el ejemplo y las enseñanzas de Cristo ; los católico romanos, que sostienen que los santos del Antiguo Testamento estuvieron en el

Limbus Patrurn hasta el descenso de Cristo al hades ; los seguidores de Coccejus, que afirmaban que los creyentes del Antiguo Testamento gozaron únicamente de tina páresis (un pasar por alto) y no un ápresis (completo perdón de los pecados) ; y los actuales dispensacionalistas, que distinguen varios pactos diferentes (Scofield menciona 7; Milligan 9), e insisten en la necesidad de no confundirlos. La unidad del pacto en todas las dispensaciones se prueba de la manera siguiente:

a. La expresión completa del pacto es la misma a través del Antiguo tanto como del Nuevo Testamento; "yo seré tu Dios". Es la expresión del contenido esencial del pacto con Abraham, Gen 17: 7, del pacto sinaítico, Ex 19: 5; 21: 1, del pacto de los llanos de Moab, Deut. 29: 13, del pacto davídico, II Sam 7: 14 y del nuevo pacto, Jer. 31:33; Heb. 8: 10. Esta promesa realmente es un sumario perfecto, y contiene una garantía de las bendiciones del más perfecto pacto. Cristo infiere del hecho de que Dios se llama Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que estos patriarcas están en posesión de la vida eterna, Mat. 22: 32.
b. La Biblia enseña que no hay sino un solo evangelio por el que los hombres pueden ser salvos. Y porque el evangelio no es otra cosa que la revelación del pacto de gracia, se deduce que no hay sino un pacto. Este evangelio se escuchó desde la promesa maternal, Gen 3: 15, fue predicado a Abraham, Gal 3: 8, y no puede ser suplantado por ningún evangelio judaizante; Gal 1: 8, 9.
c. Pablo razona largamente en contra de los judaizantes sosteniendo que el camino en el que Abraham obtuvo salvación es típico de los creyentes del Nuevo Testamento, sin importar que sean judíos o gentiles, Rom. 4 : 9-25 ; Gal 3: 7-9, 17, 18. Habla de Abraham como el padre de los creyentes, y prueba claramente que el pacto con Abraham todavía está vigente. Se desprende con perfecta claridad del argumento del Apóstol en Rom. 4 y Gal 3 que la ley no ha anulado ni alterado el pacto. Compárese también Heb. 6: 13-18.
d. El Mediador del pacto es el mismo ayer, hoy y por los siglos. En ningún otro hay salvación, Juan 14: 6; porque no hay otro nombre bajo del cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos, Hech. 4: 12. La simiente prometida a Abraham es Cristo, Gal 3: 16, y aquellos que están identificados con Cristo son los verdaderos herederos del pacto Gal 3: 16-29.
e. El camino de salvación revelado en el pacto es el mismo. La Escritura insiste invariablemente sobre las mismas condiciones, Gen 15: 6, comparado con Rom. 4: 11; Heb. 2: 4; Hech. 15: 11; Gal 3: 6, 7; Heb. 11: 9. Las promesas

cuya realización esperan los creyentes, fueron siempre las mismas, Gen 15: 6; Sal 51: 12; Mat. 13: 17; Juan 8: 56. Y los sacramentos, aunque difieren en forma, tienen esencialmente la misma significación en ambas dispensaciones, Rom. 4: 11; I Cor. 5: 7; Col. 2:11, 12.

f. Es condicional a la vez que incondicional. Repetidamente se pregunta si el pacto es condicional o incondicional. No podremos contestar sin hacer una cuidadosa distinción, porque la respuesta dependerá del punto de vista desde el cual se considere el pacto.

   i. Por una parte el pacto es incondicional. No hay en el pacto de gracia una condición que pueda considerarse como meritoria. Se exhorta al pecador a que se arrepienta y crea; pero su fe y arrepentimiento de ninguna manera merecen las bendiciones del pacto. Esto debe sostenerse en contra de la posición de los catolicorromanos y los arminianos. Tampoco es condicional en el sentido de que se espere del hombre que cumpla con su propia fuerza lo que de él requiere el pacto. Al colocarlo ante las demandas del pacto siempre debemos recordarle el hecho de que solamente de Dios puede obtener la fuerza necesaria para el cumplimiento de su deber. En un sentido puede decirse que Dios mismo cumple las condiciones en los elegidos. Aquello que en el pacto se puede considerar como una condición, es también una promesa para aquellos que están elegidos para vida eterna y por tanto es también un don de Dios. Por último, el pacto no es condicional en el sentido de que para recibir cada bendición de él, por separado, tenga que cumplirse con una condición. Podemos decir que la fe es la conditio sine qua non de la justificación, pero la recepción de la fe misma en la regeneración no depende de condición alguna, sino solamente de la operación de la gracia de Dios en Cristo.

   ii. Por otra parte el pacto puede llamarse condicional. Hay un sentido en el que el pacto es condicional. Si consideramos la base del pacto, es claramente condicional en lo que atañe a Jesucristo como Fiador. Para introducir el pacto de gracia, Cristo, por medio de su obediencia pasiva y activa, tenía que cumplir verdaderamente con las condiciones originalmente puestas en el pacto de obras. De nuevo, puede decirse que el pacto es condicional hasta donde la primera entrada consciente al pacto tiene que ver con una verdadera comunión de vida. Esta entrada está sujeta a la fe, que sin embargo, en sí misma es regalo de Dios. Cuando hablamos aquí de la fe como

una condición, nos referimos naturalmente a la fe como una actividad espiritual del intelecto. Sólo por medio de la fe podemos alcanzar un disfrute consciente de las bendiciones del pacto. Nuestro conocimiento experimental en la vida de pacto depende por entero del ejercicio de la fe. Aquel que no vive de fe está prácticamente fuera del pacto hasta donde tiene que ver con su conocimiento. Si en nuestro concepto global incluimos no sólo el principio, sino también el desarrollo gradual y la terminación perfecta del pacto de vida, tenemos que considerar a la santificación como una condición además de la fe. Sin embargo, las dos son condiciones dentro del pacto.

iii. Las Iglesias Reformadas frecuentemente han objetado el uso de la palabra "condición" en relación con el pacto de gracia. Ha debidos esto, en gran parte, a la reacción en contra del arminianismo que usaba la palabra "condición" en un sentido no bíblico, y por lo tanto, fallaban en hacer distinciones adecuadas.[144]

1. Recordando lo que dijimos arriba nos parece perfectamente adecuado hablar de una condición relacionada con el pacto de gracia porque la Biblia indica claramente que la entrada al pacto de vida está condicionada a la fe, Juan 3: 16, 36; Hech. 8: 37 (que no se encuentra en algunos manuscritos) ; Rom. 10: 9
2. La Biblia con frecuencia tiene amenazas para los hijos del pacto ; pero se aplican exactamente a los hijos que ignoran la condición, es decir, que rehúsan andar en el camino del pacto
3. Si no hubiera condición, Dios nada más sería el que estuviera atado por medio del pacto, y no habría "atadura de pacto" para el hombre (compárese Ez. 20: 37) ; y de esta manera el pacto de gracia perdería su carácter de pacto, puesto que en todos los pactos existen dos partes contratantes.

g. El pacto en un sentido puede llamarse testamento. Atendiendo al hecho de que un testamento es una declaración absoluta que no sabe de condiciones, tenemos que preguntar si no es enteramente impropio aplicar el nombre de "testamento" al pacto. Hay solamente un pasaje en el Nuevo Testamento en donde parece justificable traducir la palabra diatheke como testamento, es decir, Heb. 9: 16, 17. Allí se representa a Cristo como el testador, por medio

[144] Compárese Dick, Theol. Lect. XLVIII.

de cuya muerte el pacto de gracia, considerado como un testamento, entra en vigor. Había una disposición testamentaria acerca del pacto, y ésta entró en vigor por medio de la muerte de Cristo. Este es el único pasaje en el que explícita-mente se hace referencia al pacto como un testamento. Pero la idea de que los creyentes reciben las bendiciones espirituales del pacto conforme a un método testamentario está implicado en diversos pasajes de la Biblia, aunque la representación implicada es ligeramente diferente de la de Heb. 9: 16, 17. Es Dios el testador más bien que Cristo. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, pero de modo especial en este último, los creyentes se presentan como hijos de Dios, legalmente, por adopción, y éticamente por medio del nuevo nacimiento, Juan 1 : 12 ; Rom. 8 : 15, 16 ; Gal 4 : 4-6 ; I Juan 3 : 1-3, 9. Las ideas de heredero y herencia ya estaban asociadas, naturalmente, con la del derecho de hijos, y por lo mismo, no es de admirar que, con frecuencia, se encuentren en la Escritura. Pablo dijo : "Y si hijos, también herederos", Rom. 8 : 17; compárese también Rom. 4 : 14; Gal 3 : 28 ; 4 : 1, 7; Tito 3 : 7; Heb. 6 : 17; 11 : 7 ; Santiago 2 : 5. Atendiendo a estos pasajes no cabe duda de que el pacto y las bendiciones del pacto se presentan en la Escritura como una herencia; pero, una vez más, esta representación se basa sobre la idea de un testamento, con esta diferencia, sin embargo, que la confirmación del pacto no implica la muerte del testador. Los creyentes son herederos de Dios (un Dios que nunca muere) y coherederos con Cristo, Rom. 8: 18. Es perfectamente manifiesto que para el pecador el pacto tiene un lado testamentario que puede considerarse como una herencia; pero, tenemos que preguntar si para Cristo también tiene este carácter. Parece necesario responder en forma afirmativa por el hecho de que se nos llama coherederos con Cristo. ¿Es pues El también un heredero? Esta pregunta tiene que contestarse afirmativamente, si atendemos a la declaración que se encuentra en Luc. 22: 29. La herencia a que aquí se hace referencia es la gloria medianera, que El recibió como una herencia del Padre, y la cual El, a su vez, comunica como una herencia a todos aquellos que son suyos. Pero aunque hay, indudablemente, un aspecto testamentario del pacto, esto no es sino un lado del asunto y no excluye la idea de que en verdad el pacto es pacto.

i. Puede llamarse testamento porque es totalmente un don de Dios
ii. Se introdujo la dispensación de él, conforme al Nuevo Testamento, por medio de la muerte de Cristo
iii. Es firme e inviolable

iv. En él, Dios mismo da lo que exige del hombre. Pero esto no debe interpretarse como que indica que el pacto no tenga dos aspectos y que sea por lo mismo absolutamente unilateral. A pesar de lo desiguales que las partes son en sí mismas, Dios condesciende en bajar hasta el nivel del hombre y mediante su gracia lo capacita para que actúe como la parte segunda en el pacto. Un pacto unilateral, en el sentido absoluto de la palabra, realmente es contradictio in adjecto. Al mismo tiempo, esos teólogos que insisten en el carácter unilateral del pacto lo hicieron para acentuar un verdad importante, es decir, que Dios y el hombre no van a encontrarse uno al otro, a la mitad del camino del pacto, sino que Dios desciende hasta el hombre y establece de gracia su pacto con El, dándole gratuitamente todo lo que el mismo Dios demanda, que el hombre es en verdad el único que saca provecho del pacto. Sin embargo, es esencial que el carácter bilateral del pacto se mantenga, porque en él aparece realmente el hombre cumpliendo las demandas del pacto en la fe y en la conversión, aunque la cumpla únicamente a medida que Dios obra en él, tanto el querer como el hacer, según su beneplácito.

LA RELACIÓN DE CRISTO CON EL PACTO DE GRACIA

Cristo se presenta en la Escritura como el Mediador del pacto. La palabra griega mesites no se encuentra en el griego clásico, sino que ocurre en Philo y en los autores griegos posteriores. En la Septuaginta no se encuentra sino una sola vez, Job 9: 33. La palabra inglesa "Mediator", tanto como la holandesa "Middelaar" y la alemana "Mittler", pueden conducirnos a pensar que mesites designa simplemente uno que arbitra entre dos partidos, y un intermediario en el sentido general de la palabra. Sin embargo, debe recordarse que la idea bíblica es mucho más profunda. Cristo es Mediador en más de un sentido. Interviene entre Dios y el hombre, no únicamente para abogar por la paz y para persuadir de ello, sino armado con poder plenipotenciario, para hacer todo lo que sea necesario en el establecimiento de la paz. El uso de la palabra mesites en el Nuevo Testamento justifica que hablemos de un doble carácter medianero de Cristo, es decir, el de Fiador y el de Introductor (en griego prosagoge, Rom. 5: 2). En la mayor parte de los pasajes en los que se encuentra la palabra en el Nuevo Testamento, equivale a egguos, y por lo mismo señala a Cristo como aquel que por haberse cargado con la culpa de los pecadores, dio fin a la relación penal que ellos tenían con la ley y los restauró a una correcta relación legal con Dios. Este es el significado de la palabra en Heb. 8: 6; 9: 15; y 12: 24. En Heb. 7: 22 el

mismo término egguos se aplica a Cristo. Sin embargo, no hay un solo pasaje en el que la palabra mesites tenga un significado que corresponda mejor con el sentido ordinario de la palabra "mediador", uno a quien se llama para arbitrar entre dos bandos y reconciliarlos, que I Tim. 2: 5. Aquí Cristo se presenta como Mediador en el sentido de que, sobre la base de su sacrificio, trae a un acuerdo a Dios y al hombre. La obra de Cristo, según se indica mediante la palabra mesites, es doble. Cristo obra en cosas que corresponden a Dios y en cosas que pertenecen al hombre, en la esfera legal objetiva, y en la esfera moral subjetiva. En la primera hace la propiciación por el desagrado justo de Dios expiando la culpa del pecado; hace intercesión por aquellos que el Padre le dio, y convierte en verdaderamente aceptables las personas y los servicios de ellos a Dios. En el segundo, el Mediador revela a los hombres la verdad respecto a Dios y a la relación de ellos con Dios, con las condiciones necesarias para un servicio aceptable, los persuade y los capacita para que reciban la verdad, y los dirige y los sostiene en todas las circunstancias de la vida, en tal forma que perfecciona su libertad. Al hacer este trabajo emplea el ministerio de hombres, II Cor. 5: 20.

CAPITULO 27: EL ASPECTO DOBLE DEL PACTO

Al hablar de las partes contratantes en el pacto de gracia ya hemos dado a entender que el pacto puede considerarse desde dos diferentes puntos de vista. Hay dos distintos aspectos del pacto, y ahora se presenta la pregunta: ¿Qué relación guardan entre sí estos dos? La pregunta se ha contestado de diferentes maneras.

UN PACTO EXTERNO Y UNO INTERNO

Algunos han distinguido entre un pacto externo y uno interno. El pacto externo concebido como uno en el que el status de la persona dependía enteramente del cumplimiento de ciertos deberes religiosos externos. Esta posición es enteramente correcta si la persona hace lo que se requiere de ella, algo que se parece al sentido católico romano. Entre el pueblo de Israel este pacto tomó una forma nacional. Quizá ninguno desarrolló la doctrina de un pacto externo con mayor consistencia que Tomás Blake. La línea divisoria entre el pacto externo y el interno no siempre se representó en la misma manera. Algunos relacionaron el bautismo con el externo y la confesión de fe y la Cena del Señor con el pacto interno; otros enseñaron que el bautismo y la confesión pertenecen al pacto externo, y que la Cena del Señor es el sacramento del pacto interno. Pero la dificultad es que la representación en total resulta un dualismo en el que el concepto del pacto se encuentra sin fundamento en la

Escritura; resulta un pacto externo sin enlace con el interno. Se crea la impresión de que hay un pacto en el que el hombre puede tomar una posición enteramente correcta sin tener fe salvadora; pero la Biblia no sabe de un pacto semejante. Hay, en verdad, privilegios externos y bendiciones del pacto, y hay personas que solamente de esto disfrutan; pero tales casos son anormalidades que no se pueden sistematizar. La distinción entre un pacto externo y uno interno no puede sostenerse.

Este concepto no debe confundirse con otro que se le parece, es decir, con aquel que tienen Mastricht y otros, de que hay un aspecto externo y otro interno del pacto de gracia. Según esto, algunos aceptan sus responsabilidades de pacto en un modo verdaderamente espiritual, de todo corazón, en tanto que otros las aceptan únicamente mediante una profesión externa, con la boca, y, por tanto, están en el pacto nada más en forma aparente. Mastricht se refiere a Judas Iscariote, a Simón el Mago, a aquellos que tienen fe temporal, y a otros. Pero la dificultad es que, según este concepto, los no elegidos y no regenerados son nada más apéndices externos del pacto y se consideran como hijos del pacto únicamente por nosotros debido a nuestra corta vista, pero no son hijos del pacto, para nada, a la vista de Dios. No están realmente en el pacto, y por tanto, tampoco pueden de verdad convertirse en transgresores del pacto. Este concepto no ofrece solución al problema de encontrar en qué sentido el no elegido y el no regenerado, que son miembros de la Iglesia visible, son hijos del pacto también a la vista de Dios y por lo tanto, cómo también pueden convertirse en transgresores.

LA ESENCIA DEL PACTO Y SU ADMINISTRACIÓN

Otros, por ejemplo, Olevianus y Turretin, distinguen entre la esencia del pacto, y la administración de éste. Según Turretin la primera corresponde al llamamiento interno y a la Iglesia visible formada por medio de este llamamiento; y la segunda, es decir, la administración del pacto, corresponde al llamamiento externo y a la Iglesia visible compuesta de aquellos que son llamados exteriormente por medio de la Palabra. La administración del pacto consiste solamente en la oferta de salvación hecha por medio de la predicación de la Palabra, y en los otros privilegios externos en lo que participan todos aquellos que tienen un lugar en la Iglesia, incluyendo a muchos de los no elegidos. La esencia de pacto, sin embargo, incluye también la recepción espiritual de todas las bendiciones del pacto, la vida en comunión con Cristo, y se extiende, por tanto, a los elegidos, únicamente. Esta diferencia contiene, es cierto, un elemento de verdad, pero nada tiene de lógico ni de claro, En tanto que la esencia y la forma constituirían una antítesis, la esencia y la administración no la constituyen. Pueden referirse a la Iglesia invisible y a la

visible, como parece que Turretin lo da a entender; o al fin último, o realización, y la anunciación del pacto, según Olevianus entiende la distinción. Pero si se quiere dar a entender lo primero, mejor sería hablar de esencia y revelación; en tanto que si se quiere dar a entender lo segundo, sería preferible hablar del objetivo y los medios para su realización. Aquí también la pregunta continúa sin respuesta, es decir, si los no elegidos son hijos del pacto y hasta qué punto lo son también a la vista de Dios.

UN PACTO CONDICIONAL Y UNO ABSOLUTO

Todavía otros, por ejemplo, Koelman, hablan de un pacto condicional y de uno absoluto. Koelman insiste en el hecho de que, cuando se distingue entre un pacto externo y uno interno, se da a entender que hay un solo pacto, y los términos "externo" e "interno" simplemente sirven para acentuar el hecho de que no todos están en el pacto precisamente de la misma manera. Algunos están en él únicamente por medio de una confesión externa, para el goce de privilegios externos, y otros están en él a causa de una aceptación de él, hecha de todo corazón, para el goce de las bendiciones de la salvación. De manera semejante, Koelman quiere que se entienda claramente que, cuando dice que algunos están en el pacto, externa y condicionalmente, no quiere afirmar que ellos no estén realmente en el pacto, sino que no podrán obtener las bendiciones prometidas en el pacto, a menos que cumplan con la condición del pacto. Esta explicación también contiene, sin duda, un elemento de verdad; pero en Koelman está ligada en tal forma con la noción de un pacto externo y de uno interno, que se acerca peligrosamente al error de aceptar dos pactos, de modo especial, cuando que durante la dispensación del Nuevo Testamento Dios incorporó naciones y reinos enteros al pacto.

EL PACTO CONSIDERADO COMO UNA RELACIÓN PURAMENTE LEGAL, Y CONSIDERADO TAMBIÉN COMO UNA COMUNIÓN DE VIDA

Los teólogos Reformados, por ejemplo Kuyper, Bavinck y Honig, hablan de dos lados del pacto, el externo y el interno. El Dr. Vos usa términos que son más definidos, cuando distingue entre el pacto como una relación pura-mente legal, y el pacto como una comunión de vida. Hay claramente en el pacto un lado legal y un lado moral. El pacto puede considerarse como un convenio entre dos partes, con mutuas condiciones y estipulaciones, y por tanto, como algo que pertenece a la esfera legal. El pacto en este sentido puede existir aun cuando nada se haya hecho para cumplir su propósito, es decir, la condición a la cual señala y para la cual se considera como el ideal verdadero. Las partes que viven bajo este

convenio están en el pacto, puesto que están sujetas a mutuas estipulaciones aceptadas de acuerdo. En la esfera legal todas las cosas se consideran y se regulan de una manera puramente objetiva. El factor determinante en esa esfera es tan sólo la relación que ha sido establecida, y no la actitud que uno toma hacia esa relación. La relación existe independientemente de la inclinación o de la desinclinación, de uno hacia ella, o de lo que a uno le guste o le disguste en relación con ella. Parecerá, a la luz de esta distinción, que se tendría que preguntar: ¿Quiénes son los que están en el pacto de gracia? Si se hace la pregunta teniendo en mente la relación legal nada más, como si tratáramos de investigar quienes están en la obligación de vivir en el pacto, y de quienes se espera que hagan esto, — la respuesta será, los creyentes y sus hijos. Pero si la pregunta se hace con un concepto del pacto como una comunión de vida, y se toma en cuenta la forma completamente diferente: ¿En quienes esta relación legal produce una comunión viva con Cristo? — la respuesta puede ser solamente ésta: Únicamente en los regenerados, que están dotados con el principio de la fe, es decir, en los elegidos.

Esta distinción está fundada en la Escritura. Apenas es necesario citar pasajes que prueben que el pacto es un contrato objetivo en la esfera legal, porque es perfectamente claro que tenemos un contrato parecido en dondequiera que dos partes convienen, como si fuera en la presencia de Dios, en cumplir ciertas cosas que afectan sus mutuas relaciones, o en donde una de las partes promete proporcionar determinados beneficios a la otra, siempre que esta segunda cumpla las condiciones propuestas. Que el pacto de gracia es un contrato semejante lo prueba abundantemente la Escritura. Hay una condición de fe, Gen 15 : 6, comparado con Rom. 4 : 3 y siguientes, 20 y siguientes ; Hab. 2 : 4 ; Gál. 3 : 14-28 ; Heb. 11; y hay también la promesa de bendiciones espirituales y eternas, Gen 17 : 7; 12 : 3 ; Isa. 43: 25; Ez. 36: 27; Rom. 4: 5 y siguientes; Gál. 3: 14, 18. Pero también resulta claro que el pacto en su realización completa es algo más que eso, digamos, es una comunión de vida. Esto podría ya haber sido simbolizado expresamente en el acto de pasar entre las mitades de los animales muertos cuando se estableció el pacto con Abraham, Gen 15: 9-17. Además, se indica así en pasajes como Sal 25: 14; Sal 89:33, 34; 103: 17, 18; Jer. 31: 33, 34; (Heb. 8: 10-12); Ez. 36: 25¬28; II Cor. 6: 16; Apoc. 21: 2, 3.

En seguida tenemos que preguntar respecto a la relación que existe entre la situación del pecador bajo el "compromiso del pacto" considerado como relación legal y la vida suya dentro de la comunión del pacto. Las dos situaciones no se pueden concebir como existentes separadamente, una al lado de la otra, sin ninguna conexión íntima, sino que deben considerarse teniendo la más íntima relación la una con la otra, con el fin de evitar todo dualismo. Cuando uno toma la relación de pacto sujetándose a ella voluntariamente, esas dos situaciones deben ir, como es natural, juntas; y si no es así se deduce que ya hay

una falsa relación. Pero el asunto todavía resulta más difícil en el caso de aquellos que son nacidos en el pacto. ¿Es posible Una relación sin la otra? ¿Se convierte el pacto, en ese caso, en una mera relación legal, en que aquello que debiera ser — pero no es — toma el lugar de las realidades gloriosas por causa de las cuales el pacto permanece? ¿Hay alguna base razonable para esperar que la relación de pacto conducir a una comunión viva y que para el pecador que por sí mismo es incapaz de creer se convertirá el pacto verdaderamente en una realidad viva? En respuesta a esta pregunta debe decirse que Dios, sin duda, desea que la relación de pacto conduzca a la vida de pacto. Y Dios mismo, por medio de sus promesas que pertenecen a la simiente de los creyentes, garantiza que tendrá lugar ese resultado, no en el caso de cada individuo, sino en la simiente del pacto colectivamente considerada. Sobre la base de la promesa de Dios debemos creer que, bajo una administración fiel del pacto, la relación de pacto, por regla, se realizará plenamente en la vida de pacto.

EL HECHO DE SER MIEMBRO DENTRO DEL PACTO CONSIDERADO COMO UNA RELACIÓN LEGAL

Al discutir el hecho de ser miembro dentro del pacto considerado como una relación legal, debe recordarse que el pacto en ese sentido no es únicamente un sistema de demandas y promesas, demandas que deben cumplirse y promesas que deben realizarse; sino que también incluye una razonable esperanza de que la relación legal externa traerá con ella la realidad gloriosa de una vida en íntima comunión con el Dios del pacto. Esta es la única forma en que la idea del pacto se realiza plenamente.

LOS ADULTOS DENTRO DEL PACTO

Los adultos pueden entrar a este pacto únicamente por voluntad propia, mediante fe y confesión. De esto se sigue que en su caso, si su confesión no es falsa, la entrada al pacto como relación legal coincide con la entrada al pacto como comunión de vida. No solamente se comprometen al cumplimiento de ciertos deberes externos; no solamente prometen además, que ejercitarán la fe salvadora en su vida posterior, sino que confiesan que aceptan el pacto con fe viva, y que es su deseo y su intención continuar en esta fe. Por lo tanto, entran definitivamente a la vida plena de pacto, y esta es la única manera en la que pueden entrar al pacto. Aquellos que relacionan la confesión de fe con un pacto meramente externo, niegan esta verdad, implícita o explícitamente.

LOS HIJOS DE LOS CREYENTES DENTRO DEL PACTO

Con respecto a los hijos de los creyentes que entran al pacto por medio del nacimiento, la situación es, por consiguiente, un tanto diferente. La experiencia enseña que aunque por nacimiento entran al pacto como a una relación legal, esto no necesariamente significa que ya están también en el pacto como una comunión de vida. Ni siquiera significa que la relación de pacto llegue a ser alguna vez en sus vidas una completa realización. Sin embargo, aun en su caso debe haber una seguridad razonable de que el pacto no es, o no seguirá siendo una mera relación legal, con deberes y privilegios externos que señalen a lo que debe ser; sino que también es, y en tiempo debido llegará a ser, una viva realidad. Esta seguridad se basa sobre la promesa de Dios que es absolutamente confiable, de que El obrará en los corazones de la generación joven del pacto, con su gracia salvadora y los transformará en miembros vivos del pacto. El pacto es más que la mera oferta de salvación, es aún más que la oferta de salvación sumada a la promesa de creer el evangelio. El pacto lleva con él la seguridad, basada en las promesas de Dios, que obra en los hijos del pacto "cuándo, dónde y cómo le place", de que la fe salvadora obrará en sus corazones. Hasta donde los hijos del pacto no manifiesten lo contrario tendremos que continuar sobre la suposición de que están en posesión del pacto de vida. Como es natural, el curso de los acontecimientos puede probar que esta vida de pacto todavía no está presente; hasta puede probar que esa vida de pacto se ha cumplido en sus vidas. Las promesas de Dios están dadas a la simiente de los creyentes colectivamente, y no individualmente. La promesa de Dios de continuar su pacto y de conducirlo hasta su completa realización en los hijos de los creyentes, no significa que él capacitará hasta el último de ellos con la fe salvadora. Y si algunos de ellos continúan en incredulidad, tenemos que recordar lo que Pablo dice en Rom. 9: 6-8. No son Israel todos los que son de Israel; los hijos de los creyentes no son todos los hijos de la promesa. De aquí que sea necesario que constantemente recordemos que aun los hijos del pacto tienen necesidad de la regeneración y de la conversión. El mero hecho de que uno esté en el pacto no lleva con ello la seguridad de la salvación. Cuando los hijos de los creyentes crecen y llegan a los años de discreción, es, de consiguiente, obligatorio que acepten voluntariamente sus responsabilidades de pacto por medio de una verdadera confesión de fe. Si no lo hacen, eso constituye, hablando estrictamente, una negación de su relación de pacto. Debe por lo tanto decirse que la relación legal en la que los hijos de los creyentes permanecen, precede al pacto como comunión de vida y es el medio para la realización de éste. Pero al acentuar la significación del pacto como un medio para un fin no debemos insistir exclusivas, ni siquiera primariamente, en las demandas de Dios y en los consiguientes deberes del hombre, sino, de modo especial, en la promesa de la operación eficaz de la gracia de Dios en los corazones de los hijos del pacto. Si

insistimos única y exclusivamente sobre las responsabilidades de pacto y dejamos de dar la debida prominencia al hecho de que en el pacto Dios da todo lo que demanda de nosotros, en otras palabras, que las promesas de Dios cubren todos sus requerimientos, corremos el riesgo de caer en la trampa del arminianismo.

LOS NO REGENERADOS DENTRO DEL PACTO

De lo precedente se sigue que hasta las personas no regeneradas e inconversas pueden estar dentro del pacto. Ismael y Esaú estuvieron originalmente en el pacto, los malvados hijos de Elí fueron hijos del pacto y la gran mayoría de los judíos en los días de Jesús y de los apóstoles pertenecieron al pueblo del pacto y participaron en las promesas del pacto, aunque no siguió la fe de Abraham su padre. Aquí tenemos que preguntar en qué sentido tales personas tienen que ser consideradas, dentro del pacto. El Dr. Kuyper dice que no son esencialmente participantes del pacto aunque en realidad están en él; y el Dr. Bavinck dice que están in foedere (en el pacto) pero no son de foedere (del pacto). Respecto a la posición que guardan en el pacto puede decirse lo siguiente:

1. Están en el pacto hasta donde tiene que ver con sus responsabilidades. Puesto que están en la relación legal del pacto con Dios tienen el deber de arrepentirse y creer. Si no se vuelven a Dios y aceptan a Cristo por la fe, cuando lleguen a los arios de discreción, serán juzgados como transgresores del pacto. La relación especial en la que están colocados con Dios, significa, por lo mismo, responsabilidades adicionales.

2. Están en el pacto en el sentido de que pueden reclamar las promesas que Dios dio cuando estableció su pacto con los creyentes y su simiente. Pablo, plácidamente dice de sus malvados hermanos de sangre, "de los cuales son la adopción, la gloria, el pacto, la promulgación de la ley, el culto y las promesas", Rom. 9: 4. Como regla Dios reúne el número de sus elegidos de entre aquellos que se encuentran en esta relación de pacto.

3. Están en el pacto en el sentido de que se sujetan a las ministraciones del pacto. Constantemente se les amonesta y se les exhorta a vivir de acuerdo con los requerimientos del pacto. La Iglesia los trata como hijos del pacto, les ofrece los sellos del pacto y los exhorta a que hagan el uso adecuado de ellos. Son ellos los invitados que primeramente fueron llamados a la cena, los hijos del reino, a quienes

la Palabra tenía que ser predicada primero que a los demás, Mat. 8: 12; Luc. 14: 16-24; Hech. 13: 46.

4. Están en el pacto hasta donde tiene que ver con las bendiciones comunes del pacto. Aunque no experimentan la influencia regeneradora del Espíritu Santo, están sujetos a ciertas operaciones e influencias especiales del Espíritu Santo. El Espíritu lucha con ellos en una forma especial, los convence de pecado, los ilumina hasta cierta medida, y los enriquece con las bendiciones de la gracia común, Gen 6: 3; Mat. 13: 18-22; Heb. 6: 4-6.

Debe notarse que en tanto que el pacto es eterno e inviolable y que Dios nunca lo nulifica, es posible que aquellos que están en el pacto lo quebranten. Si uno de aquellos que están en la relación legal de pacto no entra a la vida de pacto, tiene que considerarse sin embargo, como un miembro del pacto. Su fracaso en cumplir los requerimientos del pacto envuelve culpa y lo constituye en transgresor del pacto, Jer. 31: 32; Ez. 44: 7. Esto explica cómo puede haber no solamente una transgresión temporal del pacto sino también una definitiva, aunque no hay tal cosa como una recaída de los creyentes.

CAPITULO 28: LAS DIFERENTES DISPENSACIONES DEL PACTO

LA CONCEPCIÓN ADECUADA DE LAS DIFERENTES DISPENSACIONES

Tenemos que preguntar si debemos distinguir entre dos o tres dispensaciones, o según los modernos dispensacionalistas, hasta entre siete o más.

EL CONCEPTO DISPENSACIONALISTA

Según Scofield "una dispensación es el período de tiempo durante el cual el hombre tiene que ser probado con respecto a su obediencia hacia alguna revelación definida de la voluntad de Dios".[145] Explicando más ampliamente esto dice el mismo autor en la página 16 de su librito titulado, Dividiendo Bien la Palabra de Verdad: "Cada una de estas dispensaciones puede considerarse como nueva prueba, a la cual se sujeta el hombre natural y cada dispensación termina en juicio, resultando todas fracaso total".[146] Cada una de estas

---

[145] Scofield Bible, p. 5.

[146] Edición en español, de la Casa Bíblica de los Ángeles, Cal., sin fecha. N. del T.

dispensaciones tiene su carácter propio, y éste es tan distinto que no puede mezclarse con el de ninguna otra. De estas dispensaciones se acostumbra distinguir siete, es decir: Dispensación de la inocencia, de la conciencia, del gobierno humano, de la promesa, de la ley, de la gracia, y del reino. Contestando a la pregunta respecto a que si Dios es tan mutable de intención que tiene que cambiar su voluntad respecto al hombre siete veces, Frank E. Gaebelein dijo: "No es Dios el que ha titubeado. Aunque hay siete dispensaciones, todas son una en principio, estando basadas por completo sobre la prueba sencilla de la obediencia. Y si el hombre hubiera sido capaz de guardar las condiciones impuestas por la primera, las otras seis habrían sido innecesarias. Pero el hombre falló. Sin embargo en lugar de que Dios desechara a su criatura culpable, movido de compasión le dio una nueva prueba, bajo nuevas condiciones. De esta manera cada dispensación termina con fracaso, y cada dispensación pone de manifiesto la misericordia de Dios".[147] Hay serias objeciones a este concepto.

1. La palabra dispensación (oikonomia) es término bíblico (compárese Luc. 16: 2-4; I Cor. 9: 17; Ef. 1: 10; 3: 2, 9; Col. 1: 25; I Tim. 1:4) que aquí se usa en un sentido no bíblico. Oikonomia denota mayordomía, un encargo o una administración, pero nunca un tiempo de prueba o una época de probación.

2. Las distinciones hechas a propósito de estas dispensaciones son por completo arbitrarias. Esto ya es evidente por el hecho de que los mismos dispensacionalistas se refieren algunas veces a ellas diciendo que se interfieren. A la segunda dispensación se le llama de la conciencia; pero según San Pablo la conciencia todavía era en su época la consejera de los gentiles, Rom. 2: 14, 15. La tercera se conoce como la dispensación del gobierno humano, pero el mandato definido en ella y que fue desobedecido y que por tanto convirtió al hombre en responsable ante el juicio, no fue el mandato de gobernar el mundo en lugar de Dios — de esto no hay traza alguna —, sino de el mandato de llenar la tierra. La cuarta se designa como la dispensación de la promesa y se supone que termina con la entrega de la ley, pero Pablo dice que la ley no anuló la promesa, y que ésta era eficaz en sus días, Rom. 4: 13-17; Gál. 3: 15-29. La llamada dispensación de la ley está henchida de gloriosas promesas y la denominada de la gracia no abrogó la de la ley como regla de vida. La gracia ofrece escape de la ley únicamente como una condición de salvación tal como acontece en el pacto de obras —, ofrece escape de la maldición de la ley y también de la ley considerada como un poder extraño.

---

[147] Exploring the Bible, p. 95.

3. Según la explicación acostumbrada de esta teoría el hombre todavía continúa bajo probación. Falló en la primera prueba y de esta manera perdió la recompensa de la vida eterna, pero Dios tuvo compasión y en su misericordia le concedió una prueba nueva. Los repetidos fracasos condujeron a repetidas manifestaciones de la misericordia de Dios, con la introducción de nuevas pruebas las cuales, sin embargo, retuvieron al hombre en continua probación. Esto no equivale a decir que Dios en, justicia sujeta al hombre natural a la condición del pacto de obras — lo que es del todo cierto — sino que Dios en su misericordia y compasión — y por tanto, aparentemente para salvar — le dio al hombre una oportunidad tras otra para cumplir las siempre cambiantes condiciones, y de esta manera obtener la vida eterna por medio de la obediencia a Dios. Esta explicación es contraria a la Escritura la cual no presenta al hombre caído como si todavía estuviera a prueba, sino como un manifiesto fracaso totalmente incapaz de ser obediente a Dios, y por completo dependiente de la gracia de Dios para salvación. Bullinger, dispensacionalista desde luego, aunque de un tipo un tanto diferente, está en lo correcto cuando dice: "El hombre, pues (en la primera dispensación), estaba en lo que se llama `bajo prueba'. Esto señala a aquella administración, en forma notable y absoluta; porque el hombre ya no está bajo probación. Suponer que todavía lo está es una falacia popular que hiere en la raíz a las doctrinas de la gracia. El hombre ha sido probado y examinado y ha demostrado ser una ruina".[148]

4. Esta teoría tiene también tendencia divisiva, despedaza al cuerpo de la Escritura con resultados desastrosos. Aquellas partes de la Escritura que pertenecen a cualquiera de las dispensaciones se dirige al pueblo de esa dispensación y para él tienen carácter de regla y para ningún otro más. Esto significa, como lo dice Charles C. Cook "que en el Antiguo Testamento no hay ni una sola frase que se aplique al cristiano como regla de fe y práctica — ni un solo mandato que lo comprometa, como no hay una sola promesa dada a él allí, de primera mano, excepto lo que está incluido en el ancho torrente del Plan de Redención, tal como allí se enseña en los símbolos y en las profecías".[149] Esto no quiere decir que no podamos sacar lecciones del Antiguo Testamento. La Biblia se dividen en dos libros, el Libro del Reino, que comprende el Antiguo Testamento y parte del Nuevo, dirigido a Israel ; y el Libro de la Iglesia, que consiste del resto del Nuevo Testamento, y que se dirige a nosotros. Puesto que las dispensaciones no se entremezclan, se sigue que en la dispensación de la ley no hay revelación de la gracia de Dios, y en la dispensación

[148] How to Enjoy the Bible, p. 65.

[149] God's Book Speaking for Itselp, p. 31.

de la gracia no hay revelación de la ley que comprometa al pueblo de Dios del Nuevo Testamento. Si el espacio lo permitiera no sería difícil que probáramos que esta es una posición enteramente insostenible.

LA TEORÍA DE LAS TRES DISPENSACIONES

Ireneo habló de tres pactos, el primero caracterizado por la ley escrita en el corazón, el segundo por la ley como un mandato externo dado en el Sinaí, y el tercero, por la ley restaurada en el corazón mediante la operación del Espíritu Santo; y sugirió de esta manera la idea de tres dispensaciones. Coccejus distinguió tres dispensaciones del pacto de la gracia, la primera ante legem, la segunda sub lege, y la tercera post legem. Hizo una clara diferencia, por consiguiente, entre la administración del pacto antes y después de Moisés. Ahora tenemos por indudablemente cierto que hay una diferencia considerable entre la administración del pacto antes y después de la entrega de la ley, pero la similaridad es más grande que la diferencia, de tal manera que no podemos coordinar la obra de Moisés con la de Cristo como si se tratara de una línea divisoria en la administración del pacto. Deben notarse los siguientes puntos de diferencia.

1. En la manifestación del carácter de gracia del pacto. En el período patriarcal el carácter de gracia del pacto sobresalió prominentemente más que en el período posterior. La promesa fue mucho más visible, Rom. 4: 13; Gál. 3: 18. Sin embargo, ni esto debe acentuarse indebidamente, como si no hubiera habido obligaciones legales y morales tanto como ceremoniales, desde antes del tiempo de Moisés, y como si no hubiera habido promesas de gracia durante el período de la ley. La sustancia de la ley estuvo vigente desde antes de Moisés y los sacrificios ya se requerían. Las promesas de gracia se encuentran en abundancia en los escritos posteriores a Moisés. El verdadero punto de diferencia es éste: Debido a que la ley constituía para Israel un recordatorio explícito de las demandas del pacto de obras había un peligro mayor de tomar equivocadamente el camino de la ley en lugar del camino de salvación. Y la historia de Israel nos enseña que no supieron escaparse de este peligro.

2. En el énfasis sobre el carácter espiritual de las bendiciones. El carácter espiritual de las bendiciones del pacto aparece más claramente en el período patriarcal. Abraham, Isaac y Jacob fueron meros viajeros en la tierra de la promesa, habitando allí como extranjeros y peregrinos. La promesa temporal del pacto todavía no se cumplía. De aquí que hubiera menos peligro de poner la mente, en forma demasiado exclusiva,

sobre las bendiciones materiales, tal como lo hicieron los judíos después. Los primitivos patriarcas tuvieron un entendimiento más claro del significado simbólico de aquellas posesiones temporales, y buscaban una ciudad celestial, Gál. 4: 25, 26; Heb. 11: 9, 10.

3. En el entendimiento de la distinción universal del pacto. La destinación universal del pacto se hizo evidente con mayor claridad en el período patriarcal A Abraham se le dijo que en su simiente serían benditas todas las naciones de la tierra, Gen 22: 18; Rom. 4: 13-17; Gál. 3: 8. Los judíos perdieron gradualmente de vista este hecho importante, y procedieron sobre la suposición de que las bendiciones del pacto estaban restringidas a la nación judía. Sin embargo, los profetas posteriores, acentuaron la universalidad de las promesas, y de esta manera revivieron el conocimiento del significado del pacto tan amplio como el mundo. Pero entre tanto que existieron esas diferencias, hubo varios puntos importantes en los que coincidieron los períodos pre- y post-mosaicos, y en los cuales los dos difirieron de la dispensación cristiana. En tanto que la diferencia entre uno y otro es simplemente de grado, su diferencia común con la dispensación del Nuevo Testamento es de contraste. Como contrarios a la dispensación cristiana, los dos períodos del 'Antiguo Testamento coinciden

4. En la presentación del Mediador como una simiente todavía futura. Todo el Antiguo Testamento señala hacia el Mesías que había de venir. Esta mirada hacia el futuro, es característica del protoevangelio, la promesa dada a los patriarcas, el ritual mosaico y los mensajes principales de los profetas.

5. En que prefiguran por medio de ceremonias y tipos al Redentor que había de venir. Es perfectamente cierto que esas ceremonias y tipos se aumentaron después de la entrega de la ley, pero estuvieron presentes mucho antes de ese tiempo. Los sacrificios fueron ofrecidos tan al principio como los días de Caín y Abel, y también tuvieron un carácter expiatorio, señalando hacia el venidero y gran sacrificio de Jesucristo. Los que servían como sacerdotes simbolizaban al gran Sumo Sacerdote que tenía que venir. A diferencia del Antiguo Testamento, el Nuevo es conmemorativo más bien que pre figurativo.

6. En que prefiguran las vicisitudes de aquellos que estaban destinados para participar en las realidades espirituales del pacto en la carrera terrenal de los grupos que tenían relaciones de pacto con Dios. La peregrinación de los patriarcas en la Tierra Santa, la servidumbre en Egipto, la entrada a Canaán, todos estos acontecimientos señalaban hacia cosas espirituales más altas. En el Nuevo Testamento todos estos tipos alcanzaron su cumplimiento y en consecuencia cesaron. Sobre la base de todo lo dicho es preferible seguir la línea tradicional distinguiendo precisamente dos dispensaciones o administraciones, es decir, (a) la del Antiguo y (b) la del Nuevo Testamento; y subdividir la primera en varios períodos o etapas en la revelación del pacto de gracia.

LA DISPENSACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO

LA PRIMERA REVELACIÓN DEL PACTO

La primera revelación del pacto se encuentra en el protoevangelio, Gen 3: 15. Algunos niegan que esto tenga alguna referencia al pacto; y en verdad no se refiere a ningún establecimiento formal de un pacto. La revelación de un establecimiento semejante podría tan sólo seguir después de que la idea del pacto se hubiera desarrollado en la historia. Al mismo tiempo, Gen 3: 15 señala ciertamente una revelación de la esencia del pacto. Deben notarse los siguientes puntos:

1. Poniendo enemistad entre la serpiente y la mujer Dios estableció una relación, como lo hace siempre al hacer un pacto. La caída condujo al hombre a unirse con Satanás pero Dios rompió esa alianza recientemente formada convirtiendo la amistad del hombre con Satanás en enemistad, y estableciendo de nuevo al hombre en amistad con Dios mismo; y esta es la idea del pacto. Esta rehabilitación del hombre incluye la promesa de la gracia santificante porque solamente por medio de gracia tal la amistad del hombre con Satanás podría convertirse en enemistad. Dios mismo tuvo que revertir la condición, por medio de la gracia regeneradora. Con toda probabilidad Dios produjo, desde luego, la gracia del pacto en los corazones de nuestros primeros padres. Y cuando Dios por medio de su poder salvador genera enemistad contra Satanás en el corazón del hombre, implica esto que Dios elige estar al lado del hombre, que Dios se convierte en el confederado del hombre en la lucha contra Satanás, y de esta manera establece, prácticamente, un pacto ofensivo y defensivo.

2. Esta relación entre Dios y el hombre por una parte, y Satanás por la otra, no se limita a los individuos, sino que se extiende a su simiente. El pacto es orgánico en su operación e incluye las generaciones. Este es un elemento esencial en la idea del pacto. No solamente había una simiente del hombre sino también una simiente de la serpiente, es decir, del diablo, y habría una lucha prolongada entre los dos, en la cual la simiente del hombre ganaría la victoria.

3. La lucha, pues, no será indecisa. Aunque el calcañar de la simiente de la mujer será herida, la cabeza de la serpiente será quebrantada. La serpiente únicamente puede morder el calcañar, y al hacerlo pone en peligro su mera cabeza. Habrá sufrimiento por parte de la simiente de la mujer; pero la mordedura mortal de la serpiente conducirá a ésta a su misma muerte. La muerte de Cristo, quien en un sentido, es la simiente preeminente de la mujer, significa la derrota de Satanás. La profecía de redención todavía tiene carácter impersonal en el protoevangelio, pero a pesar de todo eso es una profecía mesiánica. En último análisis la simiente de la mujer es Cristo, quien tomó la naturaleza humana, y quien muriendo en la cruz gana la victoria decisiva sobre Satanás. No necesitamos decir que nuestros primeros padres no entendieron todo esto.

EL PACTO CON NOÉ

El pacto con Noé, evidentemente, es de una naturaleza muy general: Dios promete que no volverá a destruir toda carne con las aguas de un diluvio, y que continuarán las sucesiones regulares de sementera y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche. Las fuerzas de la naturaleza están enfrenadas, los poderes del mal están sujetos a muy grande restricción y el hombre está protegido en contra de la violencia del hombre y la de las bestias. Es un pacto que confiere solamente bendiciones naturales y por lo mismo con frecuencia se le llama el pacto de la naturaleza o de la gracia común. No hay objeción al uso de esta terminología siempre que se tenga cuidado de que no dé la impresión de que este pacto está desasociado por completo del pacto de gracia. Aunque los dos difieren, también están relacionados de manera íntima.

1. Puntos de diferencia. Deben notarse los siguientes puntos de diferencia:
    a. En tanto que el pacto de gracia pertenece primaria aunque no exclusivamente a las bendiciones espirituales, el pacto de la naturaleza asegura al hombre nada más las bendiciones temporales y terrenales.

b. En tanto que el pacto de gracia en el más amplio sentido de la palabra incluye solamente a los creyentes y a su simiente, y se realiza en plenitud sólo en las vidas de los elegidos, el pacto con Noé no nada más era universal en su comienzo, sino también estuvo destinado a seguir siendo totalmente inclusivo. Hasta los días de la transacción de pacto con Abraham todavía no había sello de pacto de gracia, sino que el pacto con Noé fue confirmado con la señal del arco iris, una señal completamente diferente de las que más tarde habían d tener relación con el pacto de gracia.

2. Puntos de conexión. A pesar de la diferencia que acabamos de menciona existe la más íntima conexión entre los dos pactos
   a. El pacto de la naturaleza se originó también en la gracia de Dios. En este pacto precisamente como en el pacto de gracia, Dios concede al hombre no solamente favores inmerecidos, sino también bendiciones que se habían perdido por causa del pecado El hombre no tiene por naturaleza ningún derecho sobre las bendiciones naturales prometidas en este pacto.
   b. Este pacto también descansa sobre el pacto de gracia. Fue establecido más particularmente con Noé y con su simiente, porque hubo las más claras manifestaciones de la realización de pacto de gracia en su simiente, Gen 6: 9 7: 1; 9: 9, 26, 27.
   c. El pacto de la naturaleza es también un apéndice necesario (así lo llama Witsius) del pacto de gracia. La revelación del pacto de gracia en Gen 3: 16-19 y apuntaba hacia bendiciones terrenales, y temporales. Estas bendiciones era en absoluto necesarias para el cumplimiento del pacto de gracia. En el pacto con Noé aparece claramente el carácter general de estas bendiciones y confirma la continuación de ellas.

EL PACTO CON ABRAHAM

Con Abraham entramos a una época nueva en la revelación del Antiguo Testamento acerca del pacto de gracia. Hay varios puntos que merecen nuestra atención:

1. Hasta el tiempo de Abraham no hubo un establecimiento formal del pacto de la gracia. En tanto que en Gen 3: 15 ya se encuentran los elementos de este pacto no se consigna una transacción formal por medio de la cual el pacto haya sido establecido. Ni siquiera se habla explícitamente de un pacto. El establecimiento del pacto con Abraham marcó el principio de una Iglesia institucional. En los tiempos pre-

abrahámicos había lo que puede llamarse "la iglesia en la casa". Había familias en las que la verdadera religión encontraba expresión, y sin duda había también reuniones de creyentes, pero no había un cuerpo definidamente marcado de ellos, separado del mundo que pudiera llamarse la iglesia. Había "hijos de Dios" e "hijos de los hombres' pero estos todavía no se separaban por medio de una línea visible de demarcación. Sin embargo, en tiempo de Abraham fue instituida la circuncisión como una ordenanza de sello, un distintivo de derecho de miembro y un sello de la justicia de la fe.

2. En la transacción hecha con Abraham tuvo su principio la administración particular del Antiguo Testamento y se hizo manifiestamente claro que el hombre es una parte en el pacto y que debe responder por medio de la fe las promesas de Dios. El gran hecho central acentuado en la Escritura, es que Abraham creyó a Dios y le fue contado por justicia. Dios apareció repetidas veces a Abraham, reiterándole sus promesas con el fin de engendrar la fe en su corazón y de impulsar su actividad. La grandeza de su fe se hace visible en que creyó contra toda esperanza, y en que confió en la promesa de Dios aun cuando su cumplimiento parecía ser físicamente imposible.

3. Las bendiciones espirituales del pacto de gracia se hacen mucho más visibles en el pacto con Abraham que lo que habían sido antes. La mejor exposición escritural del pacto con Abraham se encuentra en Rom. 3 y 4, y en Gál. 3. En relación con el relato que se encuentra en Génesis, estos capítulos nos enserian que Abraham recibió en el pacto la justificación, incluyendo el perdón de los pecados y la adopción dentro de la verdadera familia de Dios, y también los dones del Espíritu Santo para santificación y gloria eterna.

4. El pacto con Abraham ya incluía un elemento simbólico. Por una parte tenía referencia a bendiciones temporales, tales como la tierra de Canaán, una numerosa descendencia, protección en contra de los enemigos y victoria sobre ellos; y por la otra se refería a bendiciones espirituales. Debe recordarse, sin embargo, que lo primero no estaba coordinado con lo segundo sino más bien subordinado a éste. Estas bendiciones temporales no constituían un fin en sí mismas, sino que servían para simbolizar y para tipificar las cosas espirituales y celestiales. Las promesas espirituales no se cumplieron en lo descendientes naturales de Abraham como tales, sino solamente en aquellos que seguían en las huellas de Abraham.

5. En vista de este establecimiento del pacto de gracia con Abraham se considera, algunas veces, que él es la cabeza del pacto de gracia. Pero la palabra "cabeza" es muy ambigua, y por tanto, conduce a equivocación. Abraham no puede llamarse cabeza representativa del pacto de gracia como Adán lo fue en el pacto de obras porque
    a. El pacto abrahámico no incluyó a los creyentes que lo precedieron y que, sin embargo, estaban en el pacto de gracia
    b. El no podía aceptar las promesas por nosotros, ni creerlas en nuestro lugar, exceptuándonos de esta manera, de cumplir estos deberes. Si hay una cabeza representativa en el pacto de gracia, puede serlo nada más Cristo (compárese Bavinck Geref Dogm. III, pp. 239, 241); pero hablando estrictamente podemos considerar a Cristo como cabeza única sobre la hipótesis de que el pacto de redención y el pacto de gracia son uno solo. Abraham puede llamarse cabeza del pacto tan sólo en el sentido de que fue establecido formalmente con él, y con él recibió la promesa de su continuación en la línea de sus descendientes naturales, pero sobre todo de los espirituales, Pablo habló de Abraham como "el padre de todos los creyentes", Rom. 4: 11. Es claro que la palabra "padre" sólo figuradamente puede entenderse aquí, porque los creyentes no deben su vida espiritual a Abraham. Dice el Dr. Hodge en su comentario de Rom. (4: 11): "La palabra padre expresa comunidad de naturaleza, y con frecuencia se aplica a la cabeza o fundador de alguna escuela o clase de hombres, cuyo carácter está determinado mediante la relación con la persona así designada; según se da a entender en Gen 4: 20, 21.... Los creyentes son llamados hijos de Abraham, a causa de esta identidad de naturaleza religiosa o de carácter, de la manera que Abraham se considera en la Escritura como el creyente y por motivo de que con él fue trazado de nuevo el pacto de gracia, que abarca a todos los hijos de Dios, sean judíos o gentiles, y porque todos ellos son sus herederos, en cuanto heredan las promesas prometidas a Abraham".
    c. Por último, no debemos perder de vista el hecho de que la etapa de la revelación del pacto en el Antiguo Testamento que para nosotros que estamos en la dispensación del Nuevo Testamento tiene más carácter de regla no es la del pacto sinaítico sino la del pacto establecido con Abraham. El pacto sinaítico, es un interludio, que cubre un período en el que el verdadero carácter del pacto de gracia, es decir, su gratitud y gracia

característica, se eclipsa un tanto por toda clase de ceremonias y formas externas que, en relación con la vida teocrática de Israel, colocaron las demandas de la ley en la prominencia de lo más importante, compárese Gál. 3. Por otra parte, en el pacto con Abrahán tiene mayor importancia la promesa y la fe que responde a la promesa.

EL PACTO SINAITIC0

El pacto del. Sinaí fue esencialmente el mismo establecido con Abram, aunque la forma era un tanto diferente. Esto no siempre se reconoce, y no lo reconocen los actuales dispensacionalistas. Estos insisten en que era un pacto diferente no sólo en forma sino también en esencia. Scofield habla de él como de un pacto legal, un "pacto mosaico condicional, de obras",[150] bajo el cual el punto de prueba era la obediencia legal como condición de salvación?[151] Si aquel fue un pacto de obras, verdaderamente no fue el pacto de gracia. La razón por la que algunas veces se le considera como un pacto enteramente nuevo es que Pablo repetidas veces se refiere a la ley y a la promesa en forma de antítesis, Rom. 4 : 13 y siguientes ; Gál. 13 : 17. Pero debe notarse que el Apóstol no contrasta el pacto abrahámico con el sinaítico, como un todo, sino nada más la ley, tal como funcionaba en este pacto, y esta función considerada solamente en la forma equivocada en que la entendían los judíos. La única excepción visible a esta regla es Gál. 4 : 21 y siguientes, en donde es cierto que compara los dos pactos. Pero estos no son los pactos abrahámico y sinaítico. El pacto que procedió del Sinaí y que tiene su centro en la Jerusalén terrenal se coloca opuestamente al pacto que procede del cielo y que está centrado en la Jerusalén que es de arriba, es decir, — lo natural en contraste con lo espiritual.

Hay en la Biblia indicaciones claras de que el pacto con Abraham no fue suplantado por el pacto sinaítico, sino que siguió vigente. Aun en Horeb Jehová recordó a su pueblo el pacto hecho con Abraham, Deut. 1 : 8 ; y cuando Jehová amenazó con destruir al pueblo después de que habían hecho el becerro de oro, Moisés fundó su intercesión por ellos sobre aquel pacto, Ex 32: 13. Moisés les aseguró también, repetidamente, que siempre que se arrepintieran de sus pecados y se volvieran a Jehová, este recordaría su pacto con Abraham, Lev. 26 : 42 ; Deut. 4 : 31. Los dos pactos están claramente representados en su unidad en el Sal 105 : 8-10 ; "Se acordó para siempre de su pacto, de la palabra que mandó para mil generaciones la cual concertó con Abraham y de su juramento a Isaac. Lo estableció a Jacob por decreto, a Israel por pacto sempiterno". Esta unidad también se deduce del

---

[150] Ref. Bib., p. 95.

[151] Ibid., p. 1115.

argumento de Pablo en Gál. 3, en donde él acentúa el hecho de que un Dios inmutable no altera arbitrariamente la naturaleza esencial de un pacto, una vez confirmado ; y de que la ley no fue dada para suplantar sino para servir a los propósitos de gracia, de la promesa, Gál. 3: 15-22. Si el pacto sinaítico fue verdaderamente un pacto de obras, en el que la obediencia legal era el camino de salvación, entonces en verdad fue una maldición para Israel, porque le fue impuesto a un pueblo que posiblemente no podría obtener la salvación por medio de obras. Pero este pacto se representa en la Escritura como una bendición concedida a Israel por un padre amante, Ex 19 : 5 ; Lev. 26 : 44, 45 ; Deut. 4 : 8 ; Sal 148 : 20. Pero aunque el pacto con Abraham y el sinaítico eran esencialmente el mismo, sin embargo, el pacto de Sinaí tenía ciertos rasgos característicos.

1. En el Sinaí el pacto se convirtió en un verdadero pacto nacional. La vida civil de Israel quedó ligada con el pacto, en tal forma, que no podrían ser separados. En gran parte, la Iglesia y el Estado se convirtieron en uno. Para estar en la Iglesia era necesario estar en la nación, y viceversa; y para dejar la Iglesia era necesario salir de la nación. No había excomunión espiritual; la excomunión significaba ser separado por medio de la muerte.

2. El pacto sinaítico incluía un servicio que contenía un positivo recordatorio de las demandas estrictas del pacto de obras. La ley estaba colocada en sitio muy prominente, dando importancia una vez más al elemento legal original. Pero el pacto de Sinaí no fue una renovación del pacto de obras; en él, la ley se convirtió en subordinada del pacto de gracia. Esto se indica ya en la introducción de los Diez Mandamientos, Ex 20 : 2 ; Deut. 5 : 6, y posteriormente en Rom. 3 : 20; Gál. 3 : 24. Es verdad que en el Sinaí fue añadido al pacto un elemento condicional, pero no fue la salvación del israelita lo que se hizo depender de la guarda de la ley, sino la posición teocrática de éste en la nación, y el goce de las bendiciones externas, Deut. 18: 1-14. La ley servía un doble propósito en relación con el pacto de gracia : (1) Aumentar el cumplimiento cabal del pecado, Rom. 3 : 20; 4: 15; Gál. 3: 19 y (2) conducirnos como ayo hacia Cristo, Gál. 3 : 24.

3. El pacto con la nación de Israel incluía un ceremonial detallado y un servicio típico. Hasta cierto punto esto estuvo también presente en el período original, pero en la medida en que fue introducido en Sinaí se trataba de algo que era nuevo. Fue instituido un sacerdocio separado, y se introdujo una predicación continua del evangelio por medio de símbolos y de tipos. Estos símbolos y tipos aparecieron bajo dos aspectos diferentes: como demandas de Dios impuestas sobre el pueblo : y

como mensaje divino de salvación para el pueblo. Los judíos perdieron de vista este último aspecto, y pusieron su atención nada más sobre el primero. Consideraron al pacto cada vez más, aunque equivocadamente, como un pacto de obras, y vieron en los símbolos y tipos un mero apéndice al pacto.

4. La ley en el pacto del Sinaí sirvió también a Israel, como una regla de vida, de manera que la ley de Dios tomó tres diferentes aspectos, considerada como ley moral, ley civil y ley ceremonial o religiosa. La ley civil es simplemente la aplicación de los principios de la ley moral a la vida social y cívica del pueblo en todas sus ramificaciones. Hasta en las relaciones sociales y civiles que entre sí conserva el pueblo tenían que reflejarse las relaciones de pacto en que se encontraban.

Ha habido varias opiniones torcidas respecto al pacto sinaítico las cuales merecen atención.

1. Coccejus vio en el decálogo una expresión sumaria del pacto de gracia aplicable particularmente a Israel. Cuando el pueblo después del establecimiento de este pacto nacional de gracia se convirtió en infiel e hizo un becerro de oro, el pacto legal del servicio ceremonial fue instituido como una dispensación más estricta y más dura del pacto de gracia. De esta manera la revelación de gracia se encuentra particularmente en el decálogo y la de servidumbre en la ley ceremonial. Antes del pacto de Sinaí los patriarcas sirvieron bajo la promesa ; hubo sacrificios, pero estos no fueron obligatorios.

2. Otros consideran la ley como la fórmula de un nuevo pacto de obras establecido con Israel. Dios no intentaba en efecto que Israel se ganara la vida por medio de la guarda de la ley, puesto que eso había sido manifiestamente imposible. Sólo quería que ellos trataran de medir su fuerza para traerlos a la conciencia de su propia incapacidad. Cuando salieron de Egipto tenían la fuerte convicción de que podrían hacer todo lo que Jehová mandara. Pero en el Sinaí descubrieron muy pronto que no podían. En vista de la conciencia de culpa de ellos, Jehová restableció aquí el pacto abrahámico de gracia, al que también pertenecía la ley ceremonial. Esto vuelve al contrario la posición de Coccejus. El elemento de gracia se encuentra en la ley ceremonial. Esto casi está de acuerdo con el concepto de los actuales dispensacionalistas que consideran al pacto sinaítico como "pacto mosaico condicional de obras" (Scofield), que, sin embargo, contiene en la ley ceremonial algunos esbozos de la redención que en Cristo se aproximaba.

Todavía hay otros que opinan que Dios estableció tres pactos en Sinaí: Un pacto nacional, un pacto natural o de obras, y un pacto de gracia. El primero fue hecho con todos los Israelitas, y era la continuación de aquella línea particular que comenzó con Abraham. Dios demandó en él la obediencia externa y prometió bendiciones temporales. El segundo fue una repetición del pacto de obras por medio de la entrega de un decálogo. Y el último una renovación del pacto de gracia tal como fue establecido con Abraham en la entrega de la ley ceremonial.

Todos estos conceptos son objetables por más de una razón:

1. Son contrarios a la Escritura en que multiplican los pactos. No es bíblico considerar que se estableció en Sinaí más de un pacto, aunque era un pacto con diversos aspectos.

2. Están en error los que procuran imponer limitaciones indebidas al decálogo y a la ley ceremonial. Es muy evidente que la ley ceremonial tiene un doble aspecto; y es claro también que el decálogo, aunque coloca las demandas de la ley en notable prominencia está, sin embargo, subordinado al pacto de la gracia.

LA DISPENSACIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO

Muy poco es lo que necesitamos decir respecto a la dispensación o pacto del Nuevo Testamento. Deben notarse los siguientes puntos:

1. El pacto de gracia tal como está revelado en el Nuevo Testamento, es en esencia el mismo que gobernó la relación de los creyentes del Antiguo Testamento con Dios. Es completamente infundado presentar a los dos como si formaran un contraste esencial, tal como lo hace el dispensacionalismo. Esto se demuestra con abundancia teniendo en cuenta a Rom. 4 y Gál. 3. Si algunas veces se habla de un nuevo pacto; esto está suficientemente explicado por el hecho de que su administración difiere en diversos particulares de aquella del Antiguo Testamento. En los siguientes puntos indicaremos lo que queremos decir.

2. La dispensación del Nuevo Testamento difiere de la del Antiguo en que es universal, es decir, se extiende a todas las naciones. El pacto de gracia originalmente fue universal; su particularismo comenzó con Abraham, y continuó y se intensificó en el pacto sinaítico. Sin embargo, este particularismo no debía ser permanente, sino que tenía que desaparecer una vez que hubiera cumplido su

propósito. Aun durante el período de la ley era posible para los gentiles unirse con el pueblo de Israel y de esta manera participar en las bendiciones del pacto. Y cuando Cristo ofreció su sacrificio las bendiciones de Abraham fluyeron a todas las naciones; — los lejanos se convirtieron en cercanos.

3. La dispensación del Nuevo Testamento pone muy grande énfasis sobre el carácter de gracia del pacto. La promesa tiene lugar muy prominente. De hecho se hace completamente claro que en el pacto de gracia Dios da de gracia lo que El mismo demanda. En este respecto la nueva dispensación se conecta con el pacto abrahámico más bien que con el sinaítico, según Pablo claramente lo deduce en Rom. 4 y Gal 3. Sin embargo, esto no quiere decir que no hubiera habido promesas de gracia durante el período de la ley. Cuando Pablo en II Cor. 3 contrasta al ministerio de la ley con el del evangelio, recuerda particularmente el ministerio de la ley tal como fue entendido por los judíos posteriores que hicieron del pacto sinaítico un pacto de obras.

4. Por último, la dispensación del Nuevo Testamento trae más ricas bendiciones que la del Antiguo. La revelación de la gracia de Dios alcanza su clímax cuando el Verbo se hace carne y habita entre los hombres "lleno de gracia y de verdad". El Espíritu Santo se derrama sobre la Iglesia, y tomando de la plenitud de la gracia de Dios en Cristo enriquece a los creyentes con bendiciones espirituales y eternas. La presente dispensación del pacto de gracia continuará hasta el regreso de Cristo, cuando la relación de pacto se habrá de cumplir en el más completo sentido de la palabra en una vida de íntima comunión con Dios.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cómo afectó la introducción de la doctrina del pacto a la presentación de la verdad en la teología Reformada?
2. ¿Por qué encontró muy poca aceptación esta doctrina fuera de los círculos reformados?
3. ¿Quiénes fueron los primeros en introducir esta doctrina?
4. ¿Cuál fue el característico de la teología representativa de Coccejus?
5. ¿Por qué hay algunos que insisten en tratar como un solo pacto el de redención y el de gracia?
6. ¿Por qué es que otros prefieren tratar estos pactos por separado?

7. ¿Qué se puede decir en respuesta al irrespetuoso rechazamiento de la idea del pacto considerado como una ficción legal?
8. ¿Cómo puede Cristo ser parte y además Fiador en el mismo pacto?
9. ¿Qué se puede decir en contra de la idea de Blake de que el pacto de gracia es una mera relación externa?
10. ¿Qué objeciones hay a la idea de dos pactos, el uno externo y el otro interno?
11. ¿Por qué Kuyper sostiene que Cristo y solamente Cristo es la parte número dos en el pacto de gracia?
12. ¿En qué sentido Kuyper considera al pacto de gracia como un pacto interno?
13. ¿Qué debemos pensar de la tendencia del premilenialismo moderno de multiplicar los pactos y las dispensaciones?
14. ¿Cómo se originó el moderno dispensacionalismo?
15. ¿Cómo concibe el dispensacionalismo la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. A Kuyper, K Jr., De Vastigheid des Verbonds
2. A Marck, Godgeleerdheid, pp. 463.482;
3. Aalders, Het Verbond Gods.
4. Ball, A Treatise of the Covenant of Grace
5. Bavinck, Geref. Dogm. III, pp. 199.244
6. Boston, The Covenant of Grace;
7. Brakel, Redelijke Godsdienst, I, pp. 351,382
8. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 429.463
9. Gib, Sacred Contemplations, pp. 171.389
10. Girardeau, The Federal Theology, Its Impon and its Regulative Influence (en el Memorial Volume of the Semi-Centennial of Columbia Seminary);
11. H. H. Kuyper, Hamabdil, van de Heiligheid van het Genadeverbond;
12. Heppe, Dogm. der Ev-Ref. Kirche, pp. 268-293; ibid. Dogm. des Deutschen Protestantism's;
13. Hodge, Syst. Theol., II, pp. 354.377;
14. Kuyper, Dict. Dogm., De Foedere, pp. 118,154; ibid., Uit Het Woord, De Leer der Verbonden;
15. Mastricht, Godgeleerdheit, II, pp. 363.412;
16. Owen, The Covenant of Grace;
17. Strong, Discourse on the Convenant, pp. 113447;

18. Turretin, Opera, Locus XII Q. 1.12;
19. Vand den Bergb. Calvijn over het Genadeverbond;
20. Vos, Geref. Dogm. II, pp. 76.140; obod., De Verbondsleer in the Geref Theol.;
21. W. L. Newton, Notes on the Covenant, A Study in the Theology of the Prophets (Catolicorromano);
22. Witsius, De Verbonden, pp. 255.299

CAPITULO 29: LA DOCTRINA DE CRISTO EN LA HISTORIA

LA RELACIÓN ENTRE ANTROPOLOGÍA Y CRISTOLOGÍA

Hay una relación muy estrecha entre la doctrina del hombre y la doctrina de Cristo. La primera se ocupa del hombre considerándolo creado a la imagen de Dios, dotado de verdadero conocimiento, justicia y santidad, pero quedando a causa de su voluntaria transgresión de la ley de Dios despojado de su verdadera humanidad y transformado en un pecador. Señala al hombre como una criatura de Dios, sumamente privilegiada, llevando todavía algunos de los rasgos de su gloria original; pero como criatura que perdió su derecho de primogenitura, su verdadera libertad, justicia y santidad originales. Esto significa que la doctrina dirige su atención, no únicamente, ni siquiera en primer lugar, al carácter que tiene el hombre como criatura, sino a su pecaminosidad. Acentúa la distancia ética que hay entre Dios y el hombre, distancia que resultó de la caída del hombre, y que ni los hombres ni los ángeles pueden cerrar; y equivale definitivamente a un grito que pide el auxilio divino. La Cristología es en parte la respuesta a ese grito. Nos relaciona con el trabajo objetivo de Dios en Cristo para cerrar la brecha y para suprimir la distancia. Nos presenta a Dios acercándose al hombre, quitando las barreras que separan a Dios y al hombre mediante el cumplimiento de las condiciones de la ley en Cristo y restaurando al hombre a su bendita comunión. La antropología ya dirige su atención a la provisión de gracia de Dios para un pacto de amistad con el hombre, pacto que provee lo necesario para una vida de bendita comunión con Dios; pero es un pacto que resulta efectivo únicamente en, y por medio de Cristo. Por tanto, se sigue de necesidad la doctrina de Cristo como Mediador del pacto. Cristo, tipificado y predicado en el Antiguo Testamento como Redentor del hombre, vino en la plenitud del tiempo, para habitar entre los hombres y para hacer efectiva una reconciliación eterna.

LA DOCTRINA DE CRISTO ANTES DE LA REFORMA

HASTA LLEGAR AL CONCILIO DE CALCEDONIA

En la primitiva literatura cristiana Cristo sobresale a la vez como humano y divino; el Hijo del Hombre, pero también el Hijo de Dios. Se sostiene su carácter inmaculado y se le considera propiamente digno de adoración. Naturalmente, el problema presentado por Cristo considerado a la vez Dios y hombre, y las dificultades envueltas en un concepto semejante, no lo sintió en su plenitud el pensamiento primitivo cristiano y sólo amaneció sobre él con la luz de la controversia. Era natural que el judaísmo con su firme énfasis sobre el monoteísmo ejerciera considerable influencia sobre los primitivos cristianos de extracción judía. Los ebionitas (o al menos una parte de ellos) se sintieron constreñidos a negar la deidad de Cristo para sostener el monoteísmo. Consideraron a Cristo como un mero hombre, hijo de José y de María, que en su bautismo fue capacitado para ser el Mesías mediante el descenso del Espíritu Santo sobre El. Hubo otros en la Iglesia primitiva cuya doctrina de Cristo fue estructurada sobre rasgos semejantes. Los alogistas (negaban que Jesús fuera el Logos), que rechazaron los escritos de San Juan porque consideraron que su doctrina del Logos estaba en conflicto con el resto del Nuevo Testamento, vieron también en Jesús un mero hombre, aunque nacido maravillosamente de una virgen, y enseñaron que Cristo descendió sobre él (Jesús) en el bautismo, confiriéndole poderes sobrenaturales. En lo esencial esta era la posición de los monarquianos dinámicos. Pablo de Samosata, su representante principal, distinguió entre Jesús y el Logos. Consideró al primero como un hombre semejante a cualquier otro hombre, nacido de María, y al segundo como la razón divina impersonal, que hizo su morada en Cristo en un sentido muy sobresaliente, a partir del tiempo de su bautismo, y así lo capacitó para su gran tarea. Atendiendo a esta negación, fue parte de la tarea de los primeros apologistas defender la doctrina de la deidad de Cristo.

Si hubo algunos que sacrificaron la deidad de Cristo a su humanidad, también hubo otros que procedieron a la inversa. Los gnósticos fueron influenciados en alto grado por el concepto dualista de los griegos, en el cual la materia como inherentemente mala se representa en abierta oposición al espíritu; y por una tendencia mística a considerar las cosas terrenales como representaciones alegóricas de los grandes procesos cósmicos de redención. Rechazaron la idea de una encarnación, una manifestación de Dios en forma visible, puesto que envolvía un contacto directo del espíritu con la materia. Harnack dice que la mayoría de ellos consideraron a Cristo como un espíritu consubstancial con el Padre.

Según algunos de ellos Cristo descendió sobre d hombre Jesús a la hora de su bautismo, pero lo dejó de nuevo antes de la crucifixión; mientras que según otros se tomó un cuerpo que no era otra cosa más que un fantasma. Los monarquianos modalistas negaron también la humanidad de Cristo, en parte para sostener su deidad, y en parte para preservar la unidad del Ser divino. Vieron en Cristo solamente un modo o manifestación del Dios único en el cual no reconocieron ninguna distinción de personas. Los anti-gnósticos y los padres alejandrinos se encargaron de la defensa de la deidad de Cristo, pero al hacerlo no escaparon en absoluto del error de representarlo como subordinado del Padre. Hasta el mismo Tertuliano enserió una especie de subordinación, pero especialmente Orígenes, el cual no dudó de hablar de una subordinación en cuanto a la esencia. Esto se convirtió en un escalón para el arrianismo, pues en éste Cristo se distingue del Logos como la razón divina y se le presenta como una criatura súper-humana y pre-temporal, la primera de las criaturas, que no es Dios y que, no obstante, es más que hombre. Atanasio se opuso a Arria y defendió firmemente la posición de que el Hijo es consustancial con, y de la misma esencia que el Padre, posición que fue adoptada oficialmente por el concilio de Nicea en 321. El semi-arrianismo propuso una vía media declarando que el Hijo es de una esencia similar a la del Padre.

Cuando la doctrina de la deidad del Hijo quedó establecida oficialmente, surgió, como es natural, la pregunta acerca de la relación que guardan entre sí las dos naturalezas de Cristo. Apolinar ofreció una solución al problema. Aceptando el concepto tricotómico de los griegos acerca del hombre concepto que le hacía consistir, de cuerpo, alma y espíritu, tomó la posición de que el Logos ocupaba el lugar del espíritu (pneuma) en el hombre, lugar que él consideraba como el asiento del pecado. Su interés principal era asegurar la unidad de la persona de Cristo, sin sacrificar su verdadera divinidad; y también defender la pureza de Cristo. Pero lo hizo así a expensas de la completa humanidad del Salvador, y en consecuencia, su posición fue condenada explícitamente por el Concilio de Constantinopla en 381. Una de las cosas por las que Apolinar contendía era la unidad de la persona de Cristo. Que esta unidad verdaderamente estaba en peligro se hizo perfectamente claro en la posición que tomaron los de la escuela de Antioquía, quienes exageraron la distinción de las dos naturalezas de Cristo. Teodoro de Mopsuestia y Nestorio acentuaron la completa humanidad de Cristo y concibieron la habitación del Logos en El como una morada espiritual únicamente, tal como también la gozan los creyentes, aunque no en el mismo grado. Vieron en Cristo un hombre en igualdad con Dios, en alianza con Dios, participante del propósito de Dios, pero no en unidad con Él, la unidad de una sola vida personal, — sino un Mediador como compuesto de dos personas. En oposición a ellos Cirilo de Alejandría acentuó con firmeza la unidad de la persona de Cristo y según lo estimaron sus oponentes negó las dos naturalezas. Aunque probablemente aquellos lo mal entendieron,

Eutico y sus seguidores apelaron en verdad a él, cuando defendieron la posición de que la naturaleza humana de Cristo fue absorbida por la divina, o de que las dos se fundieron en una sola naturaleza, posición que envolvía la negación de las dos naturalezas de Cristo El Concilio de Calcedonia en el año 451 condenó los dos conceptos anteriores y mantuvo la unidad de la persona de Cristo tanto como sus dos naturalezas.

DESPUÉS DEL CONCILIO DE CALCEDONIA

Durante algún tiempo el error de los eutiquianos fue seguido por los monofisitas y los monotelitas, pero finalmente fue vencido por la Iglesia. El peligro posterior de que la naturaleza humana de Cristo se considerara como enteramente impersonal fue advertido por Leoncio de Bizancio cuando señaló que no es impersonal sino personal, teniendo subsistencia personal en la persona del Hijo de Dios. Juan de Damasco, en quien la Cristología de Oriente alcanzó su más alto desarrollo, añadió la idea de que hay en Cristo una identificación esencial de lo divino y de lo humano, una comunicación de los atributos divinos con la naturaleza humana, de tal manera que esta última se deifica, y podemos decir también que Dios sufre en la carne. Juan de Damasco mostró una tendencia a reducir la naturaleza humana a la posición de un mero órgano o instrumento del Logos, no obstante, admite que hay una cooperación de las dos naturalezas y que una sola persona es la que actúa y quiere en cada una de esas naturalezas, aunque la voluntad humana queda siempre sujeta a la divina.

En la Iglesia Occidental, Félix, obispo de Urgel, abogó por el adopcionismo. Consideró a Cristo en cuanto a su naturaleza divina, es decir, al Logos, como el unigénito Hijo de Dios en el sentido natural, pero consideró a Cristo en cuanto a su lado humano como Hijo de Dios únicamente por la adopción. Procuró preservar la unidad de la persona acentuando el hecho de que, desde el tiempo de su concepción, el Hijo del Hombre fue incluido en la unidad de la persona del Hijo de Dios. Se hizo de esta manera una distinción entre el derecho de hijo por naturaleza y el derecho de hijo por adopción y esta última no comenzó con el nacimiento natural de Cristo sino que principió al tiempo de su bautismo y fue consumada en la resurrección. Fue un nacimiento espiritual el que hizo a Cristo el hijo adoptivo de Dios. La Iglesia vio la unidad de la persona de Cristo, una vez más, en peligro a causa de este concepto, y por tanto lo condenó en el Sínodo de Frankfort el año 794 A. D.

La Edad Media añadió muy poco a la doctrina de la persona de Cristo. Debido a varias influencias, tales como el énfasis en la imitación de Cristo, las teorías de la expiación y del desarrollo de la doctrina de la misma, la Iglesia retuvo un poderoso dominio sobre la completa humanidad de Cristo. "La deidad de Cristo", dice Mackintosh, "se presentó más

bien como el coeficiente infinito que eleva la acción y la pasión humana a un valor infinito".

Y, no obstante, algunos de los escolásticos en su cristología presentaron un concepto docético de Cristo. Pedro Lombardo no dudó en decir que considerando a su humanidad Cristo nada era. Pero este nihilismo fue condenado por la Iglesia. Tomás de Aquino acentuó algunos nuevos puntos. Según él la persona del Logos se convirtió en un compuesto en la encarnación, y su unión con la humanidad "estorbó" a esta última de llegar a ser una personalidad independiente. La naturaleza humana de Cristo recibió una gracia doble en virtud de su unión con el Logos.

1. La gratia unionis, que le imparte una dignidad especial, en tal forma que esta naturaleza humana se convierte en objeto de adoración

2. La gratia habitualis, que lo sostiene en su relación con Dios. El conocimiento humano de Cristo era doble, es decir, conocimiento infuso y conocimiento adquirido. Había dos voluntades en Cristo, pero la causalidad última corresponde a la voluntad divina, a la cual queda siempre sujeta la voluntad humana.

LA DOCTRINA DE CRISTO DESPUÉS DE LA REFORMA

HASTA EL SIGLO XIX

La Reforma no trajo ningunos cambios notables en la doctrina de la persona de Cristo. Tanto la iglesia de Roma como las iglesias de la Reforma suscribieron la doctrina de Cristo tal como fue formulada por el Concilio de Calcedonia. Sus importantes y profundas diferencias estaban en otra parte. Hay una peculiaridad de la cristología luterana que merece mención especial. La doctrina de Lutero acerca de la presencia física de Cristo en la Cena del Señor condujo al concepto característicamente luterano de la communicatio idiomatum, es decir, "que cada una de las naturalezas de Cristo empapa a la otra (perichoresis), y que su humanidad participa de los atributos de su divinidad".[152] Sostiene que los atributos de omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia fueron comunicados a la naturaleza humana de Cristo en el momento de la encarnación. Naturalmente se presenta la pregunta de cómo puede armonizarse esto con lo que sabemos de la vida terrenal de Jesús. Esta pregunta condujo a una diversidad de opiniones entre los teólogos luteranos. Algunos

---

[152] Neve, Lutheran Symbolics, p. 132.

sostuvieron que Cristo hizo a un lado los atributos divinos recibidos en la encarnación, o que hizo uso de ellos sólo ocasionalmente, en tanto que otros dijeron que siguió en posesión de ellos durante toda su vida terrenal pero que los escondió o que los usó nada más en secreto. Algunos luteranos actualmente parecen inclinarse a desechar esta doctrina.

Los teólogos Reformados vieron en esta doctrina luterana una especie de Eutiquianismo o fusión de las dos naturalezas en Cristo. Los teólogos Reformados enseñan también una comunicación de atributos; pero la conciben de una manera diferente. Creen que después de la encarnación las propiedades de ambas naturalezas pueden ser atribuidas a la persona única de Cristo. La persona de Cristo se puede considerar omnisciente, pero también de conocimiento limitado; puede considerarse omnipresente, pero también limitada en cualquier tiempo particular a un solo lugar. De aquí que leamos en la segunda Confesión Helvética : "Reconocemos, por tanto, que hay en uno y el mismo Jesús nuestro Señor, dos naturalezas — la divina y la humana ; y decimos que estas dos se encuentran tan enlazadas o unidas que no pueden absorberse confundirse o mezclarse entre sí, sino que más bien se unen y se juntan en una persona (conservando cada una separadamente sus propiedades e identidad), de tal manera que adoramos un Cristo, nuestro Señor, y no dos. Por lo tanto, no pensamos ni enseñamos que la naturaleza divina en Cristo sufrió o que Cristo según su naturaleza humana está todavía en el mundo y de la misma manera en cada lugar".[153]

EN EL SIGLO XIX

Aproximadamente al principio del Siglo XIX hube un gran cambio en el estudio de la persona de Cristo. Hasta aquel tiempo el punto de partida que había prevalecido en la teología era predominantemente teológico y la cristología resultante era teocéntrica; pero durante la última parte del Siglo XVIII hubo una convicción creciente de que los mejores resultados podrían alcanzarse partiendo de lo más familiar, es decir, con el estudio del Jesús histórico. Así fue como se introdujo lo que se llama "el segundo período Cristológico". El punto de vista fue antropológico, y el resultado fue antropocéntrico. Demostró ser destructivo para la fe de la Iglesia. Se hizo una distinción perniciosa y de mucho alcance entre el Jesús histórico bosquejado por los escritores de los evangelios y el Cristo teológico que fue el fruto de la fértil imaginación de los pensadores teológicos, y cuya imagen se refleja ahora en los Credos de la Iglesia. El Cristo sobrenatural dio lugar a un Jesús humano; y la doctrina de las dos naturalezas, a la del hombre divino.

[153] Cap. XL.

Schleiermacher se colocó a la cabeza del nuevo desarrollo. Reconoció a Cristo como una nueva creación en la cual la naturaleza humana se eleva al plano de la perfección ideal. No obstante, su Cristo con dificultad podía considerarse más arriba del nivel humano. Lo singular de la persona consiste en el hecho de que posee un sentido de unión perfecta e inquebrantable con lo divino, y que también cumple plenamente el destino del hombre en aquel carácter suyo de inmaculada perfección. Su dignidad suprema encuentra su explicación en una presencia especial de Dios en El, y en la conciencia de Dios que singularmente tuvo. La concepción que de Cristo tuvo Hegel es parte esencial de su sistema panteísta de pensamiento. Para él "el Verbo se hizo carne" significa nada más que Dios encarnó en la humanidad, de tal manera que la encarnación en realidad expresa la unidad entre Dios y e: hombre. La encarnación de Cristo fue, así parece, únicamente la culminación de un proceso racial. En tanto que la humanidad en general reconoce a Jesús sólo como un maestro humano, la fe lo reconoce como divino y encuentra que mediante su venida al mundo la trascendencia de Dios se cambió en inmanencia, Aquí nos encontramos con una identificación panteísta de lo humano y lo divino en la doctrina de Cristo.

Algo de lo anterior se descubre también en las teorías Kenóticas las cuales representan un intento notable de adelantar en la estructura de la doctrina de la persona de Cristo. El término kénosis se deriva de Fil. 2: 7, que enseña que Cristo "se despoja (ekénosen), tomando la forma de siervo". Los kenotistas toman esto para dar a entender que el Logos literalmente se convirtió, es decir, se cambió en hombre, reduciéndose (despojándose) sea en todo o en parte, a la dimensión de hombre y luego acreció en sabiduría y poder hasta que finalmente volvió a ser Dios. Esta teoría apareció en varias formas de las cuales la más absoluta es la de Gess, y durante un tiempo gozó de mucha popularidad. Aspiraba a sostener la realidad e inteligencia de la humanidad de Cristo, y a colocar en sobresaliente sitio la grandeza de su humillación en que siendo rico, se volvió pobre por nuestra causa. Envuelve, no obstante, una desviación panteísta de la línea de demarcación entre Dios y el hombre. Dorner, que fue el representante más notable de la Escuela Medianera, se opuso firmemente a este concepto, y lo sustituyó por la doctrina de la encarnación progresiva. Vio en la humanidad de Cristo una nueva humanidad con una receptividad especial para lo divino. El Logos, como principio de la dádiva que Dios hace a sí mismo, se juntó con esta humanidad ; la medida en que lo hizo se determina en cada etapa por la cada vez más grande receptividad que la naturaleza humana tiene para la divina y no alcanza su etapa final sino hasta la resurrección. Pero esto no es más que una forma nueva y sutil de la vieja herejía nestoriana. Produce un Cristo que consiste en dos personas.

Con excepción de Schleiermacher, ninguno ha ejercido mayor influencia en la teología actual que Albrecht Ritschl. Su Cristología tuvo su punto de partida en la obra, más bien

que en la persona de Cristo. La obra de Cristo determina la dignidad de su persona. El era un mero hombre, pero en vista de la obra que ejecutó y el servicio que prestó, le atribuimos correctamente el concepto de la divinidad. Desecha la pre-existencia, la encarnación y el nacimiento virginal de Cristo, puesto que no se encuentra punto de contacto entre estas cosas y la conciencia creyente de la comunidad cristiana. Cristo fue el fundador del Reino de Dios, de este modo hizo suyo el propósito de Dios, y ahora, de alguna manera, induce a los hombres a entrar a la comunidad cristiana, y a vivir una vida motivada enteramente por el amor. Redime at hombre por medio de su enseñanza, su ejemplo y su influencia incomparable, y por lo tanto, es digno de ser llamado Dios. En realidad, esta es una renovación de la doctrina de Pablo de Samosata.

Sobre la base de la idea moderna panteísta de la inmanencia de Dios, la doctrina de Cristo actualmente se presenta con frecuencia de una manera por completo naturalista. Las explicaciones variarán en gran manera, pero la idea fundamental es la misma, generalmente, la de una unidad esencial de Dios y el hombre. La doctrina de las dos naturalezas de Cristo ha desaparecido de la teología moderna y en su lugar tenemos una identificación panteísta de Dios y el hombre. Esencialmente todos los hombres son divinos puesto que en todos ellos hay un elemento divino; y todos ellos son hijos de Dios difiriendo de Cristo sólo en grado. La enseñanza moderna acerca de Cristo se basa en todo sobre la doctrina de la continuidad de Dios y el hombre. Precisamente en contra de esta doctrina Barth y los que piensan como él han levantado su voz. Hay en algunos círculos, en la actualidad, señales de un retorno a la doctrina de las dos naturalezas. Micklem confiesa en su obra, What Is the Faith que por muchos años afirmó confiadamente que debía abandonarse el reconocimiento a Cristo de dos naturalezas en una persona; pero que ahora ve que tal afirmación descansaba sobre un error.[154]

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cual fue el fondo de la controversia cristológica de los primeros siglos?
2. ¿Qué errores antiguos fueron revividos por Roscelino y Abelardo?
3. ¿Qué concepto tuvo de Cristo Pedro Lombardo?
4. ¿Trajeron los escolásticos algunos puntos nuevos y prominentes?
5. ¿En dónde encontramos la cristología luterana oficial?
6. ¿Cómo podemos explicar la aparente inconsistencia de las explicaciones de la Fórmula de Concordia?

[154] P. 155.

7. ¿Qué objeciones hay al concepto luterano de que los atributos divinos pueden afirmarse de la naturaleza humana?
8. ¿Cómo difirieron los luteranos y los Reformados en la interpretación de Fil. 2: 5.11?
9. ¿Cómo difiere la cristología Reformada de la luterana?
10. ¿Cuál es la diferencia principal entre la cristología reciente y la primitiva?
11. ¿Qué objeciones hay a la doctrina de la kénosis
12. ¿Cuáles son los rasgos objetables de la cristología moderna?
13. ¿Qué concepto tuvieron de Cristo Barth y Brunner?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. The Formula of Concord and the Second Helvetic Confession
2. Seeberg, History of Doctrine II, pp. 65; 109 y siguientes, 154 y siguientes, 229 y siguientes, 321 y siguientes, 325 y siguientes, 374, 387
3. Hagenbach, History of Doctrine II, pp. 267¬275; III, pp. 197.343-353
4. Thomasius, Do gmengeschichte II, pp. 380.385; 388.429
5. Otten, Manual of the History of Dogmas II, pp. 171-195
6. Heppe, Dogmatik des Protestantismus, II, pp. 78.178
7. Dorner, History of Protestant Theology, pp. y siguientes, 201 y siguientes, 322 y sig.
8. Bruce, The Humiliation of Christ, pp. 74.355
9. Macintosh, The Doctrine of the Person of Jesus Christ, pp. 223.284
10. Ottley, The Doctrine of the Incarnation, pp. 485.553, 587.671
11. Sandy, Christologies Ancient and Modern, pp. 59.83
12. Schweitzer, The Quest of The Historical Jesus
13. La Touche, The Person of Christ in Modern Thought.

CAPITULO 30: LOS NOMBRES Y LAS NATURALEZAS DE CRISTO

LOS NOMBRES DE CRISTO

Hay especialmente cinco nombres que piden una breve discusión en este lugar. Son parcialmente descriptivos de las naturalezas de Cristo, parcialmente descriptivos de su posición oficial, y parcialmente descriptivos de la obra que El vino a hacer en el mundo.

EL NOMBRE JESÚS

El nombre Jesús es la forma griega del hebreo Jehoshua, Joshua, Josué 1: 1; Zac. 3: 1, o Jeshua (la forma regular usada en los libros históricos post-exílicos), Esd. 2: 2. La derivación de este nombre común del Salvador está velada en la oscuridad. La opinión generalmente aceptada es que se deriva de la raíz yasha', que se cambió en hoshia', salvar, pero no es fácil explicar como Jehoshua' se convirtió en Jeshua'. Probablemente Hoshea', se derivó del infinitivo que era la forma original (compárese Núm. 13:8, 16; Deut. 32: 44), que expresa únicamente la idea de redención. La letra yod, que es el signo del imperfecto, debe haber sido añadida para expresar la certidumbre de la redención. Esto concordaría muy bien con la interpretación que se da al nombre en Mat. 1:21. Para otra derivación de Jeho (Jehová) y shua, que es ayuda (Gotthilf) compárese el Diccionario Dogmático de Kuyper.[155] El nombre nació de dos bien conocidos tipos de Jesús en el Antiguo Testamento.

EL NOMBRE CRISTO

Si Jesús es el nombre personal, Cristo es el nombre oficial del Mesías. Es equivalente al Mashiach del Antiguo Testamento (derivado de mashach, ungir), y de este modo significa "uno ungido". Los reyes y los sacerdotes, regularmente, fueron ungidos en la antigua dispensación, Ex 29 : 7 ; Lev. 4 : 3, Jueces 9 : 8 ; I Sam 9 : 16 ; 10 : 1 ; II Sam 19 : 10. Al rey se le llamaba "el ungido de Jehová", I Sam 24: 10. Hay un solo ejemplo de un profeta que fue ungido según se relata en I Reyes 19: 16, pero seguramente hay referencias a ello en el Sal 105: 15 y en Isa. 61: 1. El aceite usado para la unción de estos oficiales simbolizaba el Espíritu de Dios, Isa. 61: 1; Zac. 4: 1-6, y la unción representaba la transferencia del Espíritu a la persona consagrada, I Sam 10: 1, 6, 10; 16: 13, 14. La unción era un signo visible de

1. Una designación para el oficio

2. El establecimiento de una relación sagrada y la consiguiente santidad de la persona ungida, I Sam 26: 6; 26 : 9 ; II Sam 1: 14

---

[155] De Christo, I, pp. 56 y siguientes

3. Una comunicación del Espíritu para el que había sido ungido, I Sam 16: 13, compárese también II Cor. 1: 21, 22. El Antiguo Testamento se refiere a la unción del Señor en Sal 2: 2; 45: 7; y en el Nuevo Testamento, en Hech. 4: 27 y 10: 38. Anteriormente se encontraron referencias a esto en Sal 2: 6 y Prov. 8: 23. Pero los actuales hebraístas aseguran que la palabra nasak, usada en estos pasajes, significa "establecer" más bien que "ungir". No obstante, compárese también Isa. 11: 2; 42. Cristo fue establecido o designado para sus oficios desde la eternidad, — así lo indica la palabra que señala a la realidad de la primera cosa simbolizada en la unción, — pero históricamente su unción tuvo lugar cuando El fue ungido por el Espíritu Santo, Luc. 1: 35, y cuando recibió al Espíritu Santo, especialmente a la hora de su bautismo, Mat. 3: 16; Mar. 1: 10; Luc. 3: 22; Juan 1: 32; 3: 34. Sirvió para capacitarlo para su gran tarea. El nombre "Cristo" se aplicó por vez primera al Señor como nombre común acompañado del artículo, pero por grados se desarrolló en la forma de nombre propio, y fue usado sin el artículo.

EL NOMBRE HIJO DEL HOMBRE

En el Antiguo Testamento se encuentra este nombre en Sal 8: 4; Dan 7: 13, y frecuentemente en la profecía de Ezequiel. Se Te encuentra también en los libros apócrifos, en Enoc 46 y 62, y II Esdras 13. En la actualidad se admite casi por lo general que el uso que el Nuevo Testamento hace de este nombre depende del pasaje de Daniel, aunque en aquella profecía es sólo una frase descriptiva y todavía no se considera como título. La transición desde la frase descriptiva hasta el nombre tuvo lugar en tiempo posterior y parece que ya era un hecho cumplido cuando fue escrito el libro de Enoc. Este nombre fue el que Jesús usó más comúnmente para designarse. Se aplicó el nombre en más de 40 ocasiones, en tanto que otros se eximieron por completo de dárselo a Él. La única excepción en los evangelios se encuentra en Juan 12: 34, en donde aparece como una cita indirecta de lo que dice Jesús; y en el resto del Nuevo Testamento solamente lo emplean Esteban y Juan, Hech. 7: 56; Apoc. 1: 13; 14: 14.

El Dr. Vos, en su obra titulada Self-Disclosure of Jesús, divide en cuatro clases los pasajes en donde el nombre ocurre

1. Pasajes que claramente se refieren al regreso escatológico del Hijo del Hombre, por ejemplo, Mat. 16 : 27, 28; Mar. 8 : 38 ; 13 : 26; etc., y paralelos

2. Pasajes que hablan particularmente de los sufrimientos y la muerte de Jesús, y (algunas veces) también de su resurrección, como por ejemplo, Mat. 17 : 22 ; 20: 18, 19, 28; 12 : 40, etc. y paralelos

3. Pasajes del Cuarto Evangelio, en los que se acentúa el lado celestial sobre-humano y la preexistencia de Jesús, por ejemplo, 1: 51; 3: 13, 14; 6: 27, 51, 62; 8: 28, etc.

4. Un corto número de pasajes, en los que Jesús revela su naturaleza humana, Mar. 2: 27, 28; Juan 5: 27; 6: 27, 51, 62. Es difícil determinar por qué prefirió Jesús este nombre como designación propia. Originalmente el nombre se consideró, por lo general, como un título de significado oculto, por medio del cual Jesús intentó velar más bien que revelar su carácter mesiánico. Esta explicación se desechó cuando se prestó más atención al elemento escatológico de los Evangelios, y al uso del nombre en la literatura apocalíptica de los judíos. Dalman revivió la idea y consideró una vez más al título como "una manera intencional de velar el carácter mesiánico bajo un título que afirmara la humanidad de Aquel que lo llevaba".[156] La supuesta prueba de esto se encuentra en Mat. 16: 13; Juan 12: 34. Pero la prueba es dudosa; el último de estos pasajes hasta demuestra que el pueblo entendía el nombre en sentido mesiánico. El Dr. Vos es de opinión que Jesús probablemente prefería el nombre, porque estaba del todo alejado de toda posible prostitución judía del oficio mesiánico. Llamándose Hijo del Hombre, Jesús impartía a su carácter mesiánico su propio espíritu centrado en el cielo. Y la altura a la que de esta manera elevó su persona y obra pudo haber tenido que ver con los titubeos de sus primeros seguidores para nombrarlo con el más celestial de todos los títulos.[157]

EL NOMBRE HIJO DE DIOS

El nombre "Hijo de Dios" se aplicó de diversos modos en el Antiguo Testamento:

1. Al pueblo de Israel, Ex 4 : 22 ; Jer. 31 : 9 ; Oseas 11: 1

2. A los oficiales de Israel, especialmente al rey prometido de la casa de David, II Sam 7: 14; Sal 89 : 27

---

[156] Words Of Jesus, p. 253

[157] The Self-Disclosure of Jesus, pp. 251 y siguientes

3. A los ángeles, Job 1: 6; 2 : 1; 38: 7; Sal 29: 1; 89: 6

4. Al pueblo piadoso en general, Gen 6: 2; Sal 73: 15; Prov. 14: 26. En Israel adquirió el nombre un significado teocrático. En el Nuevo Testamento encontramos a Jesús apropiándose el nombre, y a otros que también se lo concedieron a Él.

El nombre se le aplica a Jesús en cuatro sentidos diferentes que no siempre se conservan con entera distinción en la Escritura, puesto que algunas veces se combinan. Se aplica el nombre a Jesús:

1. En el sentido oficial o mesiánico, como una descripción del oficio más bien que de la naturaleza de Cristo. El Mesías pudo ser llamado Hijo de Dios como heredero y representante de Dios. Los demonios claramente entendieron al nombre en sentido mesiánico, cuando se lo dieron a Jesús. Parece haber tenido este sentido también en Mat. 24: 36; Mar. 13: 32. Aun cuando el nombre, tal como fue pronunciado por la voz que se oyó en el bautismo de Jesús y en su transfiguración, Mat. 3: 17; 17: 5; Marc. 1: 11; 9: 7; Luc. 3: 22; 9: 35, puede interpretarse así, con toda probabilidad, tiene un sentido más profundo. Hay varios pasajes en los que el sentido mesiánico se combina con el sentido trinitario, compárese lo que sigue.

2. En el sentido trinitario. El nombre se usa algunas veces para denotar la deidad esencial de Cristo. En este sentido señala el derecho de hijo desde la preexistencia, lo que trasciende absolutamente de la vida humana de Cristo y de su llamamiento oficial como Mesías. Encontramos ejemplos de esto en Mat. 11: 27; 14: 28-33; 16: 16, y paralelos; 21: 33-46, y paralelos; 22: 41- 46; 26: 63, y paralelos. En algunos de estos ejemplos la idea del derecho de hijo como idea mesiánica entra también en mayor o menor grado. También encontramos en pasajes juaninos, entretejidas, la idea ontológica y la mesiánica de derecho de hijo, en los que Jesús declara con autoridad que El es el Hijo de Dios, aunque no haga uso del nombre, por ejemplo en 6: 69; 8: 16, 18, 23; 10 : 15, 30 ; 14 : 20, etc. En las epístolas se designa frecuentemente a Cristo como el Hijo de Dios en el sentido metafísico, Rom. 1: 3; 8: 3; Gal 4: 4; Heb. 1: 1; y muchos otros pasajes. En la moderna teología ancha es costumbre negar el derecho metafísico de Hijo que tiene Cristo.

3. En el sentido de la natividad. También se llama a Cristo el Hijo de Dios en virtud de su nacimiento sobrenatural. El nombre se le aplica en el bien conocido pasaje del

evangelio de Lucas, en el que el origen de su naturaleza humana se atribuye a la paternidad de Dios directa y sobrenatural, es decir, Luc. 1: 35. El Dr. Vos también encuentra indicaciones de este sentido del nombre en Mat. 1: 18-24; Juan 1: 13. Naturalmente este significado del nombre también lo niegan los modernos teólogos anchos, que no creen en el nacimiento virginal ni en la concepción sobrenatural de Cristo

4. En el sentido ético religioso. En este mismo sentido el nombre "hijo" o "hijos de Dios" se aplica a los creyentes en el Nuevo Testamento. Es posible que tengamos un ejemplo de la aplicación del nombre "Hijo de Dios" a Jesús en ese sentido ético religioso en Mat. 17: 24-27. Esto dependerá de saber si Pedro está aquí representado como exento también del tributo del templo. Especialmente en este sentido la teología ancha moderna atribuye el nombre a Jesús. Encuentra que el derecho de Hijo correspondiente a Jesús es únicamente un derecho de hijo en el sentido ético religioso, algo que en realidad es elevado pero que esencialmente no es diferente del derecho que tenían sus discípulos.

EL NOMBRE SEÑOR (KURIOS)

El nombre "Señor" se aplica a Dios en la Septuaginta

1. Como el equivalente de Jehová
2. Como la traducción de Adonaí
3. Como la traducción de un título honorífico humano aplicado a Dios (el principal, Adon), Jos. 3: 11; Sal 97: 5.

En el Nuevo Testamento encontramos una parecida y triple aplicación del nombre a Cristo

1. Como una forma cortés y respetuosa de dirigirse a Él, Mat. 8: 2; 20: 33
2. Una forma que expresa propiedad y autoridad, sin implicar nada del carácter divino de Cristo y de su autoridad, Mat. 21 : 3 ; 24 : 42

3. En la forma que expresa un elevado carácter, con la más elevada connotación de autoridad, y de hecho, equivalente prácticamente al nombre Dios", Marc. 12: 36, 37; Luc. 2: 11; 3: 4; Hech. 2: 36; I Cor. 12: 3; Fil. 2: 11. En algunos casos es difícil determinar la connotación exacta del título. Sin duda, después de la exaltación de Cristo, el nombre se aplicó generalmente a Él en el más elevado sentido. Pero hay ejemplos de este uso aun antes de la resurrección, en donde la importancia divina, de modo práctico, del título ya ha sido alcanzada evidentemente, como en Mat. 7: 22; Luc. 5: 8; Juan 20: 28. Hay una grande diferencia de opinión entre los eruditos respecto al origen y desarrollo de este título tal como se aplica a Jesús. A pesar de todo lo que se ha adelantado en el sentido contrario, no hay razón para dudar que el uso del nombre, en la forma que fue aplicado a Jesús, tiene su raíz en el Antiguo Testamento. Hay un elemento constante en la historia de este concepto, y es el sentido de derecho de propiedad con la debida autoridad. Las epístolas de Pablo sugieren la idea adicional de que es una autoridad y derecho de propiedad que descansa sobre los derechos adquiridos precedentemente. Es dudoso si este elemento ya está presente en los Evangelios.

LAS NATURALEZAS DE CRISTO

Desde los tiempos primitivos, y más particularmente desde el Concilio de Calcedonia, la Iglesia confesó la doctrina de las dos naturalezas de Cristo. El Concilio no resolvió el problema que presentaba una persona que a la vez era humana y divina, sino sólo trató de hacer a un lado las soluciones que se habían ofrecido y que eran claramente reconocidas como erróneas. Y la Iglesia aceptó la doctrina de las dos naturalezas en una persona, no porque entendiera por completo el misterio, sino porque vio en ello un misterio revelado por la Palabra de Dios. Fue, y permaneció desde entonces para la Iglesia, como un artículo de fe que está más allá de la comprensión humana. Los ataques racionalistas sobre la doctrina no escasearon, pero la iglesia permaneció firme en la confesión de esta verdad a pesar del hecho de que una y otra vez se declaró que era contraria a la razón. En esta confesión los católicos romanos y los protestantes permanecen hombro con hombro. Pero desde la última parte del Siglo XVIII en adelante esta doctrina ha sido hecha blanca de persistentes ataques. Vino la época de la razón y se declaró ser indigno del hombre aceptar, sobre la base de autoridad de la Escritura, lo que era en realidad contrario a la razón humana. Lo que no era recomendable por sí mismo a este nuevo árbitro se declaró simplemente que era erróneo. Filósofos y teólogos individualmente trataron de resolver el problema presentado por Cristo, a fin de poder ofrecer a la iglesia una sustitución de la doctrina de las dos naturalezas. Tomaron su punto de partida en la humanidad de Jesús, y

aun después de un siglo de penosa búsqueda no encontraron en Jesús más que un hombre con un elemento divino en El. No pudieron levantarse hasta el reconocimiento de El cómo su Señor y su Dios. Schleiermacher habló de un hombre con una suprema conciencia de Dios; Ritschl, de un hombre que tuvo el valor de un Dios; Wendt, de un hombre que permanecía en una íntima y continua comunión de amor con Dios; Beyschlag, de un hombre lleno de Dios, y Sanday, de un hombre con una irrupción de lo divino en la subconsciencia — pero Cristo es y sigue siendo únicamente un hombre. En la actualidad la escuela ancha representada por Harnack, la escuela escatológica de Weiss y Schweitzer, y la más reciente, de religiones comparadas, encabezada por Bousset y Kirsopp Lake, todos concuerdan en despojar a Cristo de su verdadera deidad y reducirlo a dimensiones humanas. Para el primero nuestro Señor es únicamente un gran carácter ético; para el segundo es un vidente apocalíptico; y para el tercero un dirigente sin igual hacia un exaltado destino. Considera- ron al Cristo de la Iglesia como creación del helenismo o del judaísmo, o de los dos, combinados. No obstante, en la actualidad toda la epistemología de los siglos anteriores está a discusión, y la suficiencia de la razón humana para la interpretación de la verdad última se encuentra seriamente controvertida. Hay un nuevo énfasis sobre la revelación. Teólogos muy influyentes como Barth y Brunner, Edwin Lewis y Nataniel Micklem, no titubean en confesar una vez más la fe en la doctrina de las dos naturalezas. Resulta de la mayor importancia sostener esta doctrina tal como fue formulada por el Concilio de Calcedonia y como está contenida en nuestros símbolos confesionales.[158]

PRUEBAS BÍBLICAS DE LA DEIDAD DE CRISTO.

En vista de la extendida negación de la deidad de Cristo, resulta de lo más importante estar perfecta-mente informados de la prueba bíblica de ella. La prueba es tan abundante que nadie que acepta la Biblia como la palabra infalible de Dios puede albergar duda alguna sobre este punto. Para la clasificación ordinaria de las pruebas bíblicas derivadas de los nombres divinos, los atributos divinos, las obras divinas, y el honor divino que a Cristo se atribuye, tendremos que referirnos al capítulo sobre la Trinidad. A continuación damos un arreglo un tanto diferente, atendiendo a la reciente tendencia del criticismo histórico.

1. En el Antiguo Testamento. Algunos han mostrado inclinación a negar que el Antiguo Testamento contenga predicciones de un Mesías divino; pero esta negación es completamente insostenible en vista de pasajes como Sal 2: 6-12 (Heb. 1: 5); 45: 6, 7 (Heb. 1: 8, 9); 110: 1 (Heb. 1: 13); Isa. 9: 6; Jer. 23: 6; Dan. 7: 13; Miq. 5 2; Zac. 13: 7; Mal 3: 1. Varios de los más recientes eruditos en historia de la Biblia

---

[158] Conf. Belg., Art. XIX; Heidelberg Cat., Preguntas 15.18; Canons of Dort II, Art. IV.

insisten firmemente en el hecho de que la doctrina de un Mesías sobrehumano nació antes del judaísmo cristiano. Algunos hasta encuentran en ello la explicación de la Cristología sobrenatural de algunas partes del Nuevo Testamento.

2. En los escritos de Juan y Pablo. Se ha encontrado que es completamente imposible negar que tanto Juan como Pablo enseñan la deidad de Cristo. En el Evangelio de Juan se encuentra el más elevado concepto de la persona de Cristo tal como lo revelan los siguientes pasajes Juan 1 : 1-3, 14, 18; 2 : 24, 25; 3 : 16-18, 35, 36; 4 : 14, 15 ; 5 : 18, 20, 21, 22, 25-27; 11 : 41-44; 20 : 28 ; I Juan 1 : 3 ; 2 : 23 ; 4 : 14, 15; 5 : 5, 10-13, 20. Un concepto parecido se encuentra en las epístolas paulinas y en la Carta a los Hebreos, Rom. 1 : 7; 9 : 5 ; I Cor. 1 : 1-3 ; 2 : 8 ; II Cor. 5 : 10; Gál. 2 : 20 ; 4 : 4 ; Fil. 2 : 6 ; Col. 2 : 9 ; I Tim. 3: 16; Heb. 1: 1-3, 5, 8; 4: 14; 5 : 8, etc. Los críticos eruditos tratan de varias maneras de escapar de la doctrina que claramente enserian estos escritos, por ejemplo, negando la historicidad del evangelio de Juan y la autenticidad de muchas de las epístolas de Pablo ; considerando las explicaciones de Juan, Pablo y Hebreos como interpretaciones infundadas, y esto, especialmente, en el caso de Juan y de Hebreos a quienes suponen bajo la influencia de la doctrina de Filo acerca del Logos, y en el caso de Pablo bajo la misma influencia o bajo la de aquellos conceptos judíos de su época pre cristiana, o adscribiendo a Pablo un concepto de Cristo más bajo del que se encuentra en Juan, es decir, el de que Cristo fue un hombre celestial, preexistente.

3. En los sinópticos. Algunos sostienen que los sinópticos son los únicos que nos proporcionan un verdadero retrato de Cristo. Dicen que ellos dibujan al Jesús humano y en verdad histórico tal como se le contrasta con la figura idealizada del cuarto evangelio. Pero es de perfecta evidencia que el Cristo de los sinópticos es tan verdaderamente divino como el Cristo de Juan. Sobresale como una persona por completo sobrenatural, Hijo del Hombre e Hijo de Dios Su carácter y obras justifican lo que dice ser. Nótense en particular los siguientes pasajes: Mat. 5: 17; 9: 6; 11: 1-6, 27; 14: 33; 16: 16, 17; 28: 18; 25: 31 y siguientes; Marc. 8: 38, y muchos pasajes similares y paralelos. La obra del Dr. Warfield, The Lord of Glory, proporciona mucha luz sobre este punto.

4. En la conciencia misma de Jesús. En años recientes ha habido una tendencia a regresar a la conciencia propia de Jesús, y a negar que él fuera consciente de ser el Mesías o el Hijo de Dios. Naturalmente, no es posible tener conocimiento alguno de

la conciencia de Jesús, sino es por medio de sus palabras, tal como están consignadas en los Evangelios; y siempre es posible negar que expresan en forma correcta el pensamiento de Jesús. Para aquellos que aceptan el testimonio del evangelio no puede caber duda del hecho de que Jesús fue consciente de ser el verdadero Hijo de Dios. Los pasajes siguientes dan testimonio de esto : Mat. 11 : 27 (Luc. 10 : 22) ; 21: 37, 38 (Marc. 12 : 6 ; Luc. 20: 13) ; 22 : 41-46 (Marc. 13 : 35-37; Luc. 20: 41-44) ; 24: 36 (Marc. 13 : 32) ; 28: 19. Algunos de estos pasajes testifican la conciencia mesiánica de Jesús; otros al hecho de que era consciente de ser el Hijo de Dios en el sentido más eminente. Hay varios pasajes en Mateo y Lucas en los que El habla de la primera persona de la Trinidad como "mi Padre", Mat. 7: 21; 10:32, 33; 11:27; 12:50; 15:13; 16:17; 18:10, 19, 35; 20:23; 25:34; 26 : 29, 53 ; Luc. 2: 49; 22: 29; 24: 49. En el Evangelio de Juan la conciencia de ser el verdadero Hijo de Dios resalta mucho más en pasajes como los siguientes: Juan 3: 13; 5: 17, 18, 19-27; 6: 37-40, 57; 8: 34-36; 10: 17, 18, 30, 35, 36, y otros pasajes.

LA PRUEBA BÍBLICA DE LA VERDADERA HUMANIDAD DE CRISTO.

Hubo un tiempo cuando la realidad (gnosticismo) y la integridad natural (docetismo, apolinarismo) de la naturaleza humana de Cristo fueron negadas, pero actualmente nadie objeta en serio la verdadera humanidad de Jesucristo. De hecho, hay en nuestro día un énfasis extremo sobre su verdadera humanidad, un siempre creciente humanitarismo. La única divinidad que muchos atribuyen todavía a Cristo. Es nada más la de su perfecta humanidad. Sin duda alguna, esta tendencia moderna es en parte una protesta en contra del énfasis unilateral sobre la deidad de Cristo. Los hombres algunas veces han olvidado al Cristo humano en su reverencia por el divino. Es muy importante sostener la realidad e integridad de la humanidad de Jesús admitiendo su desarrollo humano y sus limitaciones humanas. El esplendor de su deidad no debe acentuarse tanto que se oscurezca su verdadera humanidad. Jesús se llamó hombre, y así le llamaron otros, Juan 8: 40; Hech. 2: 22; Rom. 5: 15; I Cor. 15: 21. El nombre con que más comúnmente se designa el mismo Jesús, "el Hijo del Hombre", indique lo que indique, en verdad señala la verdadera humanidad de Jesús. Además, se dice que el Señor vino o que fue manifestado en la carne, Juan 1: 14; I Tim. 3: 16; I Juan 4: 2. En estos pasajes el término "carne" denota naturaleza humana. La Biblia indica claramente que Jesús poseyó los elementos esenciales de la naturaleza humana, es decir, un cuerpo material y una alma racional, Mat. 26: 26, 28, 38; Luc. 23: 46; 24: 39; Juan 11: 33; Heb. 2: 14. Hay también pasajes que demuestran que Jesús estaba sujeto a las leyes ordinarias del desarrollo humano, y a las necesidades y a los sufrimientos humanos, Luc. 2: 40, 52; Heb. 2: 10, 18; 5: 8. Se deduce hasta el detalle que las

experiencias normales de la vida del hombre fueron suyas, Mat. 4: 2; 8: 24; 9: 36; Marc. 3: 5; Luc. 22: 44; Juan 4: 6; 11: 35; 12: 27; 19: 28, 30; Heb. 5: 7.

PRUEBA BÍBLICA DE LA HUMANIDAD INMACULADA DE CRISTO.

Atribuimos a Cristo no solamente la perfección natural sino también la moral, integridad o perfección moral, es decir, la impecabilidad. Esto significa no sólo que Cristo pudo evitar el pecado (pituita non peccare), y que verdaderamente lo evitó, sino que también era imposible para El cometer pecado (non potuit peccare) debido a la unión esencial entre sus naturalezas humana y divina. La impecabilidad de Cristo fue negada por Martineau, Irving, Menken, Holsten y Pfleiderer, pero la Biblia testifica claramente de esa impecabilidad en los pasajes siguientes: Luc. 1: 35; Juan 8: 46; 14: 30; II Cor. 5: 21; Heb. 4: 15; 9: 14; I Ped. 2: 22; I Juan 3: 5. En tanto que Cristo tenía que ser hecho pecado en el sentido judicial, no obstante éticamente estaba libre tanto de la depravación hereditaria como del pecado actual. Nunca hizo El una confesión de error moral; ni se unió con sus discípulos para orar, diciendo: "Perdónanos nuestros pecados". Pudo desafiar a sus enemigos a que lo redarguyeran de pecado. La Escritura hasta lo presenta como el único en quien el hombre ideal está cumplido, Heb. 2: 8, 9; I Cor. 15: 45; II Cor. 3: 18; Fil. 3: 21. Además, el nombre "Hijo del Hombre", que se apropió Jesús, parece declarar con autoridad que El responde al ideal perfecto de la humanidad.

LA NECESIDAD DE LAS DOS NATURALEZAS EN CRISTO

De lo anterior se deduce que, actualmente, muchos no reconocen la necesidad de aceptar dos naturalezas en Cristo. Para ellos Jesús es nada más un hombre; pero al mismo tiempo se sienten constreñidos a atribuirle el valor de un Dios, o a reclamar la divinidad para El en virtud de la inmanencia de Dios en El, o de la morada del Espíritu en El. La necesidad de las dos naturalezas en Cristo se sigue de lo que es esencial a la doctrina bíblica de la expiación.

1. La necesidad de su humanidad. Puesto que el hombre pecó, era necesario que el castigo lo recibiera el hombre. Además, la paga del castigo envolvía el sufrimiento del cuerpo y del alma, en tal forma que sólo el hombre es capaz de sufrirlo, Juan 12: 27; Hech. 3: 18; Heb. 2: 14; 9: 22. Era necesario que Cristo tomara la naturaleza humana, no únicamente con todas sus propiedades esenciales, sino también con todas las flaquezas a las que está propensa desde la caída, y que de esta manera bajara hasta las profundidades de la degradación a la que el hombre ha caído, Heb.

2: 17, 18. Al mismo tiempo tenía que ser un hombre sin pecado, porque uno que fuera pecador y que hubiera arruinado su propia vida ciertamente no podría hacer expiación por otros, Heb. 7: 26. Tan sólo un Mediador como El, verdaderamente humano, que tuviera el conocimiento experimental de las miserias de la humanidad y que se levantara por encima de todas las tentaciones, podría entrar con toda simpatía a todas las experiencias, las pruebas y las tentaciones de los hombres, Heb. 2: 17, 18; 4: 15-5: 2, y ser un ejemplo humano perfecto para sus seguidores, Mat. 11: 29; Marc. 10: 39; Juan 13: 13-15; Fil. 2: 5-8; Heb. 12: 24; I Pedro 2: 21.

2. La necesidad de su divinidad. En el plan divino de salvación era absolutamente esencial que el Mediador también fuera verdadero Dios. Esto era necesario, para que
    a. Presentara un sacrificio de infinito valor y diera perfecta obediencia a la ley de Dios
    b. Soportara la ira de Dios con propósito redentor, es decir, para liberar a los otros de la maldición de la ley y
    c. Pudiera aplicar todos los frutos de su trabajo cumplido a aquellos que lo recibieran a El mediante la fe. El hombre con su vida deshecha no puede pagar el castigo del pecado, ni prestar obediencia perfecta a Dios. Puede soportar la ira divina, y si no fuera por la gracia redentora de Dios, la tendría que soportar eternamente, pero no podría sobrellevarla de una manera tal que pudiera abrirse una vía de escape, Sal 49 : 7-10; 130 : 3.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué personas del Antiguo Testamento llevaron el nombre 'Jesús', y en qué sentido tipificaron al Salvador?
2. ¿Se encuentra alguna vez en el Antiguo Testamento el título a secas 'el Mesías', sin un genitivo o un sufijo pronominal?
3. ¿Cómo explica Dalman que este título ocurre en la literatura judía apocalíptica?
4. ¿Tienen el mismo significado en el Antiguo Testamento los términos 'el ungido de Jehová, 'su ungido', y 'mi ungido'?
5. ¿De dónde viene la idea de que los creyentes participan de la unción de Cristo?
6. ¿Qué dice usted acerca de la idea de que el nombre 'hijo del hombre', reducido a su probable original aramaico significa simplemente 'hombre'?
7. Qué dice usted acerca de la idea de Weiss y Schweitzer de que Jesús empleó el nombre únicamente en un sentido futurista?

8. ¿Lo usó Jesús antes de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo?
9. ¿Cómo armonizan los de la teología ancha su concepto de Jesús como Hijo de Dios, únicamente en sentido religioso y ético, con los datos que proporciona la Escritura?
10. ¿Cuál es el concepto común del origen del título Kurios?
11. ¿Qué teoría fue divulgada por Bousset y otros eruditos anchos?
12. ¿Cómo se explica la oposición a la doctrina de las dos naturalezas?
13. ¿Es una doctrina necesaria o hay otra que puede tomar su lugar?
14. ¿Qué objeciones hay a la doctrina adopcionista: — a las teorías Kenóticas: — a la idea de una encarnación gradual; — a la teoría Ritschiliana; — y a la teoría de Sanday?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. III, pp. 259.265, 328¬-335, 394.396;
2. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 464.477;
3. Dalman, The Words of Jesus, pp. 234.331;
4. Hodge, Syst. Theol. II, pp.378-387;
5. Kuyper, Dict. Dogm., De Christo I, pp. 44.61, 128.153; II pp. 2.23;
6. Liddon, The Divinity of our Lord, Lect. V; Rostron, The Christology of St. Paul, pp. 154 y sig.:
7. Machen, The Origin of Paul's Religion, pp. 293.317;
8. Stanton, the Jewish and The Christian Mes, siah, pp. 239-250.
9. Vos, Geref. Dog. II, pp. 1.31; ibid. The Self Disclosure of Jesus, pp. 104-256; ibid. on the Kurios-title, Princeton Theol. Review, Vol. XIII, pp. 161 y sig.; Vol. XV, pp. 21 y siguientes;
10. Warfield, The Lord of Glory, compárese Index;

CAPITULO 31: LA UNIPERSONALIDAD DE CRISTO

En el año 451 A. D. el Concilio de Calcedonia se reunió y formuló la fe de la Iglesia respecto a la persona de Cristo, y declaró que "lo reconoce en sus dos naturalezas, inconfundibles, incambiables, indivisibles, e inseparables; estas naturalezas se distinguen en que no se pierden por la unión, sino que más bien la propiedad de cada una de ellas se preserva, y en que concurren en una persona y en una Subsistencia, no repartidas o divididas entre dos personas". Esta formulación es negativa, principalmente, y sólo procura conservar la verdad en contra de diferentes conceptos heréticos. Afirma claramente la fe de

la Iglesia primitiva respecto a la Persona de Cristo, pero no intenta explicar el misterio que envuelve, un misterio que no es susceptible de explicación natural. Se permitió al gran milagro central de la historia presentarse en toda su grandeza, la suprema paradoja, para usar el lenguaje bartiano, Dios y hombre en una persona. Se nos dice únicamente lo que Jesús es, sin ningún intento de mostrarnos cómo se convirtió en lo que es. La gran verdad enunciada es que el Hijo eterno de Dios tomó sobre sí nuestra humanidad, y no como Brunner nos lo recuerda, que el hombre Jesús adquirió la divinidad. La declaración del Concilio de Calcedonia da testimonio de un movimiento de Dios hacia el hombre más bien que viceversa. Han pasado siglos desde aquel tiempo; pero exceptuando ciertas explicaciones, la iglesia realmente nunca ha llegado más allá de la fórmula de Calcedonia. Siempre ha reconocido que la encarnación es un misterio que desafía toda explicación. Y así seguirá siendo porque es el milagro de los milagros. Diversos intentos se han hecho en el curso del tiempo para dar una explicación psicológica de la persona de Jesucristo, pero todas estaban destinadas a fracasar, porque Él es el Hijo de Dios, el verdadero Dios, y una explicación psicológica de Dios está fuera de toda discusión. Los párrafos siguientes tienen el propósito de darnos una breve declaración de la doctrina de la Iglesia.

DECLARACIÓN DEL CONCEPTO QUE LA IGLESIA TIENE RESPECTO A LA PERSONA DE CRISTO

DEFINICIÓN DE LOS TÉRMINOS "NATURALEZA" Y "PERSONA"

Intentando llegar al adecuado entendimiento de la doctrina, es necesario conocer el significado exacto de los términos "naturaleza" y "persona", tal como se usan en esta conexión. El término "naturaleza" denota la suma total de todas las cualidades esenciales de una cosa, cualidades que la hacen ser lo que es. Una naturaleza es una sustancia poseída en común, con todas las cualidades esenciales de tal sustancia. El término "persona" denota una sustancia completa capacitada con la razón, y, consecuentemente, un sujeto responsable de sus propias acciones. La personalidad no es una parte esencial e integral de una naturaleza, pero es como si dijéramos, la meta hacia la cual se dirige. Una persona es una naturaleza con algo adicional, es decir la individualidad con subsistencia independiente. Pues bien, el Logos tomó una naturaleza humana que no estaba personalizada, que no existía por sí misma.

PROPOSICIONES EN LAS QUE SE DECLARA EL CONCEPTO DE LA IGLESIA

1. Hay en el Mediador una sola persona, el Logos inmutable. El Logos proporciona la base de la personalidad de Cristo. No obstante, no sería correcto decir que la persona del Mediador es divina y nada más. La encarnación lo constituyó en una persona compleja, formada de dos naturalezas, El es el Dios-hombre.

2. La naturaleza humana de Cristo como tal no constituye una persona humana. El Logos no adoptó una persona humana, porque si no, tuviéramos dos personas en el Mediador, pero sencillamente tomó una naturaleza humana. Brunner declara que este es el misterio de la persona de Jesucristo que en el punto en donde nosotros tenemos una persona pecaminosa, El tiene o más bien es, la persona divina del Logos.

3. Al mismo tiempo, no es correcto hablar de la naturaleza humana de Cristo como impersonal. Esto es cierto sólo en el sentido de que esta naturaleza no tiene subsistencia independiente por sí misma. No obstante, hablando estrictamente, la naturaleza humana de Cristo no fue impersonal, ni siquiera por un momento. El Logos tomó esa naturaleza haciéndola subsistencia personal consigo mismo. La naturaleza humana tiene subsistencia personal en la persona del Logos. Está en la persona más bien que sin la persona.

4. Por esa precisa razón no estamos autorizados para hablar de la naturaleza humana de Cristo como imperfecta o incompleta. Su naturaleza humana no carece de ninguna de las cualidades esenciales que pertenecen a esa naturaleza y tiene también individualidad, es decir, subsistencia personal en la persona del Hijo de Dios.

5. Esta subsistencia personal no debe confundirse con la conciencia y el libre albedrío. El hecho de que la naturaleza humana de Cristo, en y por sí misma no tenga subsistencia personal, no significa que no tenga conciencia y voluntad. La iglesia ha tomado la posición de que esto corresponde a la naturaleza más bien que a la persona.

6. La persona divina, que poseía naturaleza divina desde la eternidad, tomó una naturaleza humana, y ahora tiene las dos. Esto debe ser sostenido en contra de aquellos que, si bien admiten que la persona divina tomó una naturaleza humana, ponen en peligro la integridad de las dos naturalezas al concebirlas como que fueron

fundidas o mezcladas para hacer un tertium quid, una clase de naturaleza divina-humana.

PRUEBAS BÍBLICAS DE LA UNIPERSONALIDAD DE CRISTO

La doctrina de las dos naturalezas en una persona trasciende los límites de la razón humana. Es la expresión de una realidad supersensible, y de un misterio incomparable que no tiene alguna analogía en la vida del hombre tal como la conocemos, y que no encuentra apoyo en la razón humana, y por tanto, puede aceptarse únicamente por la fe en la autoridad de la Palabra de Dios. Por esa razón es doblemente necesario poner cuidadosa atención a lo que la Biblia enseña sobre este punto.

EN LA BIBLIA NO HAY EVIDENCIA DE UNA DOBLE PERSONALIDAD

En primer lugar hay una consideración negativa de mucha importancia. Si hubiera habido una personalidad doble en Jesús esperaríamos naturalmente encontrar algunas huellas de ella en la Escritura; pero no hay ni un solo rasgo de ello. No hay distinción de un "yo" y un "tú" en la vida íntima del Mediador, tal como lo encontramos en lo que se relaciona con el ser trino de Dios, en donde una persona se dirige a la otra, Sal 2: 7; 40: 7, 8; Juan 17: 1, 4, 5, 21-24. Además, Jesús nunca usó el plural al referirse a El mismo, según lo hace Dios en Gen 1: 26; 3: 22; 11: 7. Podría parecer como que Juan 3: 11 es un ejemplo a propósito. El plural es peculiar pero con toda probabilidad se refiere a Jesús y a los que estaban asociados con El, en oposición a Nicodemo y al grupo representado por él.

LAS DOS NATURALEZAS ESTÁN PRESENTADAS EN LA ESCRITURA COMO UNIDAS EN UNA PERSONA

Hay pasajes de la Escritura que se refieren a las dos naturalezas de Cristo pero en los cuales se ve con perfecta evidencia que se trata de una sola persona, Rom. 1: 3, 4; Gál. 4: 4, 5; Fil. 2: 6-11. En varios pasajes se declara que están unidas las dos naturalezas. La Biblia en ninguna parte enseria que la divinidad en abstracto, o algún poder divino, se unió a, o se manifestó en, una naturaleza humana ; sino siempre dice que la naturaleza divina en concreto, es decir, la persona divina del Hijo de Dios se unió a una naturaleza humana, Juan 1 : 14 ; Rom. 8 : 3 ; Gál. 4: 4; 9 : 5 ; I Tim. 3 : 16; Heb. 2 : 11-14 ; I Juan 4: 2, 3

SE HABLA DE UNA PERSONA EN TÉRMINOS QUE RESULTAN VERDADEROS CUALQUIERA QUE SEA LA NATURALEZA DE QUE SE TRATE.

Repetidamente los atributos de una naturaleza se declaran como predicados de la persona, en tanto que la persona se designa por un título derivado de la otra naturaleza. Por una parte los atributos y las acciones humanas son el predicado de la persona, en tanto que se le designa como un título divino, Hech. 20: 28; I Cor. 2: 8; Col. 1: 13, 14. Y por la otra parte, los atributos y las acciones divinas son el predicado de la persona en tanto que se le designa por un título humano, Juan 3: 13; 6: 62; Rom. 9: 5.

LOS EFECTOS DE LA UNIÓN DE LAS DOS NATURALEZAS EN UNA PERSONA

NO HAY NINGÚN CAMBIO ESENCIAL EN LA NATURALEZA DIVINA

La doctrina de la creación y la doctrina de la encarnación constituyen siempre un problema en relación con la inmutabilidad de Dios. Esto ya lo señalamos al discutir aquel atributo. Cualquiera que sea la manera de resolver este problema, debe sostenerse que en la encarnación la naturaleza divina no se sujeta a ningún cambio esencial. Esto significa que permanece impasible, es decir, incapaz de sufrir y morir, libre de la ignorancia y fuera del alcance de la debilidad y de la tentación. Es bueno acentuar el hecho de que la encarnación fue un acto personal. Es mejor decir que la persona del Hijo de Dios se encarnó, que decir que la naturaleza divina se apropió la carne humana. Si los teólogos Reformados hablan a veces de la naturaleza divina como encarnada, lo hacen con el sentido de "no inmediatamente sino mediatamente", para usar el lenguaje de la teología escolástica; consideran esta naturaleza no absolutamente, y en sí misma, sino en la persona del Hijo de Dios. El resultado de la encarnación fue que el Salvador divino pudiera ser ignorante y débil, tentado, y sufrir y morir, no en su naturaleza divina, sino derivativamente, por estar en posesión de una naturaleza humana.

DE LA ENCARNACIÓN RESULTO UNA TRIPLE COMUNICACIÓN

1. A communicatio idiomatum, o una comunicación de propiedades. Esto quiere decir que las propiedades de las dos naturalezas, la humana y la divina, son de la persona y por tanto se atribuyen a la persona. La persona puede considerarse todopoderosa, omnisciente, omnipresente, etc., pero también puede llamarse, un hombre de

dolores, de limitado conocimiento y poder, y sujeto a las necesidades y a las miserias humanas. Debemos tener cuidado de no entender el término como que indica que alguna cosa peculiar a la naturaleza divina fue comunicada a la naturaleza humana, o viceversa; o de que hay una interpenetración de las dos naturalezas como resultado de lo cual la divinase humaniza, y la humana se deifica (Roma). La deidad no puede participar de la debilidad humana; ni el hombre puede participar de ninguna de las perfecciones esenciales de la divinidad.

2. A communicatio apotelesmatum, o, operationum. Esto significa que la obra redentora de Cristo, y particularmente el resultado final de ella, la apotelesma tiene un carácter divino humano. Analizando esto podemos decir que significa:
   a. Que la causa eficiente de la obra redentora de Cristo es ese sujeto personal uno e indivisible en Cristo
   b. Que ésta se produce mediante la cooperación de las dos naturalezas
   c. Que cada una de estas naturalezas obra con su propia y especial enérgeia
   d. Que a pesar de todo esto el resultado forma una unidad indivisible porque es la obra de una sola persona.

3. A communicatio charismatum, o, gratiarum. Esto significa que la naturaleza humana de Cristo desde el primer momento de su existencia estuvo adornada con toda clase de dones ricos y gloriosos, por ejemplo
   a. La gratia unionis cum persona tou logou, es decir, la gracia y la gloria de estar unida al divino Logos, llamada también la gratia eminentiae, por lo cual la naturaleza humana se eleva por arriba de todas las criaturas, y hasta se convierte en objeto de la adoración
   b. La gratia habitualis, que consiste de aquellos dones del Espíritu particularmente los del intelecto, de la voluntad y el poder, mediante los cuales la naturaleza humana de Cristo fue exaltada muy por arriba de todas las criaturas inteligentes. Su impecabilidad, el non posse pecare, debiera mencionarse aquí de manera especial.

EL DIOS-HOMBRE ES EL OBJETO DE LA ORACIÓN

Otro efecto de la unión es que el Mediador, tal como existe hoy, es decir, en dos naturalezas, es el objeto de nuestra oración. Debe tenerse presente que el honor adorationis no pertenece a la naturaleza humana como tal, sino que le pertenece únicamente en virtud de su unión con el Logos divino, quien en su verdadera naturaleza es adorabilis. Debemos

distinguir entre el objeto y la base de esta adoración. El objeto de nuestra adoración religiosa es el Dios-hombre, Jesucristo, pero la base sobre la que lo adoramos está en la persona del Logos

LA UNIPERSONALIDAD DE CRISTO ES UN MISTERIO

La unión de las dos naturalezas en una persona es un misterio que no podemos comprender, y el cual, por esa razón precisa, a menudo es negado. A veces se le ha comparado con la unión del cuerpo y el alma en el hombre; y hay algunos puntos de similaridad. En el hombre hay dos sustancias, materia y espíritu, unidas en la forma más estrecha y, no obstante, sin mezclarse; así también en el Mediador. En el hombre el principio de la unidad, la persona, no tiene su asiento en el cuerpo sino en el alma; en el Mediador no está ese asiento en la naturaleza humana sino en la divina. Como la influencia del alma sobre el cuerpo y la del cuerpo sobre el alma es un misterio, así también es la conexión de las dos naturalezas en Cristo y su influencia mutuamente recíproca. Todo lo que acontece en el cuerpo y en el alma se atribuye a la persona; y de ese modo todo lo que tiene lugar en las dos naturalezas de Cristo resulta predicado de la persona. A veces a un hombre se le llama de acuerdo con su elemento espiritual cuando algo se hace predicado de él, y se aplica más particularmente al cuerpo, y viceversa. De manera semejante las cosas que se aplican solamente a la naturaleza humana de Cristo también se atribuyen a Él cuando se nombra según su naturaleza divina, y viceversa. Así como es un honor para el cuerpo estar unido con el alma, así también es un honor para la naturaleza humana de Cristo estar unida con la persona del Logos. Por supuesto, que la comparación es defectuosa. No ilustra la unión de lo divino y lo humano, de lo infinito y lo finito. Ni siquiera ilustra la unidad de dos naturalezas espirituales en una sola persona. En el caso del hombre el cuerpo es material y el alma es espiritual. Es una unión maravillosa, pero no tan maravillosa como la unión de las dos naturalezas en Cristo.

LA DOCTRINA LUTERANA DE LA COMUNICACIÓN DE ATRIBUTOS

DEFINICIÓN DE LA POSICIÓN LUTERANA

Los luteranos difieren de los Reformados en su doctrina de la communicatio idiomatum. Enseñan que los atributos de una naturaleza se atribuyen a la otra sobre la base de su transferencia actual, y sienten que únicamente mediante tal transferencia puede asegurarse

la unidad verdadera de la persona. Esta posición no envuelve una negación del hecho de que los atributos de ambas naturalezas puedan atribuirse a la persona, sino que añade algo a ella en interés, según ellos lo ven, de la unidad de la persona. No siempre presentan su doctrina en la misma forma. Lutero y algunos de los primitivos luteranos hablaron ocasionalmente de una comunicación en ambas direcciones desde la naturaleza divina hacia la humana y también desde la humana hacia la divina. No obstante, en el desarrollo subsecuente de la doctrina, la comunicación de la naturaleza humana a la divina pronto se perdió de vista y solamente se acentuó la de la divina a la humana. De allí siguió una limitación todavía más grande. Los escolásticos luteranos distinguieron entre los atributos operativos de Dios (omnipotencia, omnipresencia y omnisciencia), y sus atributos pasivos (infinidad, eternidad, etc.), y enseñaron que únicamente los primeros fueron transferidos a la naturaleza humana. Todos estuvieron de acuerdo en que la comunicación tuvo lugar al tiempo de la encarnación. Pero surgió, naturalmente, la pregunta de cómo puede acomodarse esto con el cuadro de Cristo en los evangelios, que no es el retrato de un hombre omnisciente y omnipresente. Esto dio lugar a diferencias de opinión. Según algunos, Cristo necesariamente utilizó estos atributos durante su humillación; pero lo hizo en secreto; en tanto que según los otros el ejercicio de ellos estuvo sujeto a la voluntad de la persona divina, quien voluntariamente los dejó inoperantes en el transcurso de su humillación. La oposición a esta doctrina se ha repetido de modo palpable en la Iglesia luterana. Se ha señalado que es inconsistente con la idea de un desarrollo de veras humano en la vida de Cristo, tan claramente enseñado por Lutero mismo. La insistencia del gran Reformador en la comunicación de atributos encuentra su explicación en parte en sus tendencias místicas, y en parte en sus enseñanzas respecto a la presencia física de Cristo en la Cena del Señor.

OBJECIONES A ESTA DOCTRINA LUTERANA

Hay varias objeciones a la doctrina luterana de la communicatio idiomatum.

1. No tiene fundamento Escritural. Si quiere inferirse de una declaración como la de Juan 3: 13, entonces debe, consistentemente, inferirse de I Cor. 2: 8 que la capacidad para sufrir fue comunicada a la naturaleza divina. No obstante, los luteranos retroceden ante semejante conclusión.

2. Implica una fusión de las naturalezas divina y humana en Cristo. Los luteranos hablan como si los atributos pudieran abstraerse de la naturaleza, y pudieran comunicarse, aunque las naturalezas permanecieran separadas; pero la sustancia y

los atributos no pueden separarse. Mediante una comunicación de atributos divinos a la naturaleza humana, esa naturaleza como tal deja de existir. La omnipresencia y la omnisciencia no son compatibles con la humanidad. Semejante comunicación resulta una mixtura de lo divino y lo humano, que la Biblia conserva separados estrictamente.

3. En la forma en que actualmente los luteranos, por lo general, aceptan la doctrina, ésta sufre de inconsistencia. Si los atributos divinos se comunican a la naturaleza humana, ésta también debe comunicarse a la divina. Y si algunos atributos se comunican, todos deben comunicarse. Pero los luteranos evidentemente no se atreven a ir hasta este extremo, y por lo tanto se detienen a medio camino.

4. Es inconsistente con el cuadro del Cristo encarnado durante el tiempo de su humillación, tal como lo encontramos en los Evangelios. Este no es el cuadro de un hombre omnipresente y omnisciente. La explicación luterana de esta inconsistencia no ha servido para recomendar a los mismos luteranos al pensamiento de la Iglesia en general y ni siquiera al de algunos de los seguidores de Lutero.

5. Esta doctrina en realidad destruye la encarnación. Los luteranos distinguen entre la incarnatio y la exinanitio. El Logos es el sujeto únicamente del primero. Hace que la naturaleza humana sea receptiva para que habite la plenitud de la divinidad, y le comunique algunos de sus atributos divinos. Pero al hacer esto, virtualmente abroga la naturaleza humana asimilándola a la divina. De este modo queda sólo la divina.

6. Prácticamente también tuerce la distinción entre el estado de humillación y el de exaltación. Brenz hasta dice que estos no fueron estados sucesivos, sino que coexistieron en la vida terrenal del Cristo. Para escapar de la dificultad, los luteranos introdujeron la doctrina de la exinanitio, de la que resulta que no el Logos sino el Dios-hombre, Cristo es el sujeto, es decir, que Cristo se anonadó casi por completo, o que puso a un lado los atributos divinos. Algunos hablan de que los usó constantemente, pero en secreto, y otros dicen que los usó de manera intermitente.

LA DOCTRINA DE LA KENOSIS EN VARIAS FORMAS

A mediados del Siglo XIX una nueva forma de Cristología apareció en las teorías kenóticas. Encontró especial favor entre los luteranos, pero también entre algunos teólogos Reformados. Representó parte de un intento de atraer a los luteranos y a los sectores Reformados de la iglesia a un estrecho acerramiento. Los abogados de este nuevo concepto quisieron hacer plena justicia a la realidad e integridad de la humanidad de Cristo, y acentuar la magnitud de la negación y el sacrificio de sí mismo.

PRESENTACIÓN DE LA DOCTRINA

El término "kénosis" se usa teológicamente en doble sentido. Originalmente fue usado por los teólogos luteranos para denotar la limitación propia, no del Logos, sino del Dios-hombre, mediante la cual El, para cumplir con su humillación, puso a un lado el uso de sus atributos divinos. No obstante, en la enseñanza de los kenotistas se subrayaba la doctrina de que el Logos en la encarnación quedó despojado de sus atributos transitivos, o de todos ellos; quedó reducido a una mera potencialidad, y luego, en unión con la naturaleza humana, se desarrolló de nuevo en una persona divina humana. Las formas principales en las que se enserió esta doctrina son las siguientes:

1. La teoría de Thomasius, Delitzsch y Crosby. Thomasius distingue entre los atributos absolutos y los atributos esenciales de Dios, por ejemplo, el poder, la santidad, la verdad y el amor absolutos, y sus atributos relativos que no son esenciales a la divinidad, por ejemplo la omnipotencia, la omnipresencia y la omnisciencia; y sostiene que el Logos en tanto que retiene su propia conciencia de ser divino, puso esto a un lado para tomarse una naturaleza verdaderamente humana.

2. La teoría de Gess y H. W. Beecher. Esta teoría es mucho más completa. La Touche habla de ella como "encarnación por suicidio divino". El Logos se despotencializó de tal manera de todos sus atributos divinos que literalmente cesó en sus funciones cósmicas y en su conciencia eterna durante los arios de su vida terrenal. La conciencia del Logos se hizo absolutamente la de un alma humana, y, consecuentemente, pudo tomar y tomó el lugar del alma humana en Cristo. De esta manera la verdadera humanidad de Cristo quedó defendida hasta los límites de la impecabilidad.

3. La teoría de Ebrard. Ebrard conviene con Gess en hacer que el Logos encarnado ocupe el lugar del alma humana. El Hijo eterno dejó su condición eterna, y en una

perfecta y propia limitación aceptó la forma de existencia centrada al modo de la vida humana. Pero con El, ésta reducción de sí mismo no llegó a una completa despotencialización del Logos. Retuvo las propiedades divinas, pero quedaron en posesión del Dios-hombre en la forma oportunamente apropiada al modo humano de la existencia.

4. La teoría de Martensen y Gore. Martensen postuló la existencia de una doble vida en el Logos encarnado desde dos centros de vida, no comunicados entre sí. Permaneciendo en el seno de Dios continuaba funcionando en la vida trinitaria y también en sus relaciones cósmicas con el mundo como Creador y sustentador. Pero al mismo tiempo El, como el Logos despotencializado, unido con una naturaleza humana, nada supo de sus funciones trinitarias y cósmicas, y solamente sabía que él era Dios en un sentido en que ese conocimiento es posible a las facultades humanas.

LA SUPUESTA BASE ESCRITURAL DE ESTA DOCTRINA

LOS kenotistas buscan apoyo bíblico para su doctrina, especialmente en Fil. 2: 6-8; pero también en II Cor. 8: 9 y Juan 17: 5. El término "kénosis" se deriva del verbo principal en Fil. 2: 7, ekénosen. En la American Revised Version esto se traduce "se vació". El Dr. Warfield considera que esto es una traducción errónea.[159] El verbo se encuentra nada más en otros cuatro pasajes del Nuevo Testamento, es decir, Rom. 4: 14; I Cor. 1: 17; 9: 15; II Cor. 9: 3. En todos estos pasajes, se usa figurativamente y significa "vaciar", "de ningún efecto", "de ningún valor", de "ninguna reputación.[160] Si aquí entendemos de esta manera, la palabra significa sencillamente que Cristo se hizo a sí mismo de valor nulo, de ninguna reputación, no defendió sus prerrogativas divinas, sino que tomó la forma de un criado. Pero aun si tomamos la palabra en su sentido literal, no sostiene la teoría de la kénosis. La sostendría, si entendiéramos que lo que El puso a un lado fue la morphe theou (forma de Dios), y luego concibiéramos el término morphe estrictamente como el carácter esencial o específico de la divinidad. Con toda probabilidad morphe debe entenderse de este modo, pero el verbo ekénosen no se refiere a morphe theou, sino a einai isa theoi (en dativo), es decir, su existencia sobre base de igualdad con Dios. El hecho de que Cristo tomó la forma de un siervo no envuelve que haya puesto a un lado la forma de Dios. No hubo cambio de la una por la otra. Aunque El preexistía en la forma de Dios, Cristo no contó su carácter de ser igual a Dios como un honor que no pudiera dejar pasar sino que se despojó tomando la

[159] Christology and Criticism. p. 375.
[160] Compárese Auth. Ver., en Fil. 2: 7.

forma de siervo. Y bien, ¿Qué significa que haya tomado forma de siervo? Un estado de sujeción en el cual uno está llamado a prestar obediencia. Y lo contrario a esto es un estado de soberanía en el que uno tiene derecho de mandar. El estado de igualdad con Dios no denota un modo de ser, sino un estado que Cristo cambió por otro estado.[161]

OBJECIONES A LA DOCTRINA DE LA KENOSIS

1. La teoría está basada sobre la concepción panteísta de que Dios y el hombre no son absolutamente diferentes sino que el uno puede transformarse en el otro. La idea hegeliana de devenir se aplica a Dios, y se borra la línea absoluta de separación.

2. Es del todo subversiva de la doctrina de la inmutabilidad de Dios, la cual se enseña con toda claridad en la Escritura, Mal. 3: 6; Sant. 1: 17, y que también está implicada en la idea exacta de Dios. Lo absoluto y lo mutable se excluyen mutuamente; y un Dios mutable ciertamente no es el Dios de la Escritura.

3. Significa una destrucción práctica de la Trinidad, y por tanto, desaloja a nuestro verdadero Dios. El Hijo humanizado, despojado por sí mismo de sus atributos divinos, no podría ser ya la subsistencia divina participante de la vida trinitaria.

4. Da por sentada una relación demasiado libre entre el modo divino de existencia, los atributos divinos, y la esencia divina, cuando habla de los primeros como si pudieran separarse perfectamente de la última. Todo esto resulta confuso y envuelve el error central ya condenado en relación con la doctrina católico romana de la transubstanciación.

5. No resuelve el problema que intentaba resolver. Deseaba asegurar la unidad de la persona, y la realidad de la humanidad del Señor. Pero seguramente, la unidad personal no se asegura tomando un Logos humano como co-existente con un alma humana. Tampoco se sostiene la realidad de la humanidad sustituyendo el alma humana por un Logos despotencializado. El Cristo de los kenotistas no es Dios ni

---

[161] Compárese Kennedy, en Exp. Gk. Test.; Ewald, en uahn's Comm.; Vos, Notes on Christology of Pata; Cooke, The Incarnation and Recent Criticism ,pp. 201 y siguientes.

hombre. Según las palabras del Dr. Warfield su naturaleza humana queda convertida en "una deidad completamente despedazada".

La teoría kenotista gozó de grande pero breve popularidad en Alemania, sin embargo, ya en realidad dejó de existir allí. Cuando comenzó a desaparecer encontró defensores en Inglaterra que fueron eruditos como D. W. Forrest, P. T. Forsyth, Ch. Gore, R. L. Ottley y H. R. Mackintosh. Actualmente encuentra poquísimo apoyo.

LA TEORÍA DE LA ENCARNACIÓN GRADUAL

Dorner fue uno de los primeros y de los más grandes opositores a la doctrina de la kénosis. Se tomó la tarea de sugerir otra teoría que en tanto que escapa de los errores del kenotismo haría plena justicia a la humanidad de Cristo. Se propuso resolver el problema por medio de la teoría de una encarnación gradual o progresiva. Según Él, la encarnación no fue un acto consumado en el momento de la concepción de Jesús, sino un proceso gradual por medio del cual el Logos se unió en una medida cada vez más grande con el único y representativo hombre (prácticamente una nueva creación), Cristo Jesús, hasta que la plena unión quedó finalmente consumada en el momento de la resurrección. La unión produjo un Dios-hombre con una conciencia singular y una sola voluntad. En este Dios-hombre el Logos no suplió la personalidad, pero le dio su cualidad divina. Esta teoría no encuentra sostén en la Escritura, la que siempre representa la encarnación como un hecho instantáneo, más bien que como un proceso. Condujo lógicamente al nestorianismo o a la doctrina de las dos personas en el Mediador. Y puesto que encuentra el asiento verdadero de la personalidad en el hombre Jesús, es abiertamente subversiva de la preexistencia efectiva de nuestro Señor. Rothe y Bovon son dos de los más importantes defensores de esta doctrina.

La diferencia crítica entre las teorías antiguas y las realmente modernas respecto a la persona de Cristo, descansa en el hecho de que estas últimas, según se deduce también de la teoría de Dorner, distinguen la persona del Logos concebida como un modo especial de la vida personal de Dios, de la personalidad de Cristo como una persona concretamente humana, divina únicamente en cualidad. Según los conceptos modernos no es el Logos sino el hombre Jesús el que constituye el yo en Cristo. La personalidad de Jesús es humana en su tipo de conocimiento, y también en su crecimiento moral; pero al mismo tiempo es receptiva únicamente de lo divino, y de esta manera es el clímax de una encarnación de la cual la humanidad misma es la expresión cósmica general. Esto es verdad también refiriéndonos a la teoría sugerida por Sanday en su obra Christologies Ancient and Modern, teoría que procura dar una explicación psicológica de la persona de Jesús para hacer justicia tanto al Jesús humano como al divino. Acentúa el hecho de que la conciencia subconsciente

es el asiento propio de toda habitación divina, o de la acción divina sobre el alma humana; y sostiene que la misma o un yo correspondiente, subconsciente, es también el asiento adecuado o lugar de la deidad del Cristo encarnado. La conciencia ordinaria de Jesús fue conocimiento humano, pero aparecieron en él ocasionalmente destellos de conocimiento divino procedentes de su yo subconsciente. Esta teoría ha sido criticada severamente. Atribuye a la vida subconsciente del hombre una importancia que no tiene; supone equivocadamente que la deidad puede ser localizada en un lugar particular de la persona de Cristo, y sugiere un cuadro de este que lo presenta como conocedor de su deidad sólo en una forma intermitente, lo que no está en armonía con los datos de la Escritura. Una vez más revela la locura de tratar de dar una explicación psicológica de la persona de Cristo. Además de Sandy algunos de los representantes más influyentes de la Cristología moderna son Kunze, Schaeder, Kaehler, Moberly, y Du Bose.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué cambio efectuó el Siglo XVIII en la Cristología?
2. ¿Qué causas contribuyeron a la extensa y actual negación de la deidad de Cristo?
3. ¿Cómo tratan los críticos negativos las pruebas bíblicas de la deidad de Cristo?
4. ¿Tuvieron éxito los de la Liberal-Jesús-School al presentar un cuadro aceptable de Jesús que se compaginara verdaderamente con los hechos?
5. ¿Cuál es la diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, y para qué sirve?
6. ¿Qué hay acerca del argumento aut Deus auto horno non bonus?
7. ¿Cómo ha sido puesta en peligro algunas veces la realidad de la humanidad de Cristo?
8. ¿Había en Cristo una sola conciencia o había dos?
9. ¿Había en El una o dos voluntades?
10. ¿Sobre qué bases se niega la conciencia mesiánica de Jesús?
11. ¿Cómo puede defenderse la conciencia mesiánica de Jesús?
12. ¿Consideró Jesús su carácter mesiánico únicamente como una dignidad que sería suya en el futuro?
13. ¿Tiene la escuela escatológica alguna ventaja sobre la escuela ancha?
14. ¿En qué difieren las teorías de los reformados, los luteranos y el católico romanos acerca de la unión de las dos naturalezas en Cristo?
15. ¿Qué es lo que sobre este punto enseña la Fórmula de Concordia?
16. ¿Qué fue la controversia Giessen-Tuebingen?
17. ¿Cómo concibieron esta unión Kant, Hegel y Scheleiermacher?

18. ¿En qué sentido revela la teoría de la kénosis la influencia de Hegel?
19. ¿Cómo afectó el concepto moderno de la inmanencia de Dios a las más recientes Cristologías?
20. ¿La teoría psicológica de Sanday es una estructura aceptable?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm., III, pp. 264.349
2. Bruce, The Humiliation of Christ, Lectures III, IV y V
3. Brunner, The Mediator, especially, Cap. XIL
4. Cooke, The Incarnation and Recent Criticisna, Cap. X
5. Gore, The Reconstruction of Belief, pp. 297¬526
6. H. R. Mackintosh, The Doct, of the Person of Jesus Christ, pp. 141.284
7. Honig, De Persoon Vand den Middelacir in de Nieuwere Duitsche Dogmatiek
8. Krauth, Conservative Reformation and Its Theology, pp. 456.517
9. Kuyper, Dict. Dogm., De Christo I, pp. 62-II, pp. 58
10. La Touche, The Person of Christ in Modern Thought
11. Liddon, The Divinity of our Lord
12. Loofs, What Is the Truth about Jesus Christ? Cap. VI
13. Orr, The Christian View of God and the World, pp. 248.257
14. Relton, A Study in Christology, pp. 3.222
15. Rostron, The Christology of St. Paul, pp. 196.229
16. Sanday, Christologies, Ancient and Modem. Caps. III, IV, VII
17. Schweitper, The Quest of The Historical Jesus
18. Sheldon, Hist. of Chr. Doct. II, 134.137, 348.353
19. Temple, The Boyhood Consciousness of Christ
20. Vos, The Self Disclosure of Jesus, pp. 35.103
21. Warfield, Christology and Criticism, Lectures VI-VIII

CAPITULO 32: EL ESTADO DE HUMILLACION

LA DOCTRINA DE LOS ESTADOS DE CRISTO EN GENERAL

LA DIFERENCIA ENTRE ESTADO Y CONDICIÓN

Debe recordarse que, aunque la palabra "estado" algunas veces es sinónima de "condición", la palabra tal como se aplica a Cristo denota en esta conexión un carácter de relación más que de condición. En general un estado y una condición deben distinguirse como sigue: Un estado es la posición o estatus que uno guarda en la vida, y en particular el modo de relación forense en el que uno se coloca ante la ley, en tanto que una condición es el modo de existencia personal, especialmente según la determinan las circunstancias de la vida. Aquel que ante un tribunal de justicia resulta culpable se encuentra en un estado de culpa o de condenación al que por lo general sigue una condición de encarcelamiento con todos sus resultados de vergüenza y privaciones. En la teología los estados del Mediador se consideran, generalmente, acompañados de las condiciones resultantes. De hecho, los estados diferentes de humillación y exaltación según se acostumbra definirlos, tienen la tendencia de poner más de relieve las condiciones que los estados. No obstante, los estados son más importantes que las condiciones y así deben considerarse.[162] En el estado de humillación Cristo estuvo bajo la ley, no únicamente como regla de vida, sino como la condición del pacto de obras, y aun bajo la condenación de la ley; pero en el estado de exaltación está libre de la ley, habiendo cumplido la condición del pacto de obras y habiendo pagado el castigo del pecado.

LA DOCTRINA DE LOS ESTADOS DE CRISTO EN LA HISTORIA

La doctrina de los estados de Cristo realmente procede del Siglo XVII, aunque se encuentran ya rastros de ella en los escritos de los reformadores, y hasta en algunos de los Padres de la Iglesia primitiva. Se desarrolló primero entre los luteranos cuando procuraron poner en armonía su doctrina de la communicatio idiomatum con la humillación de Cristo tal como se contempla en los evangelios; pero pronto fue adoptada también por los reformados. No obstante, difirieron en cuanto al sujeto verdadero de los estados. Según los luteranos es la naturaleza humana de Cristo, pero según los Reformados es la persona del Mediador. Hubo mucha diferencia de opinión sobre el asunto hasta entre los luteranos. Bajo la influencia de Scheleiermacher la idea de los estados del Mediador desapareció por grados de la teología. Debido a su tendencia panteizante las líneas de división entre el Creador y la criatura prácticamente fueron borradas. El énfasis se deslizó del Dios trascendente al Dios inmanente; y el Dios soberano cuya ley es la medida de lo justo desapareció. En efecto, la idea de lo justo objetivo fue desterrada de la teología, y bajo semejantes condiciones se hizo imposible mantener la idea de una posición judicial, es decir, de un estado tomado por el Mediador. Además, en la medida en que la humanidad de

[162] Compárese Kuyper, Dict. Dogm., De Christo II, pp. 59 y sig.

Cristo se acentuó excluyendo su deidad, y por una parte negando su preexistencia, y por la otra su resurrección, todo lo referente a su humillación y exaltación perdió su significado. El resultado es que en muchas de las publicaciones actuales sobre dogmática buscamos en vano un capítulo sobre los estados de Cristo.

EL NÚMERO DE LOS ESTADOS DEL MEDIADOR

Hay diferencia de opinión con respecto al número de los estados del Mediador. Algunos opinan que si aceptamos que la persona del Mediador es el sujeto de los estados, se requiere, en estricta lógica, que hablemos de tres estados o modos de existencia: El estado preexistente de ser eternamente divino, el estado terrenal de existencia temporal humana, y el estado celestial de exaltación y gloria.[163] Pero puesto que podemos hablar de la humillación y exaltación de la persona de Cristo únicamente considerándolo como Dios-hombre, resulta mejor hablar de dos estados nada más. Los teólogos Reformados encuentran una anticipación tanto de la humillación como de la exaltación de Cristo en su estado preexistente; de su humillación, en que El por su voluntad colocó sobre sí mismo en el pactum salutis para merecer y administrar nuestra salvación; y de su exaltación, en la gloria que El cómo nuestro futuro Mediador disfrutó desde antes de la encarnación, compárese Juan 17: 5. Los dos estados están indicados claramente en II Cor. 8: 9; Gál. 4: 4, 5; Fil. 2: 6-11, Heb. 2: 9.

EL ESTADO DE HUMILLACION

Fundándose en Fil. 2: 7, 8, la teología Reformada distingue dos elementos en la humillación de Cristo, es decir, (1) la kénosis (vaciando, exinanitio), que consiste en haber puesto El a un lado la divina majestad, la majestad del Soberano Gobernante del universo, y haber tomado la naturaleza humana en la forma de un siervo ; y (2) la tapeínosis (humiliatio), que consiste en haberse sujetado a las demandas y maldición de la ley, y en que durante toda su vida se hizo obediente en acción y sufrimiento hasta el extremo límite de una muerte vergonzosa. Fundándose en el pasaje de Filipenses puede decirse que el elemento esencial y central en el estado de humillación se encuentra en el hecho de que aquel que era Señor de toda la tierra, el supremo Legislador, se colocó bajo la ley cumpliendo en beneficio de su pueblo con todas las obligaciones representativas y penales que ella imponía. Por esto se hizo legalmente responsable de nuestros pecados y se atrajo la maldición de la ley. Este estado del Salvador, expresado con brevedad en las palabras de

---

[163] Compárese McPherson, Chr. Dogm., p. 322; Valentine, Chr. Theol. II, p. 88.

Gál. 4: 4, "nacido bajo la ley", se refleja en la correspondiente condición, que se describe en las diversas etapas de la humillación. En tanto que la teología luterana habla hasta de ocho estados en la humillación de Cristo, la teología Reformada menciona por lo general cinco, es decir: (1) la encarnación, (2) el sufrimiento, (3) la muerte, (4) el entierro y (5) el descenso al hades.

LA ENCARNACIÓN Y EL NACIMIENTO DE CRISTO

Bajo este tema general hay varios puntos que merecen atención.

1. El sujeto de la encarnación. No fue el Dios trino sino la segunda persona de la Trinidad la que tomó la naturaleza humana. Por esa razón es mejor decir que el Verbo se hizo carne que decir que Dios se hizo hombre. Al mismo tiempo debemos recordar que cada una de las personas divinas estuvo activa en la encarnación, Mat. 1: 20; Luc. 1: 35; Juan 1: 4; Hech. 2: 30; Rom. 8: 3; Gál. 4: 4; Fil. 2: 7. Esto significa también que la encarnación no fue, tan sólo, algo que aconteció al Logos, sino que fue de su parte un cumplimiento activo. Al hablar de la encarnación para distinguirla del nacimiento del Logos, tiene que acentuarse su participación activa y aceptarse su preexistencia. No es posible hablar de la encarnación de uno que no existía de antemano. Esta preexistencia está íntimamente enseñada en la Escritura: "En el principio era el Verbo y el Verbo era con Dios y el Verbo era Dios", Juan 1: 1. "Porque he descendido del cielo", Juan 6: 38. "Porque ya conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo que por amor a nosotros se hizo pobre", II Cor. 8: 9. "El cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse. Sino que se despojó a sí mismo tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres", Fil. 2: 6, 7. Pero cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo", Gál. 4: 4. El Hijo de Dios, preexistente, acepta la naturaleza humana y se hace de carne y sangre humana, un milagro que sobrepasa nuestro entendimiento. Esto prueba claramente que lo infinito puede entrar y entra en relaciones con lo finito, y que lo sobrenatural puede de alguna manera entrar en la vida histórica del mundo.

2. La necesidad de la encarnación. Desde los días del escolasticismo ha estado a debate el asunto de si la encarnación debería considerarse como envuelta en la idea de la redención, o como incluida ya en la idea de la creación. Puesto en forma popular, el asunto era si el Hijo de Dios se habría hecho carne aun en el caso de que el hombre no hubiera pecado. Ruperto de Deutz fue el primero en afirmar clara y

positivamente que se habría encarnado aún cuando no hubiera habido pecado. Alejandro de Hales y Duns Escoto participaron de este concepto; pero Tomás de Aquino tomó la posición de que la razón de la encarnación estaba en la entrada del pecado en el mundo. Los Reformadores participaron de este concepto, y las iglesias de la Reforma enseñaron que la encarnación fue necesaria debido a la caída del hombre. No obstante, algunos eruditos luteranos y Reformados, entre ellos Osiander, Rothe, Dorner, Lange, Van Oosterzee, Martensen, Ebrard y Mestcott, fueron de opinión contraria. Los argumentos que adujeron son como los que siguen: Un hecho tan estupendo como la encarnación no puede ser contingente ni tampoco encontrar su causa en el pecado como un hecho accidental y arbitrario del hombre. Tiene que haber estado incluido en el plan original de Dios. La religión antes y después de la caída no puede ser esencialmente diferente. Si ahora es necesario un Mediador tenía que haber sido necesario también antes de la caída. Además, la obra de Cristo no está limitada a las operaciones de expiación y de salvación. El es Mediador, pero también, es cabeza; El no es únicamente el arché, sino también el télos de la creación, I Cor. 15: 45-47; Ef. 1: 10, 21-23; 5: 31, 32; Col. 1: 15-17. No obstante, debe notarse que la Escritura presenta invariablemente la encarnación como condicionada por el pecado del hombre. La fuerza de aquellos pasajes como Luc. 19: 10; Juan 3: 16; Gál. 4: 4; I Juan 3: 8 y Fil. 2: 5¬11 no puede quebrantarse fácilmente. La idea, expresada a veces, de que la encarnación en sí misma era adecuada y necesaria para Dios, es muy a propósito para conducir a la noción panteísta de un Dios eterno que se revela en el mundo. No existe, pues, la dificultad que se relaciona con el plan de Dios y que algunos consideran gravosa, si consideramos el asunto sub specie aeternitatis. Hay un solo plan de Dios, y este plan incluye el pecado y la encarnación desde el mero principio. De consiguiente, en último análisis, la encarnación fue contingente tanto como la obra completa de redención no por causa del pecado, sino por causa del beneplácito de Dios. El hecho de que Cristo también tenga significado cósmico no es necesario negarlo; pero esto también está ligado con su importancia redentora en Ef. 1: 10, 20-23; Col. 1: 14-20.

3. El cambio efectuado en la encarnación. Cuando se nos dice que el Verbo se hizo carne no se quiere decir que el Logos dejó de ser lo que había sido antes. En cuanto a su ser esencial el Logos fue exactamente el mismo antes y después de la encarnación. El verbo egéneto en Juan 1 : 14 (la palabra se hizo carne) en verdad no significa que el Logos se cambió en carne, y que de esta manera alteró su esencia natural, sino nada más que tomó aquel carácter particular, que adquirió una forma adicional sin que en ninguna manera se cambiara su naturaleza original. Sigue

siendo el infinito e inmutable Hijo de Dios. Además, la afirmación de que el Verbo se hizo carne no significa que se apropió una persona humana, ni que por otra parte haya tenido únicamente un cuerpo humano. La palabra sarx (carne) denota aquí naturaleza humana, que consiste de cuerpo y alma. La palabra se usa en un sentido algo parecido en Rom. 8: 3; I Tim. 3: 16; I Juan 4: 2; II Juan 7 (compárese Fil. 2: 7).

4. La encarnación constituyó a Cristo uno de los miembros de la raza humana. En oposición a las enseñanzas de los anabaptistas, nuestra confesión afirma que Cristo hizo suya la naturaleza humana tomándola de la sustancia de su madre. La opinión en boga entre los anabaptistas era que el Señor trajo su naturaleza humana desde el cielo, y que María fue únicamente el conducto o canal por medio del cual pasó esa naturaleza. Fundándose en este concepto su naturaleza humana resultaría en verdad una creación nueva, parecida a la nuestra, pero no conectada orgánicamente con la nuestra. Se descubre desde luego la importancia de oponerse a este concepto. Si la naturaleza humana de Cristo no se derivó del mismo tronco de la nuestra, sino que únicamente se parecía a la nuestra, entonces no existe tal relación entre Él y nosotros como la que se necesita para hacer que su mediación sea eficaz para nuestro bien.

5. La encarnación se efectuó por medio de una concepción sobrenatural y un nacimiento virginal. Nuestra confesión afirma que la naturaleza humana de Cristo "fue concebida en el vientre de la bienaventurada virgen María por el poder del Espíritu Santo, sin intervención del hombre". Esto acentúa el hecho de que el nacimiento de Cristo nada tiene de ordinario sino que es sobrenatural, en virtud de lo cual fue llamado "el Hijo de Dios". El elemento más importante en relación con el nacimiento de Jesús fue la operación sobrenatural del Espíritu Santo, porque a causa de eso únicamente fue posible este nacimiento virginal. La Biblia se refiere a este hecho particular en Mat. 1: 18-20; Luc. 1: 34, 35; Heb. 10: 5. La obra del Espíritu Santo en relación con la concepción de Jesús, fue doble; (1) fue la causa eficiente de lo que fue concebido en el vientre de María, y de esta manera se excluyó como factor eficiente la actividad del hombre. Esto estuvo completamente en armonía con el hecho de que la persona que iba a nacer no era humana, sino la persona del Hijo de Dios, que como tal no estaba incluido en el pacto de obras y se encontraba libre de la culpa del pecado. (2) El Espíritu Santo santificó la naturaleza humana de Cristo en su mero principio, y de esta manera lo conservó libre de la corrupción del pecado. No podemos decir con exactitud como ejecutó el Espíritu

Santo esta obra santificante, porque todavía no se ha entendido lo suficiente de qué modo pasa la contaminación del pecado ordinariamente de padres a hijos. Sin embargo, debería notarse que la influencia santificante del Espíritu Santo no estuvo limitada al momento de la concepción de Jesús, sino que continuó a través de toda su vida, Juan 3: 34; Heb. 9: 14. Solamente por medio de esta concepción sobrenatural pudo Cristo nacer de una virgen. La doctrina del nacimiento virginal está basada en los siguientes pasajes de la Escritura, Isa. 7: 14; Mat. 1: 18, 20; Luc. 1: 34, 35, y está apoyada también por Gál. 4: 4. Esta doctrina fue confesada en la iglesia desde los tiempos primitivos. Ya nos encontramos con ella en las formas originales del Credo apostólico, y posteriormente en todas las grandes confesiones de las iglesias católicas romanas y protestantes. Si en la actualidad se le niega, no se debe ni a falta de evidencia escritural que la favorezca, ni a falta de sanción eclesiástica, sino a la conocida aversión general hacia lo sobrenatural. Los pasajes de la Escritura en los que se basa esta doctrina sencillamente se desechan de la discusión alegando bases críticas que están lejos de convencer; y eso a pesar del hecho de que la integridad de la narración está probada más allá de toda disputa; y se acepta sin base alguna que el silencio de los otros escritores del Nuevo Testamento respecto al nacimiento virginal prueba que ellos no estaban informados del supuesto hecho de un nacimiento milagroso. Toda clase de intentos ingeniosos se hacen para explicar de qué manera la historia del nacimiento virginal surgió y ganó actualidad. Algunos la buscan en las tradiciones hebreas y otros en las gentílicas. No podemos entrar a discutir aquí el problema y, por tanto, nada más nos referiremos a obras como las de Machen, The Virgin Birth of Christ; de Orr, The Virgin Birth of Christ; de Sweet, The Birth and Infancy of Jesús Christ; de Cooke, Did Paul Know the Virgin Birthr y la de Knowling, The Virgin Birth. Se pregunta a veces si el nacimiento virginal es asunto de importancia doctrinal. Brunner declara que él no se interesa para nada en el asunto. Rechaza la doctrina del nacimiento maravilloso de Cristo y sostiene que fue sólo natural, pero que en ningún sentido está suficientemente interesado para defender su idea. Además dice: "La doctrina del nacimiento virginal se habría abandonado desde hace mucho si no fuera por el hecho de que parece como que hay intereses dogmáticos que se preocupan por retenerla".[164] Barth reconoce el milagro del nacimiento virginal, y ve en él una prueba del hecho de que Dios ha establecido mediante creación un nuevo principio, condescendiendo en hacerse hombre.[165] También encuentra importancia doctrinal en el nacimiento virginal. Según él la "herencia pecaminosa" se transmite por parte del

---

[164] The Mediator, p. 324.

[165] The Doctrine of The Word of God, p. 556: Credo, pp. 63 y sig.; Revelation, pp. 65 y sigs.

progenitor, de tal manera que Cristo pudo tomar su "calidad de criatura" siendo nacido de María, y al mismo tiempo escapó de "la herencia pecaminosa" mediante la eliminación del padre humano.[166] En respuesta a la pregunta de si el nacimiento virginal tiene importancia doctrinal, puede decirse que sería inconcebible que Dios hubiera hecho nacer a Cristo de una manera tan extraordinaria de no haber servido eso para un cierto propósito. Este propósito doctrinal puede definirse como sigue: (1) Cristo tenía que constituirse en el Mesías y el Hijo mesiánico de Dios. En consecuencia, era necesario que naciera de una mujer, pero también que no fuera fruto de la voluntad de un hombre, sino que naciera de Dios. Lo que es nacido de la carne, carne es. Con toda probabilidad este nacimiento maravilloso de Jesús estaba en el fondo mental de Juan cuando escribió como lo hace en Juan 1: 13. (2) Si Cristo hubiera sido engendrado por hombre habría sido una persona humana, incluida en el pacto de obras, y por lo mismo, también participante de la culpa común de la humanidad. Pero ahora que no son de Adán ni su sujeto, ni su ego, ni su persona, y no estando en el pacto de obras, está libre de la culpa del pecado. Y estando libre de la culpa del pecado su naturaleza humana puede conservarse libre de la corrupción pecaminosa antes y después de su nacimiento.

6. La encarnación misma es parte de la humillación de Cristo. '¿Fue o no la encarnación una parte de la humillación de Cristo? Los luteranos con su diferencia entre la incarnatio y la exinanitio niegan que haya sido, y fundan su negativa en el hecho de que la humillación se limitó a su existencia terrenal, en tanto que su humanidad continúa en el cielo. Cristo tiene todavía su naturaleza humana; pero no en estado de humillación. Hubo alguna diferencia de opinión sobre este punto hasta entre los teólogos Reformados. Parece que esta pregunta tendría que contestarse con discriminación. Debe decirse que la encarnación considerada absolutamente en abstracto, el mero hecho de que Dios en Cristo tomara una naturaleza humana, aunque sea un acto de condescendencia, no fue en sí una humillación, aunque Kuyper dice que fue.[167] Pero en verdad fue una humillación que el Logos se hiciera "carne", es decir, naturaleza humana tal como es desde la caída, débil y sujeta al sufrimiento y a la muerte, aunque libre de la mancha del pecado. Esto parece implicarse en los pasajes como Rom. 8: 3; II Cor. 8: 9; Fil. 2: 6, 7.

LOS SUFRIMIENTOS DEL SALVADOR

[166] Credo, pp. 70 y sig.

[167] De Christo II, pp. 68 y siguientes.

Deben acentuarse varios puntos en relación con los sufrimientos de Cristo.

1. Sufrió durante toda su vida. En vista del hecho de que Jesús, hacia el fin de su vida, comenzó a hablar de sus futuros sufrimientos, nos inclinamos frecuentemente a pensar que las agonías finales constituyeron el total de sus padecimientos. No obstante, su vida toda fue de sufrimiento. Fue de por vida el servidor del Señor de los ejércitos, la vida de un inmaculado asociado diariamente con pecadores, la vida del único santo en medio de un mundo maldecido por el pecado. El camino de la obediencia fue para El, a la vez, un camino de sufrimiento. Sufrió a causa de los repetidos asaltos de Satanás, a causa del odio e incredulidad de su propio pueblo, y a causa de la persecución de sus enemigos. Puesto que pisó El solo el lagar, su soledad debe haber sido opresiva y su sentido de responsabilidad, aplastante. Fue el suyo un sufrimiento consagrado, creciendo en severidad a medida que se aproximaba al fin. El sufrimiento que comenzó en la encarnación alcanzó finalmente su clímax en el passio magna en el final de su vida. Y allí toda la ira de Dios en contra del pecado cayó sobre El.

2. Sufrió en cuerpo y alma. Hubo una época en que la atención se fijaba demasiado exclusivamente sobre los sufrimientos corporales del Salvador. No fue la ciega pena física, como tal, la que constituyó la esencia de su padecimiento, sino que estuvo sobrecargado con aquel dolor acompañado con angustia de alma y con un sentido conscientemente mediatorio respecto al pecado de la humanidad. Después se hizo costumbre empequeñecer la importancia de sus padecimientos corporales, puesto que se sentía que el pecado, siendo de una naturaleza espiritual, tendría que expiarse mediante sufrimientos espirituales nada más. Estos conceptos unilaterales deben evitarse. Tanto el cuerpo como el alma fueron afectados por el pecado, y en los dos tenía que hacerse sentir el castigo. Además, la Biblia enseña claramente que Cristo sufrió en cuerpo y espíritu. Agonizó en el huerto en donde su alma se "entristeció sobremanera hasta la muerte", y fue abofeteado, azotado y crucificado.

3. Varias causas produjeron los sufrimientos de Cristo. En último análisis todos los sufrimientos de Cristo fueron el resultado del hecho de haber tomado el lugar de los pecadores vicariamente. Pero debemos distinguir varias causas próximas, por ejemplo :
   a. El hecho de que el Señor del universo haya tenido que ocupar la posición de sirviente, y es más, la posición de un cautivo o esclavo, y que aquel que tenía derecho hereditario de mando estuvo sujeto a obedecer

b. El hecho de que aquel que era puro y santo tuviera que haber vivido en una atmósfera pecaminosa y corrompida, en asociación diaria con pecadores, recordando constantemente la grandeza de la culpa con la que estaba cargado por causa de los pecados de sus contemporáneos
c. Su perfecto conocimiento y clara anticipación, desde el mero principio de su vida, de los extremos sufrimientos que habían como de derramarse sobre El en el término de ella. Supo exactamente lo que tenía que venir y la perspectiva estaba muy lejos de ser agradable
d. Por último, también las privaciones de la vida, las tentaciones del diablo, el odio y rechazamiento de su pueblo, y el maltrato y las persecuciones a las que estuvo sujeto.

4. Los sufrimientos de Cristo fueron únicos. A veces hablamos de los sufrimientos "ordinarios" de Cristo, cuando pensamos que fueron el resultado de las causas ordinarias de miseria en el mundo. Pero deberemos recordar que estas causas fueron mucho más numerosas para el Salvador que lo que son para nosotros. Además, aun estos sufrimientos comunes tuvieron un carácter extraordinario en el caso de Cristo, y por tanto, fueron únicos. Su capacidad de sufrimiento se midió por el carácter ideal de su humanidad, con su perfección ética y con su sentido de justicia, santidad y veracidad. Nadie pudo sentir lo penetrante del dolor, la pena, y el mal moral como lo sintió Jesús. Pero aparte de estos sufrimientos más comunes hubo también los sufrimientos causados por el hecho de que Dios hiciera caer sobre El nuestras iniquidades como un diluvio. Los sufrimientos del Salvador no fueron meramente naturales, sino también el resultado de un hecho positivo de Dios, Isa. 53: 6, 10. Entre los sufrimientos más particulares del Salvador debemos colocar también las tentaciones en el desierto, y las agonías del Getsemaní y del Gólgota.

5. Los sufrimientos de Cristo en las tentaciones. Fueron las tentaciones parte integral de los sufrimientos de Cristo. Fueron tentaciones que encontró en el camino del sufrimiento, Mat. 4: 1-11 (y paralelos); Luc. 22: 28; Juan 12: 27; Heb. 4: 15; 5: 7, 8. Su ministerio público comenzó con un período de tentación, pero todavía después se repitieron las tentaciones, en intervalos, hasta llegar al oscuro Getsemaní. Únicamente por haber entrado a pruebas idénticas a las de los hombres, en sus tentaciones, pudo Jesús convertirse en el sumo sacerdote profundamente compasivo, y alcanzar las alturas de una perfección probada y triunfante, Heb. 4: 15; 5: 7-9. No debemos defraudar la realidad de las tentaciones de Jesús en su carácter de último Adán, aun cuando sea muy difícil concebir a uno que no podía pecar, y que no

obstante, podía ser tentado. Se han sugerido varias maneras para remediar esta dificultad, por ejemplo, que en la naturaleza humana de Cristo, como en la del primer Adán, había la nuda possibilitas peccandi, la mera posibilidad abstracta de pecar (Kuyper) ; que la santidad de Jesús era una santidad ética, la cual había alcanzado un alto desarrollo por medio de la tentación y manteniéndose en ésta (Bavinck) ; y que las cosas con las que Cristo fue tentado fueron en sí mismas perfectamente legales, y apelaron a instintos y apetitos perfectamente naturales (Vos). Pero a pesar de todo esto el problema permanece, ¿cómo fue posible que uno que en concreto, es decir tal como estaba constituido, no pudiera pecar ni estuviera inclinado al pecado y que, no obstante, fuera sometido a verdaderas tentaciones?

LA MUERTE DEL SALVADOR

Los sufrimientos del Salvador culminaron, finalmente, en su muerte. En relación con esto se deben acentuar los siguientes puntos.

1. La extensión de su muerte. Resulta natural que cuando hablamos de la muerte de Cristo tengamos en esta conexión, primero que todo, la idea de una muerte física que consiste en la separación del cuerpo y del alma. Al mismo tiempo deberemos recordar que esto no agota la idea de la muerte tal como se presenta en la Escritura. Allí se la mira con un concepto sintético del cual la muerte física se considera únicamente como una de sus manifestaciones. La muerte es la separación de Dios, pero esta separación puede verse de dos modos diferentes. El hombre se separa de Dios a causa del pecado, y la muerte es el resultado natural, de tal manera que se puede decir que el pecado es muerte. Pero no fue en este sentido en el que Jesús quedó sujeto a ella, puesto que El no tenía pecado personal. En relación con esto debe recordarse que la muerte no es únicamente la consecuencia natural del pecado, sino sobre todo es el castigo judicial impuesto y cumplido sobre el pecado. Es Dios mismo retirándose primero del hombre con las bendiciones de la vida y de la felicidad para luego en su ira volver a visitarlo. Hay que considerar la muerte de Cristo desde este punto de vista judicial. Dios impuso el castigo de la muerte sobre el Mediador, judicialmente, puesto que éste emprendió por su voluntad el pago de la pena por el pecado de la raza humana. Habiéndose apropiado Cristo la naturaleza humana, con todas sus debilidades, tal como existía después de la caída, y habiéndose hecho, de esta manera, semejante a nosotros en todas las cosas, con excepción única del pecado, se sigue que la muerte operó en El desde el mero

principio y se manifestó en muchos de los sufrimientos a los cuales El se sometió. Fue un varón de dolores y experimentado en quebranto. El Catecismo de Heidelberg dice correctamente que "durante el tiempo que vivió en la tierra, pero especialmente en el final de su vida, llevó en su alma la ira de Dios en contra del pecado de toda la raza humana"[168] Estos sufrimientos fueron seguidos por su muerte en la cruz. Pero. esto no fue todo; estuvo sometido no sólo a la muerte física sino también a la eterna, aunque esto lo sufrió intensiva y no extensivamente, cuando agonizó en el jardín y cuando clamó en la cruz, "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" Durante un breve período de tiempo sufrió la ira infinita en contra del pecado hasta el final y salió victorioso. Esto fue posible para El únicamente a causa de su naturaleza extraordinaria. No obstante en este punto nos debemos poner en guardia contra un error. La muerte eterna en el caso de Cristo no consistió en una abrogación de la unión del Logos con la naturaleza humana, ni en que la naturaleza divina hubiera sido dejada de Dios, ni en que el Padre hubiera retirado su amor y beneplácito de la persona del Mediador. El Logos permaneció unido con la naturaleza humana aun cuando el cuerpo estaba en la tumba; la naturaleza divina no podía ser abandonada de Dios; y la persona del Mediador estaba y continuaba siendo objeto del favor divino. La muerte eterna se dejó ver en la conciencia humana del Mediador como un sentimiento de ser dejado de Dios. Esto implica que la naturaleza humana, durante un momento, perdió el consuelo consciente que debería derivar de su unión con el Logos divino y el sentido del amor divino, y se sintió dolorosamente consciente de la plenitud de la ira divina que estaba cayendo sobre El. Pero no hubo desesperación, porque aun en la más negra hora, en tanto que exclama que está abandonado, dirige su oración a Dios.

2. El carácter judicial de su muerte. Era del todo esencial que Cristo no muriera de muerte natural ni de muerte accidental; y que no muriera por la mano de un asesino, sino bajo sentencia judicial. Tenía que ser contado con los transgresores, tenía que ser condenado como un criminal. Además, por arreglo providencial de Dios, tenía que ser procesado y sentenciado por un juez romano. Los romanos tenían el genio de la ley y la justicia, y representaban el más alto poder judicial del mundo. Se podía esperar que un proceso delante de un juez romano serviría para probar nítidamente la inocencia de Jesús, y así sucedió, de tal manera que quedó perfectamente claro que no fue condenado porque hubiera cometido crimen alguno. Fue un testimonio al hecho de que, como lo dice el Señor: "Fue cortado de la tierra de los vivientes, y por la rebelión de mi pueblo fue herido". Y cuando, a pesar de

[168] Pregunta 37.

todo, el juez romano condenó al inocente, también verdaderamente se condenó él y condenó a la justicia humana, tal como la aplicó; pero al mismo tiempo, como representante del poder judicial más alto en el mundo, que por la gracia de Dios funcionaba y dispensaba justicia en el nombre de Dios, impuso sentencia sobre Jesús. La sentencia de Pilato fue también la sentencia de Dios, aunque sobre bases enteramente diferentes. Fue también significativo que Cristo no haya sido decapitado o apedreado para morir. La crucifixión no era una forma judía de castigo, sino romana. Se consideraba tan infame e ignominiosa que no se aplicaba a los ciudadanos romanos sino solamente a la escoria de la humanidad, a los más viles criminales y a los esclavos. Muriendo de esa muerte, Jesús cumplió las demandas extremas de la ley. Al mismo tiempo, murió de muerte maldita y dio de este modo la evidencia del hecho que se había convertido en maldición por causa nuestra, Deut. 21: 23; Gál. 3: 13.

EL ENTIERRO DEL SALVADOR

Parecía que la muerte de Cristo era la última etapa de su humillación, especialmente en atención a una de las últimas palabras que habló en la cruz, "Consumado es". Pero aquella palabra con toda probabilidad se refiere al sufrimiento activo que padeció, es decir, el sufrimiento en el cual El mismo tomó una parte activa. Esto, es cierto, terminó cuando murió. Es claro que su entierro formó parte también de su humillación. Nótese, especialmente, lo siguiente:

1. El regreso del hombre al polvo del que fue tomado, se presenta en la Escritura como parte del castigo del pecado, Gen 3 : 19

2. Varias declaraciones de la Biblia implican que la estancia del Salvador en la tumba fue una humillación, Sal 16: 10; Hech. 2: 27, 31; 13: 34; 35. Fue un descenso al hades, en sí mismo, lúgubre y espantoso, un lugar de corrupción, aunque en él Cristo fue preservado de ella

3. El entierro es un descenso, y por tanto una humillación del pecador

4. Hay cierto acuerdo entre las etapas, en la obra objetiva de redención y. el orden de la aplicación subjetiva del trabajo de Cristo. La Biblia habla de que el pecador ha

sido sepultado con Cristo. Pues bien, esto tiene que ver con el rechazamiento del viejo hombre y no con el hecho de vestirse del nuevo, compárese Rom. 6: 1-6. En consecuencia, también el entierro de Jesús forma parte de su humillación. Su entierro, además, no sólo sirvió para probar que Jesús verdaderamente había muerto, sino también para quitar de los redimidos los terrores de la tumba, y para santificar la de ellos.

EL DESCENSO DEL SALVADOR AL HADES.

1. Esta doctrina en el Credo de los Apóstoles. Después de que el Credo de los Apóstoles ha mencionado los sufrimientos, muerte y sepultura del Señor, continúa con las palabras "descendió a los infiernos (hades)". Esta afirmación no estaba en el Credo desde muy al principio, ni es tan universal como las otras. Por primera vez se usó en la forma del Credo de Aquilea (alrededor del 390 A. D.), "Descendit in interna". Entre los griegos algunos tradujeron "inferna" por "hades", y otros por "partes bajas". Algunas formas del Credo en donde se encuentran estas palabras no hacen mención del entierro de Cristo, en tanto que, en las formas romana y oriental, se menciona por lo general el entierro, pero no el descenso al hades. Rufino hace notar que estas últimas formas contienen la idea del descenso en la palabra "sepultado". No obstante, posteriormente, la forma romana del Credo añadió la afirmación de que estamos tratando, después de mencionar el entierro. Calvino arguye correctamente que para aquellos que las añaden después de la palabra "sepultado", debe denotar algo adicional.[169] Debe recordarse que estas palabras no se encuentran en la Escritura, y que no se basan en declaraciones directas de la Biblia como el resto de los artículos del Credo.

2. La base bíblica de esta expresión. Hay cuatro pasajes de la Biblia que especialmente debemos considerar aquí.
   a. Ef. 4:9, "Y eso de que subió ¿qué es, sino que también había descendido primero a las partes bajas de la tierra?" como equivalente a "infierno". Pero esta es una interpretación dudosa. El Apóstol arguye que el ascenso de Cristo presupone un descenso. Pues bien, lo opuesto de la ascensión es la encarnación, compárese Juan 3: 13. De aquí que la mayoría de los comentadores toman la expresión como refiriéndose tan sólo a la tierra. La

[169] Institutos, Libro II, XVI, 8; compárese también Pearson, On The Creed.

expresión puede derivarse del Salmo 139: 15 y referirse más particularmente a la encarnación

b. I Ped. 3: 18, 19, que habla de Cristo como "siendo a la verdad muerto en la carne, pero vivificado en espíritu; en el cual también fue y predicó a los espíritus encarcelados". Este pasaje se refiere, según se supone, al descenso al infierno y al propósito del descenso. El Espíritu a que se refiere tiene que entenderse que es el alma de Cristo, y la predicación de que se habla debió haber tenido lugar entre su muerte y la resurrección. Pero lo uno es precisamente tan imposible como lo otro. El Espíritu mencionado no es alma de Cristo sino el espíritu vivificante, y fue ese mismo Espíritu viviente por el que Cristo predicó. La interpretación que comúnmente dan los protestantes a este pasaje es que Cristo en espíritu predicó por medio de Noé a los desobedientes que vivieron antes del diluvio, que eran espíritus aprisionados cuando Pedro escribió, y por lo mismo, podían ser designados de ese modo. Bavinck considera que esto es insostenible e interpreta el pasaje como que se refiere a la ascensión, la que él considera como una rica, triunfal y poderosa predicación a los espíritus en prisión[170]
c. I Ped. 4: 4-6, particularmente el versículo 6, que dice como sigue: "Porque por eso también ha sido predicado el evangelio a los muertos, para que sean juzgados en carne según los hombres pero vivan en espíritu según Dios." En relación con esto el Apóstol advierte a los lectores que no deben vivir el resto de su vida en la carne conforme a la concupiscencia de los hombres, sino conforme a la voluntad de Dios, aun cuando con ello ofendan a sus anteriores compañeros y sean ultrajados por ellos, puesto, que éstos tendrán que dar cuenta de sus hechos a Dios que está listo para juzgar a los vivos y a los muertos. Los "muertos" a quienes el evangelio fue predicado evidentemente todavía no estaban muertos cuando se les predicó, puesto que el propósito de esta predicación era en parte "que pudieran ser juzgados según los hombres en la carne". Esto podría haber tenido lugar sólo durante la vida terrenal de ellos. Con toda probabilidad el escritor se refiere a los mismos espíritus aprisionados de los que ya habló en el capítulo precedente.
d. Sal 16: 8-10 (compárese Hech. 2: 25-27, 30, 31). Especialmente el versículo 10 es el que viene a consideración aquí, "porque no dejarás mi alma en el Seol ni permitirás que tu santo vea corrupción". Pearson partiendo de este pasaje llega a la conclusión de que el alma de Cristo estuvo en el infierno

---

[170] Geref Dogm. III, Pág. 547. Para algunas otras interpretaciones, compárese Brown, Comm. on Peter in loco.

(hades) antes de la resurrección, porque se nos dice que no fue dejada allí[171] Pero debemos notar lo siguiente :

i. La palabra nephesh (alma) se usa con frecuencia en el hebreo como pronombre personal y sheol como el estado de muerte.
ii. Si entendemos aquí de esa manera esta palabra, tendremos un claro paralelismo de sinónimos. La idea expresada sería que Jesús no fue dejado en poder de la muerte.
iii. Esto está en perfecta armonía con la interpretación de Pedro en Hech. 2: 30, 31, y la de Pablo en Hecho. 13: 34, 35. En los dos casos está citado el salmo para probar la resurrección de Jesús.

3. Interpretaciones diferentes de esta expresión del Credo.
   a. La iglesia católica la toma para dar a entender que, después de su muerte, Cristo fue al Limbus Patrum, en donde los santos del Antiguo Testamento estaban esperando la revelación y aplicación de la redención de Cristo, y les predicó el evangelio, y los sacó de allí para llevarlos al cielo.
   b. Los luteranos consideran al descenso al hades como el primer paso de la exaltación de Cristo. El fue al bajo mundo para revelar y consuman su victoria sobre Satanás y los poderes de las tinieblas, y para pronunciar contra ellos sentencia de condenación. Algunos luteranos colocan esta marcha triunfal entre la muerte de Cristo y su resurrección; otros después de la resurrección.
   c. La Iglesia de Inglaterra sostiene que, entre tanto que el cuerpo de Cristo estuvo en la tumba, el alma fue al hades, más en particular, al paraíso, la morada de las almas de los justos, y les dio una muy amplia exposición de la verdad.
   d. Calvino interpreta la frase metafóricamente[172] como refiriéndose a los sufrimientos penales de Cristo en la cruz, en donde El, de verdad, sufrió las angustias del infierno. Similarmente lo hace el Catecismo de Heidelberg.[173] Según la posición acostumbrada entre los Reformados, las palabras se refieren no solamente a los sufrimientos en la cruz sino también a las agonías del Getsemaní.
   e. Verdaderamente la Escritura no enseña un descenso literal de Cristo al infierno. Además, hay serias objeciones a este concepto. No pudo haber

---

[171] Expos. of the Creed. in loco.
[172] Institutos, Bk. II, XVI, 8 y sig.
[173] Pregunta 44.

descendido al infierno en el cuerpo, porque éste estaba en la tumba. Si descendió realmente al infierno, tenía que haber sido solamente en su alma, y esto indicaría que solamente la mitad de su naturaleza humana participó en esta etapa de su humillación (o de su exaltación), Además, en tanto que Cristo no se levantara de los muertos no llegaría la hora de una marcha triunfal tal como la consideran los luteranos. Y, finalmente, en la hora de su muerte Cristo encomendó su espíritu al Padre. Esto parece indicar que El estaría pasivo más bien que activo desde el momento de su muerte hasta levantarse de la tumba. En resumen, parece mejor combinar dos pensamientos:

i. Que Cristo sufrió las penas del infierno antes de su muerte, en el Getsemaní, y en la cruz, y
ii. Que entró a la más profunda humillación en el estado de muerte.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cómo se relacionaron el estado y la condición, recíprocamente, en el caso de Adán cuando cayó?
2. ¿Y en el caso del Verbo cuando se hizo carne?
3. ¿Y cómo se relacionan en la redención de los pecadores?
4. ¿Se corresponden siempre el estado y la condición de una persona?
5. ¿Cómo puede definirse el estado de humillación?
6. ¿Qué quiere decir Kuyper cuando hace distinción entre el status generis y el status modi?
7. ¿Hay alguna prueba bíblica del nacimiento virginal aparte de la qué hay en los evangelios de Mateo y de Lucas?
8. ¿Cuáles son las consecuencias doctrinales del nacimiento virginal?
9. ¿Se han encontrado adecuadas las teorías acerca del origen mítico de la idea del nacimiento virginal?
10. ¿Qué entendemos al decir que Cristo se sometió a la ley?
11. ¿Qué relación legal guarda Cristo como Mediador durante su humillación?
12. ¿Se sujetó inherentemente la naturaleza humana de Cristo a la ley de la muerte?
13. ¿La muerte eterna en el caso de Cristo incluyó todos los elementos comprendidos en la muerte eterna de los pecadores?
14. ¿Cómo puede concebirse el entierro del Salvador como una prueba de que verdaderamente murió?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Barth, Credo, pp. 62.94;
2. Bavinck, Geref. Dogm. III, pp. 455.469
3. Brunner, The Mediator, pp. 303-376.
4. Cooke, Did Paul Know the Virgin Birth? Knowling, The Virgin. Birth;
5. Ebrard, Christl. Dogm. II, pp. 189.226
6. Heppe, Dogm. der ev-ref.
7. Hodge, Syst. Theol. II, pp. 612.625;
8. Kirche, pp. 351.356;
9. Kuyper, Dict. Dogm., De Christo, II, pp. 59-108; ibid., De Vleeschwording des Woords;
10. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 175.191;
11. Machen, The Virgin Birth of Christ;
12. Mastricht, Godgeleerdheit, II, pp. 601.795; Synopssis Purioris, pp. 262-272;
13. McPherson, Chr. Dogm., pp. 321,326;
14. Orr, The Virgin Birth of Christ;
15. Pieper, Christl. Dogm. II, pp. 358.378;
16. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church, pp. 383.406;
17. Shedd, Dogm. Theol., pp. 330.348
18. Sweet, The Birth and Infancy of Jesus Christ
19. Turretin, Opera, Locus XIII, Q. IX-XVI
20. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 88.95;

CAPITULO 33: EL ESTADO DE EXALTACIÓN

OBJECIONES GENERALES EN CUANTO AL ESTADO DE EXALTACIÓN.

EL SUJETO Y LA NATURALEZA DE LA EXALTACIÓN.

COMO ya indicamos en lo precedente, hay una diferencia de opinión entre la teología luterana y la Reformada en cuanto al sujeto de los estados de Cristo. Los primeros niegan que sea el Logos, y afirman que la naturaleza humana de Cristo es el sujeto de los estados

de humillación y exaltación. Por lo mismo excluyen la encarnación del estado de humillación de Cristo, y sostienen que este estado consiste en esto, "que Cristo por un tiempo renunció (verdadera, efectiva, pero libremente) al ejercicio plenario de la majestad divina que su naturaleza humana había adquirido en la unión personal, y, como un mero mortal, soportó todo lo que queda muy por abajo de la majestad divina (sufriendo y muriendo, bajo el impulso del amor que tuvo a este mundo)".[174] Sostienen que el estado de exaltación se hizo manifiesto, primero que a todos, a los que habitan el más bajo mundo cuando Cristo bajó al hades, y posteriormente, a este mundo en la resurrección y ascensión, alcanzando su plenitud al sentarse a la diestra de Dios. La exaltación, pues, consiste en que la naturaleza humana emprendió el ejercicio plenario de los atributos divinos que le fueron comunicados en la encarnación; pero que fueron usados sólo en ocasiones, o en secreto. La teología Reformada, por otra parte, reconoce la persona del Mediador, es decir, del Dios-hombre, como el sujeto de la exaltación, pero acentúa el hecho de que fue, por consiguiente, la naturaleza humana en la que tuvo lugar la exaltación. La naturaleza divina no es capaz de humillación o exaltación.

1. En la exaltación el Dios-hombre, Jesucristo, se libró de la ley en cuanto a sus aspectos representativo y penal, y por consiguiente, se libró del peso de la ley como la condición del pacto de obras, y se libró de la maldición de la ley;

2. Cambió la relación penal con la ley, por la relación de justicia, y como Mediador entró en posesión de las bendiciones de salvación que El se ganó para los pecadores

3. Fue coronado con el correspondiente honor y gloria.

Se manifiesta también que, en su condición (la de exaltación) fue quitada de El la maldición del pecado. Su exaltación fue también su glorificación.

LA EXALTACIÓN DE CRISTO ES A LA VEZ BÍBLICA Y RAZONABLE

Hay abundantes pruebas bíblicas de la exaltación de Cristo. La historia del evangelio nos deja ver con claridad que la humillación de Cristo fue seguida por su exaltación. El pasaje clásico para probar la exaltación se encuentra en Fil 2: 9-11; "Por lo cual Dios también lo exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la

[174] Baier, citado por Schmid en, Doctrinal Theology of the Evangelica/ Lutheran Church, p. 383

tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre". Pero en adición a este hay otros varios pasajes, por ejemplo Mar. 16: 19; Luc. 24: 26; Juan 7: 39; Hech. 2 : 33 ; 5 : 31; Rom. 8 : 17, 34; Ef. 1 : 20 ; 4: 10; I Tim. 3 : 16; Heb. 1 : 3 ; 2 : 9; 10: 12. Hay una relación estrecha entre los dos estados. El estado de exaltación debe considerarse como el resultado judicial del estado de humillación. En su capacidad de Mediador Cristo cumplió las demandas de la ley en sus aspectos representativo y penal, pagando el castigo del pecado y mereciendo la vida eterna. Por lo tanto, tenían que seguirle su justificación, y el acto de entrar en posesión de la recompensa. Puesto que El era una persona pública y había cumplido su obra públicamente, la justicia requería que la exaltación fuera también asunto público. La exaltación de Cristo tuvo un triple significado. Cada una de las etapas fue una declaración práctica de Dios en cuanto a que Cristo había cumplido las demandas de la ley y estaba capacitado, por lo mismo, para obtener su recompensa. Las dos primeras etapas también tienen significado ejemplar, puesto que simbolizaban lo que tendrá lugar en la vida de los creyentes. Y, finalmente, todas las cuatro etapas estuvieron destinadas para ser útiles en la glorificación perfecta de los creyentes.

EL ESTADO DE EXALTACIÓN EN LA MODERNA TEOLOGÍA ANCHA

La moderna teología ancha, de consiguiente, no reconoce ningún estado de exaltación en la vida de Cristo. No sólo ha desechado del todo la idea legal de los estados de Cristo, sino que también ha desterrado todo lo sobrenatural en la vida del Salvador. Rauschenbusch cierra su Theology for the Social Gospel con una discusión sobre la muerte de Cristo. Macintosh dice que "las dificultades en el camino de la aceptación de la noción ordinaria tradicional de la `resurrección' de Jesús como una reanimación del cuerpo muerto, su transformación milagrosa y su ascensión final al 'cielo' son prácticamente insuperables para el hábito científico de pensamiento. . . . Una abrumadora responsabilidad de prueba agobia todavía a quienes sostienen que (el cuerpo de Cristo) no sufrió desintegración, a la manera de los cuerpos de todos nosotros que han muerto".[175] Beckwith admite que la Biblia, y particularmente Pablo habla de la exaltación de Cristo, pero dice: "Si trasladamos la noción apostólica de la exaltación a su equivalente moderno, encontraremos que Pablo dice que Cristo es superior a todas las fuerzas del universo y a todos los órdenes conocidos de seres racionales aun a los más altos, con excepción única del Padre".[176] Y George Burman Foster declara francamente: "Según la ortodoxia el Hijo de Dios renunció a su gloria divina y luego volvió a asumirla; se despojó de ciertas cualidades divinas y luego las recuperó de

[175] Theology as an Empirical Science, pp. '77, 78.

[176] Realities of Christian Theology, p. 138.

nuevo, lo que quiere decir la ortodoxia es algo, básicamente bueno, es decir, que el Dios grande y misericordioso nos sirve y no se considera demasiado bondadoso para hacerse nuestro alimento humano diario. Quizá la forma de la doctrina ortodoxa era necesaria cuando la doctrina fue seleccionada, pero ese ser terrible, el hombre moderno, nada tiene que hacer con ella".[177]

LAS ETAPAS DEL ESTADO DE EXALTACIÓN.

La teología Reformada distingue cuatro etapas en la exaltación de Cristo.

LA RESURRECCIÓN

1. La naturaleza de la resurrección. La resurrección de Cristo no consistió en el mero hecho de que volviera a vivir, y de que el cuerpo y el alma se reunieran. Si esto fuera todo lo que envuelve, no podría ser llamado "primicias de los que durmieron", I Cor. 15: 20, ni "primogénito de entre los muertos", Col. 1: 18; Apoc. 1: 5, puesto que otros fueron restaurados a la vida antes de Él. Consistió, más bien, en que su naturaleza humana, a la vez cuerpo y alma, fue restaurada a su prístina fuerza y perfección y levantado a nivel aun más alto, en tanto que el cuerpo y el alma fueron reunidos en un organismo viviente. Partiendo de la analogía del cambio que, según la Escritura, tiene lugar en el cuerpo de los creyentes en la resurrección general, podemos imaginar algo como la transformación que debe haber ocurrido en Cristo. Pablo nos dice en I Cor. 15: 42-44 que el cuerpo futuro de los creyentes será incorruptible, es decir, incapaz de declinar; glorioso, cuyos miembros resplandecerán con fulgor celestial; poderoso, es decir, dotado con energía y, posiblemente, con nuevas facultades; y espiritual, lo que no significa inmaterial o etéreo, sino adaptado al espíritu, un instrumento perfecto del espíritu. Fundándose en la historia del evangelio sabemos que el cuerpo de Jesús pasó por un cambio notable, de tal manera que no era fácilmente reconocido y podía, en forma sorprendente y repentina, aparecer y desaparecer, Luc. 24: 31, 36; Juan 20: 13, 19; 21: 7; pero era, no obstante, un cuerpo material y de veras real, Luc. 24: 39. Esto no está en conflicto con I Cor. 15: 50, porque "carne y sangre" describen a la naturaleza humana en su presente estado material, mortal y corruptible. Pero el cambio que tiene lugar en los creyentes no es solamente corporal sino también espiritual. De manera semejante, hubo en Cristo no sólo un cambio físico sino

[177] Christianity in Its Modern Expression, p. 144.

también un psíquico. No podemos decir que haya tenido lugar en El un cambio religioso o ético; sino que fue dotado con nuevas cualidades ajustadas, perfectamente, a su ambiente celestial. Por medio de la resurrección se convirtió en el espíritu vivificante, I Cor. 15: 45. La resurrección de Cristo tuvo un triple significado:

a. Constituyó una declaración del Padre de que el último enemigo había sido destruido, la pena pagada y la condición sobre la que se prometió la vida, cumplida.
b. Simbolizó lo que estaba destinado que aconteciera a los miembros del cuerpo místico de Cristo en su justificación, su nacimiento espiritual y su bendita resurrección futura, Rom. 6: 4, 5, 9; 8: 11; I Cor. 6: 14; 15: 20-22; II Cor. 4: 10, 11, 14, Col. 2: 12; I Tes. 4: 14.
c. Está también útilmente relacionado con la justificación, la regeneración y la resurrección final de los creyentes, Rom. 4: 25; 5: 10; Ef. 1: 20; Fil 3: 10; I Ped. 1: 3.

2. El autor de la resurrección. A diferencia de otros que fueron levantados de entre los muertos, Cristo se levantó mediante su propio poder. Habló de sí mismo como la resurrección y la vida, Juan 11: 25, declaró que tenía poder para poner su vida, y para volverla a tomar, Juan 10: 18, y aun predijo que El reedificaría el templo de su cuerpo, Juan 2: 19-21. Pero la resurrección no fue trabajo de Cristo nada más; se atribuye con frecuencia al poder de Dios en general, Hech. 2 : 24, 32 ; 3 : 26; 5 : 30; I Cor. 6 : 14 ; Ef. 1 : 20, o, más particularmente, al Padre, Rom. 6 : 4 ; Gál. 1 : 1; I Ped. 1: 3. Y si la resurrección de Cristo puede llamarse obra de Dios, entonces se sigue que el Espíritu Santo también obró en ella, porque todas las opera ad extra son obra del Dios triuno. Además, Rom. 8: 11 también implica esto.

3. Objeción a la doctrina de la resurrección. Se hace presión en contra de la doctrina de una resurrección física con una grande objeción, es decir, que después de la muerte el cuerpo se desintegra, y que las varias partículas de las cuales se compone entran en la composición de otros cuerpos, vegetales, animales, y humanos. De aquí que sea imposible restaurar estas partículas a todos los cuerpos de los que en un tiempo formaron parte. Mackintosh pregunta: "¿Qué se hicieron los átomos de carbono, oxígeno, nitrógeno, hidrógeno y otros elementos que compusieron el cuerpo terrenal mortal de Jesús?[178] Pues bien, admitimos que la resurrección desafía cualquiera

[178] Theology as an Empirical Science, p. 77

explicación. Es un milagro. Pero al mismo tiempo deberíamos recordar que la identidad de un cuerpo resucitado con el cuerpo que descendió a la tumba no requiere que esté compuesto exactamente de las mismas partículas. La composición de nuestros cuerpos cambia sin pérdida de tiempo, y no obstante, estos conservan su identidad. Pablo en I Cor. 15 sostiene la identidad esencial del cuerpo que desciende a la tumba con el que se levanta de ella, pero también declara enfáticamente que la forma cambia. Lo que el hombre siembra en la tierra pasa por un proceso de muerte, y luego es vivificado; pero en cuanto a la forma, el grano que el hombre pone en la tierra no es el mismo que recoge a su debido tiempo. Dios da a cada semilla su propio cuerpo. Así también en la resurrección de los muertos. Puede ser que haya algún núcleo, algún germen, que constituya la esencia del cuerpo y preserve su identidad. El argumento del Apóstol en I Cor. 15: 35-38 parece implicar alguna cosa de esta clase.[179] Debe recordarse que la verdadera y fundamental objeción a la resurrección se refiere a su carácter sobrenatural. No es que falta evidencia, sino que el principio fundamental de que los milagros no pueden acontecer, se levanta en el camino de su aceptación. Hasta los eruditos anchos admiten que ningún hecho está mejor atestiguado que la resurrección de Cristo — aunque otros, en verdad, la niegan. Pero esto le importa poco al erudito moderno. Dice el Dr. Rashdall: "Si el testimonio de la resurrección fuera cincuenta veces más fuerte de lo que es, cualquiera hipótesis sería más posible que aquella". No obstante, en la actualidad muchos científicos eminentes francamente declaran que no están en posición para decir que no pueden acontecer milagros.

4. Intentos para explicar el hecho de la resurrección. En su negación los antisupernaturalistas siempre se encuentran con la narración de la resurrección que tenemos en los evangelios. La historia de la tumba vacía y de las apariciones de Jesús después de la resurrección les presentan un desafío, y ellos lo aceptan, e intentan explicar esto sin aceptar el hecho de la resurrección. Los intentos siguientes son algunos de los más importantes.
   a. La teoría de la impostura. Presume que los discípulos practicaron un deliberado engaño robando el cuerpo de la tumba, y luego declarando que el Señor había resucitado. Los soldados que resguardaban la tumba fueron instruidos para propagar ese cuento, y Celso ya se empeñó en usarlo al tratar de explicar la tumba vacía. De consiguiente, esta teoría impugna la veracidad de los primeros testigos, los apóstoles, las mujeres, los quinientos hermanos y otros. Pero es extremadamente improbable que los

[179] Compárese Kuyper, E Voto II, pp. 248 y sig.; Millingan, The Resurrection of the Dead, pp. 117 y sig.

descorazonados discípulos hubieran tenido valor para defraudar con semejante falsedad a un mundo que les era hostil. Es imposible creer que hubieran persistido en sufrir por tan manifiesta impostura. Además, sólo los hechos de la resurrección pueden explicar el indomable valor y poder que revelaron al dar testimonio de la resurrección de Cristo. Estas consideraciones pronto condujeron al abandono de esta idea.

b. La teoría del Síncope. Según esta teoría, Jesús no murió en verdad, sino que nada más se desmayó aunque se pensó que de verdad había muerto. Pero esto, como es natural, provoca varias preguntas que no se pueden fácilmente contestar. ¿Cómo puede explicarse que se hubiera engañado a tanta gente y que el golpe de la lanza no le hubiera quitado la vida a Jesús? ¿Cómo habría podido Jesús en una condición exhausta rodar la piedra del sepulcro y luego caminar de Jerusalén a Emaús y regresar? ¿Cómo fue que los discípulos no lo trataron como a un enfermo, sino que vieron en El al poderoso Príncipe de la Vida? ¿Y qué pasó con Jesús después? Desterrando la resurrección tiene que desterrarse también, naturalmente, la ascensión. ¿Regresó a algún lugar desconocido y vivió en secreto durante el resto de su vida? La teoría del Síncope está tan cargada de tantas improbabilidades que hasta el mismo Strauss la ridiculizó.

c. La teoría de la alucinación. Esta se ha presentado en dos formas.

   i. Algunos hablan de las visiones puramente subjetivas. En su conmovido estado mental los discípulos pensaban tanto en el Salvador y en la posibilidad de su regreso a ellos que por último pensaron que en verdad lo habían visto. La chispa se aplicó mediante el estado nervioso y excitable de María Magdalena y pronto la flama se avivó y se extendió. Esta ha sido la teoría favorita mucho tiempo, pero también está cargada de dificultades. ¿Cómo podrían haberse producido tales visiones siendo que los discípulos no esperaban la resurrección? ¿Cómo podrían habérseles aparecido en medio de sus negocios ordinarios siendo que los discípulos no estaban entregados a la oración o a la meditación, ¿Podrían el rapto o el éxtasis requeridos para la creación de visiones subjetivas haber comenzado tan pronto como al tercer día? ¿No habrían visto los discípulos en tales visiones a Jesús ya rodeado con un halo de gloria celestial, o como ya lo habían conocido, y en verdad ansioso de renovar su comunión con ellos? ¿Las visiones subjetivas se han presentado

alguna vez a diferentes personas simultáneamente? ¿Cómo podemos explicar las conversaciones tenidas en las visiones?

ii. En vista de la extrema fragilidad de esta teoría algunos eruditos presentan una versión diferente de ella. Pretenden que los discípulos vieron verdaderas visiones objetivas, milagrosamente enviadas por Dios, para persuadirlos a continuar en la predicación del evangelio. Esto, en efecto, evita algunas de las dificultades ya sugeridas, pero se encuentra con otras. Admite lo sobrenatural y si esto es necesario, ¿por qué no conceder la resurrección, la que en verdad explica todos los hechos? Además, esta teoría pide que creamos que estas visiones enviadas divinamente fueron a propósito para engallar a los apóstoles. ¿Trata Dios de ejecutar sus propósitos mediante engaña?

d. Las teorías míticas. Una nueva escuela mítica ha aparecido, la cual desecha o al menos hace caso omiso de las teorías de alucinación y espectros, y procura explicar la leyenda de la resurrección por medio de la ayuda de conceptos importados al judaísmo desde Babilonia y otras tierras orientales. Esta escuela pretende no sólo que la mitología de las religiones del antiguo Oriente contienen analogías de la historia de la resurrección, sino que la misma resurrección se deriva verdaderamente de los mitos paganos. Esta teoría ha sido estructurada en varias formas, pero en todas ellas se encuentra igualmente sin base. Está caracterizada por gran arbitrariedad al apuntalar una relación de la historia del evangelio con los mitos gentílicos, y no ha tenido éxito en eslabonarlos. Además, revela un extremo desprecio para los hechos tal como se encuentran en la Escritura.

5. Las consecuencias doctrinales de la resurrección. Se presenta la pregunta, ¿Hay alguna diferencia en que creamos en la resurrección física de Cristo o únicamente en una resurrección ideal? Para la moderna teología ancha la resurrección de Jesús, con excepción del sentido de una supervivencia espiritual, no tiene ninguna importancia para la fe cristiana. La creencia en la resurrección corporal no es esencial sino que puede abandonarse sin que se afecte la religión cristiana. Barth y Brunner son de opinión diferente. Ellos creen en el hecho histórico de la resurrección; pero sostienen que como tal, es asunto únicamente de la historia, con el cual el historiador tiene que ver empleando lo mejor de su capacidad, y no debe considerarse como un asunto de fe. El elemento importante es que en la resurrección el incógnito de Jesús se descorre, y Dios mismo se revela. El historiador no puede describir esto, pero el creyente lo acepta mediante la fe.

La creencia en la resurrección tiene ciertamente sus consecuencias doctrinales. No podemos negar la resurrección física de Cristo sin impugnar la veracidad de los escritores de la Biblia, puesto que ellos, efectivamente, la presentan como un hecho. Esto significa que afecta nuestra creencia en la confiabilidad de la Biblia. Además, la resurrección de Cristo se presenta como de evidente valor. Fue la prueba más importante de que Cristo era un maestro enviado de Dios (la serial de Jonás), y de que El era el verdadero Hijo de Dios, Rom. 1: 4. Fue también la prueba suprema del hecho de la inmortalidad. Y lo que todavía es más importante, la resurrección entra como elemento constitutivo en la esencia íntima de la obra de redención, y por tanto del evangelio. Es una de las grandes piedras fundamentales de la Iglesia de Dios. Si la obra expiatoria de Cristo había de ser por completo efectiva, tenía que terminar, no en muerte, sino en vida. Además, fue el sello del Padre sobre la obra completa de Cristo, la declaración pública de su aceptación. En la resurrección Cristo quedó libre de la servidumbre de la ley. Por último, fue su entrada a una vida nueva como resucitada y exaltada Cabeza de la Iglesia, y Señor universal. Este carácter lo capacita para aplicar los frutos de su obra redentora.

LA ASCENSIÓN

1. La ascensión de Cristo no resalta tanto en las páginas de la Biblia como la resurrección. Esto se debe probablemente al hecho de que esta última más bien que aquella fue el verdadero punto crítico de la vida de Jesús. En cierto sentido la ascensión debe considerarse complemento necesario y perfecto de la resurrección. La transición de Cristo a la más alta vida de gloria comenzó en la resurrección y se perfeccionó en la ascensión. Esto no quiere decir que la ascensión esté desprovista de significado propio. Pero aunque las pruebas bíblicas de la ascensión no son tan abundantes como las de la resurrección, son del todo suficientes. Lucas nos da de ella un doble relato, Luc. 24: 50-53; y Hech. 1: 6-11. Marcos se refiere a ella en 16: 19, pero este pasaje es dudoso. Jesús habló de su ascensión una y otra vez antes de su muerte, Juan 6: 62; 14: 2, 12; 16: 5, 10, 17, 28; 17: 5; 20: 17. Pablo se refiere a ella repetidamente, Ef. 1 : 20; 4: 8-10; I Tim. 3: 16; y la Epístola a los Hebreos llama la atención a su importancia, 1 : 3; 4: 14; 9 : 24[180]

2. La naturaleza de la ascensión. La ascensión puede describirse como el ascenso visible, de la tierra al cielo, de la persona del Mediador, según su naturaleza

---

[180] Compárese Milligan, The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord, pp. 24 y siguientes; Swete, The Ascended Christ, pp. 8 y sig.; Gore, The Reconstruction of Belief. pp. 272 y sig.

humana. Fue una transición local, un ir de aquí hacia allá. De consiguiente, esto implica, que el cielo es un lugar de la misma manera que la tierra lo es. Pero la ascensión de Jesús no fue meramente la transición de un lugar a otro; también incluyó un cambio posterior en la naturaleza humana de Cristo. Esa naturaleza pasó ahora a la plenitud de la gloria celestial y se adaptó en forma perfecta a la vida del cielo. Algunos eruditos cristianos de reciente fecha consideran que el cielo es una condición, más bien que un lugar, y por tanto no conciben la ascensión unida a la idea de localidad. Pueden admitir que hubo un momentáneo levantamiento de Cristo a la vista de los Once, pero consideran que esto es solamente símbolo del levantamiento de nuestra humanidad al orden espiritual, muy por arriba de nuestra vida presente. No obstante, la idea de localidad está favorecida por las siguientes consideraciones:

a. El cielo está representado en la Biblia como el lugar de habitación de seres creados (ángeles, santos, la naturaleza humana de Cristo). Todos estos, de alguna manera, están relacionados con el espacio; solamente Dios está sobre todas las relaciones espaciales. Por supuesto, las leyes que se aplican en el espacio celestial pueden diferir de las que se aplican en el espacio terrenal.
b. El cielo y la tierra en la Escritura repetidas veces se colocan en yuxtaposición. De esto parecerá deducirse que si el uno es lugar, el otro debe también ser lugar. Sería absurdo poner un lugar y una condición en yuxtaposición, de este modo.
c. La Biblia nos enseña a pensar en el cielo como de un lugar. Varios pasajes dirigen nuestro pensamiento hacia arriba al cielo, y hacia abajo al infierno, Deut. 30: 12; Josué 2: 11; Sal. 139: 8; Rom. 10: 6, 7. Esto no tendría significado alguno si los dos, en algún sentido de la palabra, estuvieran colocados en el mismo lugar.
d. La entrada del Salvador al cielo se describe como un ascenso. Los discípulos ven a Jesús ascendiendo hasta que una nube lo intercepta escondiéndose de la mirada de ellos. El mismo color local está presente en la mente del escritor de Hebreos en 4: 14.

3. La concepción luterana de la ascensión. La concepción luterana de la ascensión difiere de la Reformada. Los luteranos no la consideraron como una transición local sino como un cambio de condición, por medio de la cual la naturaleza humana de Cristo entró al pleno goce y ejercicio de las perfecciones divinas, que le fueron comunicadas en la encarnación, y de esta manera se hizo omnipresente, permanentemente. En relación con la idea de que Cristo principió su asiento a la

diestra de Dios en la ascensión, sostienen que la diestra (mero símbolo de poder) es cualquier lugar. No obstante, los luteranos no piensan todos de igual manera acerca de la ubicuidad de la naturaleza humana de Cristo. Algunos la niegan del todo, y otros creen que, aunque la ascensión diera por resultado la ubicuidad de Cristo, también encerraba un movimiento local, por medio del cual Cristo quitó su presencia visible de sobre la tierra.

4. La importancia doctrinal de la ascensión. Barth dice que se puede preguntar con razón por qué la ascensión debe tener un lugar entre los artículos principales de la fe cristiana siendo que se menciona con menos frecuencia y con menor énfasis que la resurrección, y dondequiera que se menciona se descubre sólo como una transición natural de la resurrección hacia el asiento a la diestra de Dios. En esta transición precisamente encuentra Barth la importancia verdadera de la ascensión. Por esta razón no se preocupa de acentuar la ascensión como una exaltación visible, "una elevación vertical en el espacio" ante los ojos de los discípulos, puesto que ese no es evidentemente el camino hacia el asiento de la mano derecha de Dios, que no es un lugar. Precisamente así como los hechos históricos del nacimiento virginal y de la resurrección son considerados por él como meros signos de una revelación de Cristo, así también considera la ascensión como una serial y maravilla que sirve únicamente como "índice de la revelación — ocurrida en la resurrección — de Jesucristo que recibe todo poder en el cielo y en la tierra".[181]

Debe decirse que la ascensión tiene una triple importancia.

1. Claramente incorpora la declaración de que el sacrificio de Cristo fue un sacrificio hecho a Dios y que, como tal, tenía que ser presentado a Él en el santuario más íntimo; que el Padre consideró la obra mediatora de Cristo como suficiente y que, por tanto, lo admitió en la gloria celestial; que el reino del Mediador no fue un reino para los judíos, sino un reino universal.

2. Fue también modelo en cuanto a que fue profético de la ascensión de todos los creyentes que ya están sentados con Cristo en lugares celestiales, Ef. 2: 6, y están destinados a permanecer con Él para siempre, Juan 17: 24; y también en que la ascensión revela la restauración inicial del reinado original del hombre, Heb. 2: 7, 9.

---

[181] Credo, p. 113

3. Por último, fue también útil para preparar un lugar para aquellos que están en Cristo. El Señor mismo señala la necesidad de ir al Padre, con el fin de preparar un lugar para sus discípulos, Juan 14: 2, 3.

EL ESTAR SENTADO A LA DIESTRA DE DIOS

1. Prueba escritural del estar sentado. Cuando Cristo se presentó delante del sumo sacerdote predijo que se sentaría a la diestra del poder, Mat. 26: 64. Pedro menciona esto en sus sermones, Hech. 2: 33-36; 5: 31. En estos dos pasajes el dativo tei dexiai tiene que tomarse en el sentido más usual aunque en el primero de los dos la cita del versículo 34 favorece la interpretación local. También se hace referencia a esto en Ef. 1: 20-22; Heb. 10: 12; I Ped. 3: 22 Apoc. 3: 21; 22: 1. Además de estos pasajes hay otros que hablan del gobierno de Cristo como Rey, Rom. 14: 9; I Cor. 15: 24-28; Heb. 2: 7, 8.

2. La importancia de "el estar sentado". Naturalmente, la expresión "a la diestra de Dios" es antropomórfica y no debe tomarse al pie de la letra. La expresión, tal como se usa en esta conexión, se deriva de Sal. 110: 1, "Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies". Estar sentado a la diestra del rey podría ser únicamente una señal de honor, I Reyes 2: 19; pero podría también designar participación en el gobierno, y en consecuencia, en el honor y la gloria. En el caso de Cristo fue, indudablemente, indicación del hecho de que el Mediador recibió el dominio para gobernar sobre la iglesia y sobre el universo, siendo hecho participante de la gloria correspondiente. Esto no significa que Cristo no hubiera sido Rey de Sión antes de este tiempo, sino que ahora inauguró su reino de manera pública como Dios-hombre y como tal recibió el encargo de gobernar la Iglesia, el cielo y la tierra, y comienza solemnemente esta administración actual del poder concedido a Él, Esto en perfecta conformidad con lo que dice Calvino, es decir, que la afirmación de que Cristo se sentó a la diestra de Dios equivale a decir "que fue instalado en el gobierno de los cielos y de la tierra, y admitido formalmente a la posesión de la administración encargada a Él, y no sólo admitido en forma provisional sino para continuar en ella hasta que regrese para hacer juicio".[182] Es del todo claro que sería un error inferir del hecho de que la Biblia habla de Cristo "sentado" a la diestra de Dios, que la vida a la cual el Salvador resucitado ascendió sea una vida de descanso. Es y sigue siendo una vida de incesante actividad. Las

---

[182] Institutos, Bk. II, XVI. 15.

afirmaciones de la Biblia varían. Cristo no sólo se presenta como sentado a la diestra de Dios, sino también, simplemente, como que está a la diestra de Dios, Rom. 8: 34; I Ped. 3: 22, o que permanece allí, Hech. 7: 56; y aun como paseando en medio de las siete lámparas de oro. Sería, en igual forma, erróneo llegar a la conclusión de que, del énfasis puesto sobre la dignidad real y el gobierno de Cristo, sugeridos, como es natural, por la idea de que está sentado a la diestra de Dios, tengamos que deducir que la obra en la que se empeña durante aquel celestial estar sentado, sea exclusivamente de gobierno, y por tanto, ni profético ni sacerdotal.

3. La obra de Cristo durante su estar sentado. Merece que insistamos en que Cristo, aunque está sentado a la diestra de Dios, no es nada más un recipiente pasivo del dominio, poder, majestad y gloria divinos, sino que está activamente empeñado en la continuación de su obra medianera.
    a. Puesto que la Biblia relaciona con mucha frecuencia "el estar sentado" con el gobierno real de Cristo, es natural pensar, primero que todo, en su obra como Rey. Gobierna y protege a su iglesia por medio de su Espíritu Santo, y también la gobierna por medio de sus oficiales designados. Tiene todas las fuerzas del 'cielo bajo su mandato: Los ángeles son sus mensajeros, siempre listos para traer sus bendiciones a los santos y para defenderlos de los peligros que los rodean. Ejerce su autoridad sobre las fuerzas de la naturaleza, y sobre todos los poderes que son hostiles al Reino de Dios, y continuará reinando de esta manera hasta que haya sujetado al último enemigo.
    b. No obstante, su obra no se limita a su gobierno real. El es sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec. Cuando clamó en la cruz, "Consumado es" no quiso decir que su oficio sacerdotal había terminado, sino, nada más que sus padecimientos activos habían llegado a su terminación. La Biblia también conecta la obra sacerdotal de Cristo con su "estar sentado" a la diestra de Dios, Zac. 6: 13; Heb. 4: 14; 7: 24, 25; 8: 1-6; 9: 11-15, 24-26; 10: 19, 22; I Juan 2: 2. Cristo está presentando continuamente su sacrificio perfecto al Padre como la base suficiente para la concesión de la gracia perdonadora de Dios. Está sin cesar, aplicando su obra sacrificial y haciéndola efectiva para la justificación y santificación de los pecadores. Además, está haciendo continua intercesión por aquellos que son suyos, abogando por su aceptación sobre la base de su sacrificio perfecto, y porque sean guardados del mundo, y haciendo que sus oraciones y servicios sean aceptables a Dios. Los luteranos insisten en el hecho de que

la intercesión de Cristo es vocalis et realis, en tanto que los Reformados acentúan el hecho de que consiste, fundamentalmente, en la presencia de Cristo — en su naturaleza humana — con el Padre, y de que las oraciones tienen que ser consideradas como la presentación de legítimos derechos más bien que como súplicas.

EL RETORNO FÍSICO DE CRISTO

1. El regreso considerado como una etapa de la exaltación. El regreso de Cristo, a veces, se omite de entre las etapas de su exaltación, como si el estar sentado a la diestra de Dios fuera el punto culminante. Pero eso no es correcto. El punto más elevado no se alcanza sino hasta que Aquel que sufrió a manos de hombres, regresa con el carácter de Juez. El mismo indicó esto como una prerrogativa mediatora especial, Juan 5: 22, 27, y así también lo hicieron los apóstoles, Hech. 10: 42; 17: 31. Además de los pasajes que hablan de la designación de Cristo como juez hay varios que se refieren a su actividad judicial, Mat. 19: 28; 25: 31-34; Luc. 3: 17; Rom. 2: 16; 14: 9; II Cor. 5: 10; II Tim. 4: 1; Sant. 5: 9.

2. Términos bíblicos referentes al retorno. Varios términos se usan para designar la futura venida de Jesucristo. El término "parusía", es el más común de estos. Significa en primer lugar, nada más "presencia", pero también sirve para designar una venida precedente a la presencia. Esto último es el significado común del término cuando se usa en relación con el regreso de Jesucristo, Mat. 24 : 3, 27, 37, 39 ; I Cor. 15 : 23 ; I Tes. 2 : 19 ; 3 : 13 ; 4 : 15; 5 : 23 ; II Tes. 2 : 1; Sant. 5: 7, 8; II Ped. 3: 4. El segundo término es "apocálupsis", el cual acentúa el hecho de que el regreso será una revelación de Jesucristo. Indica el descubrimiento de aquello que estaba previamente escondido de la mirada, en este caso quedarán al descubierto la gloria y majestad escondidas de Jesucristo, II Tes. 1: 7; I Ped. 1: 7, 13; 4: 13. El tercer término "epipháneia", la gloriosa aparición del Señor. La implicación es que lo que se va a descubrir es algo glorioso, II Tes, 2: 8; I Tim. 6: 14; II Tim. 4: 1-8; Tito 2: 13.

3. La 'manera del regreso de Cristo. Algunos colocan el regreso de Cristo en el pasado, pretendiendo que la promesa de su regreso se cumplió cuando volvió en el Espíritu Santo. Se refieren a la promesa en Juan 14-16, e interpretan la palabra "parusía"

como que simplemente significa "presencia"[183] Pues bien, debe decirse que, en un sentido, Cristo volvió en el Espíritu Santo, y como tal está presente ahora en la Iglesia. Pero este fue un regreso espiritual, en tanto que la Biblia nos enseña a esperar un retorno físico y visible de Cristo, Hech. 1: 11. Aun pasado ya Pentecostés se nos enseña a esperar la venida de Cristo, I Cor. 1 : 7; 4 : 5; 11 : 26; Fil. 3 : 20; Col. 3 : 4 ; I Tes. 4 : 15-17; II Tes. 1 : 7-10; Tito 2 : 13 ; Apoc. 1: 7.

4. El propósito de su regreso. La segunda venida de Jesucristo será con el propósito de juzgar al mundo y de perfeccionar la salvación de su pueblo. Los hombres y los ángeles, los vivos y los muertos se presentarán delante de Él para ser juzgados según los registros que se guardan de ellos, Mat. 24: 30, 31; 25: 31, 32. Será una venida con juicios terribles sobre los malvados. Pero también con bendiciones de gloria eterna para los santos, Mat. 25: 33-46. Aunque sentenciará a los malvados a castigo eterno, en cambio justificará públicamente a los suyos y los conducirá al goce eterno de su reino celestial. Esto indicará la victoria completa de Jesucristo.

5. Objeción a la doctrina del regreso. La gran objeción a la doctrina del regreso de Jesucristo está ligada íntimamente con la objeción a la doctrina de la resurrección física de Cristo. Si no puede haber resurrección física y ascensión, tampoco puede haber retorno físico desde el cielo. Ambos son igualmente imposibles, y las enseñanzas bíblicas respecto a los dos, meras representaciones crudas de una edad desprovista de conocimientos científicos. Evidentemente, Jesús participó de los conceptos carnales de su época, y esto dio color a sus bosquejos proféticos del futuro. El único retorno del que se puede hablar y que debemos esperar es un retorno con poder, en el establecimiento de un reino moral sobre la tierra.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué pruebas históricas tenemos de la resurrección de Cristo?
2. ¿Prueba I Cor. 15: 8 que las apariciones fueron visiones subjetivas?
3. ¿Qué mitos se supone que entraron en la formación de la historia de la resurrección?
4. ¿Qué luz arrojan los pasajes siguientes sobre la condición que Jesús tuvo después de la resurrección? I Cor. 6: 17; II Cor. 3: 17, 18; I Tim. 3: 16; Rom. 1: 3, 4; Heb. 9: 14; I Pedro 3: 18.

---

[183] Warren, The Parousia; J. M. Campbell, The Second Coming of Christ.

5. ¿Cuál es la diferencia entre un soma psychicon, un soma pneumatikon, y un soma tes, sarkos?
6. ¿Son "espíritu" y "espiritual" antitéticos a "cuerpo" y "corporal" en el Nuevo Testamento?
7. ¿Hace verdaderamente imposible la ciencia que pensemos en el cielo como en un lugar?
8. ¿Es verdad que en la Escritura las palabras "cielo" y "celestial" indican un estado más bien que un lugar?
9. ¿Piensa la teología moderna en el cielo únicamente como una condición a la que se entra; después de la muerte?
10. ¿Esa posición encuentra apoyo, verdaderamente, en pasajes como Ef. 2: 6?
11. ¿Contiene el Antiguo Testamento algunas referencias a la ascensión y al estar sentado a la diestra de Dios?
12. ¿Qué objeciones serias hay a la doctrina de la ubicuidad de la naturaleza humana de Cristo?
13. ¿Nos enseña la Biblia que consideremos el regreso de Cristo como inminente?

LITERATURA PARA CONSULTAR

1. M. Berkhoff, De *Wederkomst* van Christus; Brown, The Second *Advent;*
2. Barth, Credo, pp. 95-126.
3. Bavinck, Geref. Dogm. III, pp. 469-504
4. Brunner, The Mediator, pp. 561.590;
5. Gore, The Reconstruction of *Belief,* pp. 226273;
6. Hodge, Syst. Theol. II, pp. 636.638;
7. Kuyper, Dict. Dogm., De Christo II, pp. 109-114; E Voto I, pp. 469.493; II, pp. 5.69
8. Mastricht, Godgeleerdheit II, pp. 1.100; Synopsis Purios Theol., pp. 272.281
9. Milligan, *The Ascension* and *Heavenly* Priesthood *of* Our Lord;
10. Milligan, The Resurrection *of* our Lord;
11. Orr, The Resurrection *of Jesus;*
12. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church. pp. 385, 386, 406.413;
13. Snowden, *The* Coming of *the* Lord;
14. Swete, *The Ascended* Christ;
15. Tait, The *Heavenly Session of* Our Lord;
16. Turretin, Opera Locus XIII, preguntas XVII-XIX;
17. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 91.95

CAPITULO 34: LOS OFICIOS DE CRISTO: EL OFICIO PROFÉTICO

OBSERVACIONES INTRODUCTORIAS ACERCA DE LOS OFICIOS EN GENERAL.

LA IDEA DE LOS OFICIOS EN LA HISTORIA

Se ha hecho costumbre hablar de tres oficios en relación con la obra de Cristo, el profético, el sacerdotal, y el real. Aunque algunos de los primitivos Padres de la Iglesia hablaron ya de los diferentes oficios de Cristo, Calvino fue el primero en reconocer la importancia de distinguir los tres oficios del Mediador llamando la atención a este asunto en un capítulo completo de sus Institutos.[184] Entre los luteranos Gerhard fue el primero en desarrollar la doctrina de los tres oficios, Quenstedt consideró la triple distinción, más bien, como carente de significado y llamó la atención al hecho de que algunos teólogos luteranos distinguían únicamente dos oficios, combinando el profético con el sacerdotal. Desde los días de la Reforma la distinción se adoptó casi de modo general como uno de los lugares comunes de la teología, aunque no hubo acuerdo general en cuanto a la importancia relativa de los oficios, ni en cuanto a su interrelación. Algunos colocaron el oficio profético en la mayor prominencia, en tanto que otros hicieron esto con el sacerdotal, y otros más con el real. Hubo quienes les aplicaron la idea de una sucesión cronológica pensando que Cristo actuó como profeta durante su ministerio público sobre la tierra; que actuó como sacerdote en sus últimos sufrimientos y muerte en la cruz, y como rey, ahora que está sentado a la diestra de Dios. No obstante, otros correctamente insistieron en el hecho de que El debe ser considerado en funciones de su triple capacidad tanto en su estado de humillación como en el de exaltación. Los socinianos reconocieron en verdad sólo dos oficios: Cristo funcionó como profeta en la tierra, y funciona como rey en el cielo. Aunque hablaron de Cristo como sacerdote, clasificaron su obra sacerdotal bajo la real y, por tanto, no reconocieron su sacerdocio terrenal.

Hubo mucha oposición en la Iglesia luterana a la doctrina de los tres oficios de Cristo. Ernesti da un sumario de las objeciones que se levantaron. Según él, la división es puramente artificial; los términos profeta, sacerdote y rey no se usan en la Escritura en el sentido que implica esta división; es imposible discriminar claramente una función de la

---

[184] Libro II, Cap. XV.

otra en la obra de Cristo; y los términos tal como se usan en la Escritura se aplican a Cristo nada más con el sentido de tropos, y por tanto, no pueden tener un significado preciso unido a ellos, para designar fracciones particulares de la obra de Cristo. En respuesta a esto puede decirse que hay muy poca fuerza en esta crítica del uso de los términos, puesto que se usan a través del Antiguo Testamento como designaciones para aquellos que en los oficios de profeta, sacerdote y rey tipificaron a Cristo. La única crítica en verdad significativa se debe al hecho de que en Cristo los tres oficios están unidos en una persona. El resultado es que no podemos discriminar tajantemente entre las diferentes funciones de la obra oficial de Cristo. La obra mediatoria siempre es trabajo de una persona completa; ningún acto particular puede limitarse a uno solo de los oficios. De los teólogos luteranos posteriores, Reinhard, Doederlein, Storr y Bretschneider rechazaron la distinción. Ritschl también la objetó y sostuvo que el término "vocación" debiera tomar el lugar de la palabra equívoca "oficio". Además, considera la función real o la actividad de Cristo como fundamental, y la sacerdotal y profética como secundaria y subordinada; la primera, para indicar la relación del hombre con el mundo, y la última, su relación con Dios. Además, insiste en el hecho de que su realeza profética y sacerdotal debe afirmarse por igual acerca de su estado de humillación como del de su exaltación. Haering sigue a Ritshl en su negación de los tres oficios y en su énfasis sobre la vocación. La teología moderna es adversa a la idea completa, en parte debido a que le disgusta la terminología de las escuelas, y en parte porque rehúsa pensar en Cristo según su carácter oficial. Está tan enamorada de Cristo como el Hombre Ideal, el amante Ayudador y el Hermano Mayor tan verdaderamente humano, que teme considerarlo en su función formal mediatoria, puesto que esto serviría para deshumanizarlo.

IMPORTANCIA DE LA DISTINCIÓN

La distinción de los tres oficios de Cristo es valiosa y debe conservarse, a pesar del hecho de que su aplicación consistente con los dos estados de Cristo no siempre resulta fácil ni siempre ha sido igualmente exitosa. El hecho de que Cristo fue ungido para un oficio triple encuentra su explicación en el hecho de que el hombre fue planeado desde el principio para este triple oficio y trabajo. Según fue creado por Dios, el hombre era profeta, sacerdote y rey, y como tal fue capacitado con conocimiento y entendimiento, con justicia y santidad, y con dominio sobre la baja creación. El pecado afectó a toda la vida del hombre y se manifestó no sólo como ignorancia, ceguedad, error y mentira, sino también como injusticia, culpa, y corrupción moral, y además de eso, como miseria, muerte y destrucción. De aquí que se hiciera necesario que Cristo como nuestro Mediador fuera profeta, sacerdote y rey. Como profeta presenta a Dios ante el hombre; como sacerdote presenta al hombre en

la presencia de Dios; y como rey ejerce su dominio, y restaura el dominio original del hombre. El racionalismo reconoce únicamente al oficio profético de Cristo; el misticismo tan sólo su oficio sacerdotal; y el quilianismo pone un énfasis unilateral sobre su futuro oficio real.

EL OFICIO PROFÉTICO

LA IDEA BÍBLICA DE PROFETA

1. Los términos usados en la Escritura. El Antiguo Testamento usa tres palabras para designar el profeta, es decir, nabhi, ro'eh, y chozeh. El significado radical de la palabra nabhi es incierto, pero con toda evidencia se descubre en pasajes como Ex 7: 1 y Deut. 18: 18 que la palabra designa a uno que viene con un mensaje de Dios para el pueblo. Las palabras ro'eh y chozeh acentúan el hecho de que el profeta es uno que recibe revelaciones de Dios, particularmente en forma de visiones. Estas palabras se usan de manera indistinta. Otras designaciones son "hombre de Dios", "mensajero de Dios", y "vigilante". Estos nombres indican que los profetas están en el servicio especial del Señor, y vigilan los intereses espirituales del pueblo. En el Nuevo Testamento se usa la palabra prophétes, que está compuesta de pro y phemi. La preposición no es temporal en este caso. Consecuentemente, la palabra prophemi no significa "predecir" sino "expresar". El profeta es uno que expresa o que dice lo que Dios quiere. De los dos nombres, tomados en conjunto, reunimos el significado de que, profeta es uno que ve las cosas, es decir, que recibe revelaciones, que está en el servicio de Dios particularmente como mensajero, y que habla en nombre de Dios.

2. Los dos elementos combinados en la idea. Los pasajes clásicos, Ex 7: 1 y Deut. 18: 18 indican que hay dos elementos en la función profética, uno pasivo y el otro activo; uno receptivo y el otro productivo. El profeta recibe revelaciones divinas en sueños, visiones, o comunicaciones verbales; y pasa éstas al pueblo, sea oral o visiblemente, en acciones proféticas, Núm. 12: 6-8; Isa. 6; Jer. 1: 4-10; Ez. 3: 1-4, 17. De estos dos elementos el pasivo es el más importante, debido a que controla al elemento activo. Sin recibir, el profeta no puede dar, y no puede dar más de lo que recibe. Pero el activo también es un elemento integral. Uno que recibe revelación no es todavía necesariamente un profeta. Pensemos en Abimelec, Faraón y

Nabucodonosor que recibieron revelaciones. Lo que constituye al profeta es el llamamiento divino, y la instrucción para comunicar la revelación divina a otros.

3. El deber de los profetas. Era el deber de los profetas revelar la voluntad de Dios al pueblo. Esto podía hacerse en forma de instrucción, admonición y exhortación, promesas gloriosas, o amargas reprensiones. Fueron los monitores ministeriales del pueblo, los intérpretes de la ley, especialmente en sus aspectos morales y espirituales. Era su deber protestar en contra del mero formalismo, acentuar el deber moral, hacer presión sobre la necesidad del servicio espiritual, y promover los intereses de la verdad y de la justicia. Si el pueblo se apartaba de la senda del deber, tenían que llamarlos a que volvieran a la ley y al testimonio, y tenían que anunciarles el terror que había de venir de parte del Señor sobre los malvados. Pero su trabajo estaba también íntimamente relacionado con la promesa, las promesas de gracia de Dios para el futuro. Fue su privilegio describir las cosas gloriosas que Dios tenía reservadas para su pueblo. También se hace evidente por medio de la Biblia que los verdaderos profetas de Israel tipificaron al gran profeta del futuro que había de venir, Deut. 18: 15, compárese Hech. 3: 22-24, y que ya estaba funcionando por medio de ellos en los días del Antiguo Testamento, 1 Ped. 1: 11.

DISTINCIONES APLICADAS A LA OBRA PROFÉTICA DE CRISTO

Cristo como profeta funciona de varias maneras:

1. Antes y después de la encarnación. Los socinianos estuvieron equivocados al limitar la obra profética de Cristo al tiempo de su ministerio público. El estuvo activo como profeta aun en la antigua dispensación, por ejemplo, en las revelaciones especiales del ángel del Señor, en las enseñanzas de los profetas en quienes actuó como el Espíritu de revelación (I Ped. 1: 11), y en la iluminación e instrucción de los creyentes, como el Espíritu que habita sabiduría personificada, enseñando a los hijos de los hombres. Y después de la encarnación prosigue su obra profética en sus enseñanzas y milagros, en la predicación de los apóstoles y de los ministros de la palabra, y también en la iluminación e instrucción de los creyentes, como el Espíritu que habita en ellos. Continúa su actividad profética desde el cielo por medio de la operación del Espíritu Santo. Sus enseñanzas son a la vez verbales y de hecho, es decir, enseña no únicamente por medio de comunicaciones verbales, sino también por medio de los hechos de la revelación, por ejemplo, la encarnación, su muerte expiatoria, la resurrección y la ascensión y aun durante el período del Antiguo Testamento por medio de tipos y ceremonias, por medio de los milagros de la

historia de la redención, y por medio de la redención providencial del pueblo de Israel.

2. Tanto antes como después de su encarnación, su trabajo profético fue inmediato y mediato. Ejerció su oficio profético inmediatamente, como el Ángel del Señor, en el período del Antiguo Testamento, y como el Señor encarnado mediante sus enseñanzas y también mediante su ejemplo, Juan 13: 15; Fil. 2: 5; I Ped. 2: 22. Y lo ejerció mediatamente por medio de la operación del Espíritu Santo, por medio de las enseñanzas de los profetas del Antiguo Testamento y de los apóstoles del Nuevo Testamento, y todavía ahora lo ejerce por medio del Espíritu que habita en los creyentes y por medio de la agencia de los ministros del Evangelio. Esto también significa que prosigue su obra profética tanto objetiva y externamente como subjetiva e internamente, por medio del Espíritu que se describe como el Espíritu de Cristo.

PRUEBA BÍBLICA DEL OFICIO PROFÉTICO DE CRISTO

La Escritura testifica, en más de un modo, al oficio profético de Cristo. Se predijo como profeta en Deut. 18: 15, un pasaje que se aplica a Cristo en Hech. 3: 22, 23. El habla de sí mismo como de un profeta en Luc. 13: 33. Además, declara traer un mensaje del Padre, Juan 8: 26-28; 12: 49, 50; 14: 10, 24; 15: 15, 17: 8, 20, predice cosas futuras, Mat. 24: 3-35; Luc. 19: 41-44, y habla con singular autoridad, Mat. 7: 29. Sus obras poderosas sirvieron para probar la autenticidad de su mensaje. En vista de todo esto no es extraño que el pueblo lo reconociera como profeta, Mat. 21: 11, 46; Luc. 7 : 16; 24: 19 ; Juan 3 : 2 ; 4: 19; 6: 14; 7: 40; 9 : 17.

EL ÉNFASIS MODERNO SOBRE EL OFICIO PROFÉTICO DE CRISTO

ES tina de las principales características de la escuela ancha tanto la antigua representada por Renan, Strauss y Keim, y de la más reciente representada por personas como Pfleiderer, Weinel, Wernle, Wrede, Juelicher, Harnack, Bouset y otros, que coloca el énfasis principal sobre Jesús como maestro. Su importancia como tal se acentúa excluyendo los otros aspectos de su persona y obra. No obstante, hay una muy marcada diferencia entre estas dos líneas de la escuela ancha. Según la antigua toda la importancia de Jesús se deriva de sus enseñanzas, pero según la más reciente es la personalidad única de Jesús la que le presta peso a sus enseñanzas. Este es sin duda un avance afortunado, pero la ganancia no es tan

grande como parece serlo. En las palabras de La Touche diremos : "En realidad, al reconocer la escuela ancha la importancia verdadera de la personalidad de Jesús más bien que de su enseñanza, intenta un poco más que una exaltación de la pedagogía por el ejemplo sobre la pedagogía por el precepto". Cristo es, después de todo, únicamente un gran maestro. El modernismo actual está por completo bajo la preponderancia de esta escuela ancha. Aun en la misma teología bartiana hay un énfasis que parece acercarla mucho en línea con la teología moderna. Walter Lowrie dice correctamente: "Es característico de la teología bartiana que con preferencia piense del Mediador como Revelador".[185] Se nos dice repetidas veces por medio de Barth y Brunner que la revelación es la reconciliación. Luego, de nuevo, la reconciliación se representa como la revelación. En el reciente Symposium sobre Revelación, Barth dice: "Jesucristo es la revelación, porque en su existencia El es la reconciliación. . . . La existencia de Jesucristo es la reconciliación y, por tanto, El es el puente sobre el golfo que se ha abierto aquí".[186] La cruz se define a veces como la revelación de la absoluta contradicción, el conflicto final entre este mundo y el otro. Consecuentemente, Zerbe dice que la muerte de Cristo, según Barth, no es en forma exacta una expiación de la segunda persona de la divinidad por el pecado del mundo, sino "un mensaje de Dios para el hombre, en realidad, el último mensaje; la negación fundamental; el juicio sobre toda posibilidad humana, especial-mente la religión". Pero aunque es cierto que en la teología bartiana el Mediador es primero que todo el Revelador, esto no quiere decir que deje de hacer justicia al sacrificio y obra expiatoria de Cristo.[187] Sídney Cabe hasta dice en su obra The Doctrine of the Work of Christ: "Para Barth la cruz es central en el mensaje cristiano. 'Todo brilla a la luz de la muerte de Cristo y todo está iluminado por ella'."[188]

CAPITULO 35: EL OFICIO SACERDOTAL

LA IDEA BÍBLICA DE UN SACERDOTE

LOS TÉRMINOS USADOS EN LA ESCRITURA

[185] Our Concern With the Theology of Crisis, p. 152.

[186] Pp. 55 y sig.

[187] Compárese especialmente Brunner, The Mediator, Cap. XVII-XXI.

[188] P. 244.II

La palabra del Antiguo Testamento para sacerdote es casi sin excepción kohen. Las únicas excepciones se encuentran en pasajes que se refieren a sacerdotes idólatras, II Reyes 23: 5; Oseas 10: 5; Sof. 1: 4, en donde se encuentra la palabra chemarim. El significado original de kohen es incierto. No es imposible que en los primeros tiempos denotara un funcionario civil lo mismo que un eclesiástico, compárese I Reyes 4: 5; II Sam 8: 18; 20: 26. Es claro que la palabra siempre denotó a alguien que ocupaba una posición honorable y de responsabilidad, investido con autoridad sobre otros; y que casi sin excepción sirve para designar un oficio eclesiástico. La palabra del Nuevo Testamento para sacerdote es hiereus, que al principio parece haber designado a "un poderoso" y posteriormente "una persona sagrada", "una persona dedicada a Dios".

LA DISTINCIÓN ENTRE PROFETA Y SACERDOTE

La Biblia hace amplia, pero importante distinción entre profeta y sacerdote. Los dos reciben su designación de parte de Dios, Deut. 18: 18 y sig. ; Heb. 5: 4. Pero el profeta fue designado para ser representante de Dios ante el pueblo, para ser su mensajero, y para interpretar su voluntad. Fundamentalmente era un maestro de religión. El sacerdote, por otra parte, era el representante del hombre ante Dios. Tenía el privilegio especial de acercarse ante Dios y de hablar y de actuar en beneficio del pueblo. Es verdad que los sacerdotes también fueron maestros durante la antigua dispensación, pero su enseñanza difirió de la de los profetas. Aunque estos últimos insistían en los deberes morales y religiosos, en las responsabilidades, y en los privilegios, aquellos insistían en las observancias rituales incluidas en el acercamiento adecuado ante Dios.

LAS FUNCIONES DEL SACERDOTE TAL COMO ESTÁN INDICADAS EN LA ESCRITURA

El pasaje clásico en el que se dan las verdaderas características de un sacerdote y en donde se designa parte de su trabajo es Heb. 5: 1. Aquí están indicados los elementos siguientes:

1. El sacerdote está elegido de entre los hombres para ser su representante

2. Es designado por Dios, compárese el versículo 4

3. Se ocupa en beneficio de los hombres en cosas que pertenecen a Dios, es decir, cosas religiosas

4. Su trabajo especial es ofrecer dones y sacrificios por los pecados. Pero el trabajo del sacerdote incluía mucho más que eso. También hacía intercesión por el pueblo (Heb. 7: 25), y los bendecía en el nombre del Señor, Lev. 9: 22.

PRUEBA ESCRITURAL DEL OFICIO SACERDOTAL DE CRISTO

El Antiguo Testamento predice y prefigura el sacerdocio del Redentor futuro. Hay referencias claras a eso en Sal 110:4 y Zac. 6: 13. Además, el sacerdocio del Antiguo Testamento, y en particular el Sumo Sacerdote, prefiguraron claramente un Mesías sacerdotal. En el Nuevo Testamento hay nada más un libro en que se le llama sacerdote, es decir, la Epístola a los Hebreos, pero allí el nombre se le aplica repetidas veces, 3 : 1; 4 : 14; 5 : 5 ; 6: 20; 7 : 26 ; 8: 1. Al mismo tiempo, muchos otros libros del Nuevo Testamento se refieren a la obra sacerdotal de Cristo, según lo veremos al discutir este asunto.

LA OBRA SACRIFICADORA DE CRISTO

La obra sacerdotal de Cristo fue doble según la Escritura. Su tarea sobre-saliente consistió en ofrecer un sacrificio todo suficiente por el pecado del mundo. Correspondía al oficio sacerdotal que ofreciera dones y sacrificios por el pecado.

LA IDEA SACRIFICADORA EN LA BIBLIA

La idea sacrificadora ocupa un lugar muy importante en la Biblia. Diversas teorías se han sugerido para explicar el origen y desarrollo de esta idea, de las cuales las siguientes son las más importantes:

1. La teoría-regalo, que sostiene que los sacrificios fueron presentados originalmente a la deidad, entregados con la intención de establecer buenas relaciones y de asegurar los favores. Esto se basa sobre un concepto de Dios, muy indigno de Él, y que está totalmente fuera de armonía con la representación que de Él hace la Escritura. Además, esta teoría no explica por qué el regalo había de ser traído siempre en la forma de un animal pasado a cuchillo. La Biblia no habla de ofrecer regalos a Dios (Heb. 5: 1), sino únicamente como expresiones de gratitud, y no con el propósito de cortejar el favor de Dios.

2. La teoría de sacramento-comunión, basada en la idea totemista de reverenciar un animal que se suponía que participaba de la naturaleza divina. En ocasiones solemnes ese animal sería pasado a cuchillo para proporcionar alimento al hombre, que de esta manera comía literalmente a su Dios y asimilaba las cualidades divinas. No obstante, nada hay en absoluto en el libro del Génesis que sugiera un concepto tan abiertamente materialista y torpe. Como un todo está totalmente en desacuerdo con la explicación bíblica. Esto, en consecuencia, no quiere decir que algunos paganos no hayan tenido este concepto posteriormente, pero sí, que es por completo infundado considerarlo como el concepto original.

3. La teoría homenaje, según la cual los sacrificios fueron originalmente expresiones de homenaje y dependencia. El hombre fue impulsado a buscar comunión estrecha con Dios, no a causa de un sentido de culpa sino por un sentimiento de dependencia y un deseo de rendir homenaje a Dios. Esta teoría no hace justicia a los hechos en el caso de sacrificios tan primitivos como los de Noé y Job; ni tampoco explica por qué este homenaje había de rendirse en la forma de un animal pasado a cuchillo.

4. La teoría-símbolo, que reconoce las ofrendas como símbolos de comunión restaurada con Dios. La muerte del animal tenía lugar únicamente para asegurar la sangre que como símbolo de vida se depositaba sobre el altar, significando comunión de vida con Dios (Keil). Esta teoría no cuadra ciertamente con los hechos en el caso de los sacrificios de Noé y Job, ni tampoco con los de Abraham, en general, ni en el caso particular en que colocó a Isaac sobre el altar. Tampoco explica por qué en días posteriores se dio tanta importancia a la muerte del animal.

5. La teoría propiciatoria, que considera a los sacrificios como que fueron, originalmente, propiciatorios o expiatorios. Se fundó sobre esta teoría la idea fundamental de que matar al animal era una expiación vicaria por los pecados del ofrendante. A la luz de la Escritura esta teoría en verdad merece la preferencia. La idea de que — cualesquiera otros elementos que hubieran estado presentes, tales como una expresión de gratitud a Dios o de comunión con El, — el elemento expiatorio estaba también presente y hasta era el más sobresaliente, está favorecida por las siguientes consideraciones :
   a. El efecto que se consigna de los holocaustos de Noé es expiatorio, Gen 8: 21

b. La ocasión para el sacrificio ofrecido por Job descansaba en los pecados de sus hijos, Job 1 : 5
c. Esta teoría explica el hecho de que los sacrificios fueron traídos regularmente en la forma de animales pasados a cuchillo, y de que fueran sangrientos, incluyendo, el sufrimiento y la muerte de la víctima.
d. Está por completo en armonía con el hecho de que los sacrificios que prevalecieron, generalmente, entre las naciones gentílicas, se consideraban, verdaderamente, como expiatorios.
e. Además, está en perfecto acuerdo con la indudable presencia de diversas promesas del Redentor futuro en el período pre-mosaico. Esto debe recordarse por aquellos que consideran la idea expiatoria de los sacrificios como demasiado avanzada para aquel tiempo.
f. Por último, también acomoda perfectamente con el hecho de que, cuando se introdujeron los sacrificios rituales mosaicos en los que el elemento propiciatorio era ciertamente el más sobresaliente, en ninguna manera se pre-sentó eso como algo por completo nuevo.

Entre aquellos que creen que el elemento propiciatorio estuvo presente aun en los sacrificios pre-mosaicos hay una diferencia de opinión en cuanto al origen de este tipo de sacrificios. Algunos son de opinión que Dios instituyó estos sacrificios mediante un mandato divino directo, en tanto que otros sostienen que la obediencia a ellos se debió a un impulso natural del hombre acompañado de reflexión. La Biblia no consigna ninguna declaración especial que demuestre que en aquellos primitivos tiempos Dios ordenara al hombre servirle con sacrificios. Y no es imposible que el hombre expresara su gratitud y devoción en los sacrificios, aun antes de la caída, conducido por los impulsos íntimos de su propia naturaleza. Pero parecería que los sacrificios expiatorios, tiempo después de la caída, pudieron originarse tan sólo en un mandato divino. Hay mucha fuerza en los argumentos del Dr. A. A. Hodge. Dice:

1. Es inconcebible que se le ocurriera a la mente humana como una sugestión espontánea lo adecuado de presentar dones materiales al Dios invisible, o bien, la probable utilidad de ello, y especialmente, de intentar propiciar a Dios por medio de la muerte de sus criaturas irracionales.

2. Sobre la hipótesis de que Dios intentaba salvar a los hombres es inconcebible que los hubiera dejado sin instrucción respecto a un asunto tan vital como que concernía a los medios por los cuales podrían aproximarse a su presencia y conciliar su favor.

3. Es característico de todas las revelaciones que de sí hace Dios, bajo todas las dispensaciones, que se manifiesta como celoso del uso que el hombre haga de métodos desautorizados para adorarlo o servirlo. Uniformemente insiste sobre este punto preciso de su derecho soberano para dictar métodos de adoración y servicio tanto como también términos de aceptación.

4. Como asunto de hecho, en forma exacta, el primer caso que se consigna de adoración aceptable en la familia de Adán nos trae ante los sacrificios sangrientos y los sella con la aprobación divina. Aparecen en el primer acto de adoración, Gen 4: 3, 4. Están enfáticamente aprobados por Dios desde el momento en que aparecen".[189] Los sacrificios mosaicos fueron con claridad instituidos por disposición divina.

LA OBRA SACRIFICADORA DE CRISTO SIMBOLIZADA Y TIPIFICADA

La obra sacrificadora de Cristo fue simbolizada y tipificada en los sacrificios mosaicos. En relación con estos sacrificios merecen atención los puntos siguientes:

1. Su naturaleza expiatoria y vicaria. Se han dado varias interpretaciones a los sacrificios del Antiguo Testamento :
    a. Que eran regalo para complacer a Dios, para expresar gratitud o para aplacar su ira
    b. Que fueron esencialmente comidas sacrificatorias que simbolizaban la comunión del hombre con Dios
    c. Que fueron medios designados divinamente para confesar la extremada maldad del pecado
    d. Que, hasta donde incorporaban la idea de substitución, fueron nada más expresiones simbólicas del hecho de que Dios acepta al pecador en el sacrificio que, en lugar de una obediencia efectiva, expresa su deseo de obedecer y su anhelo de la salvación. No obstante, la Biblia testifica el hecho de que todos los sacrificios de animales, entre Israel, fueron expiatorios, aunque este carácter no fue prominente por igual en todos ellos. Era más prominente en las ofrendas por el pecado y la transgresión, menos prominente en el holocausto, y todavía menos manifiesto en la ofrenda de paz.

[189] The Atonement, p. 123 y sig.

e. La presencia del elemento vicario en estos sacrificios se descubre por las declaraciones precisas en Lev. 1 : 4; 4 : 26, 31, 35 ; 5 : 10 ; 16 : 7: 17: 11
f. Por la imposición de las manos que, a pesar de la contraria afirmación de Cabe, servían, ciertamente, para simbolizar la transferencia del pecado y la culpa, Lev. 1 :4; 16: 21, 22
g. Por el rociamiento de la sangre sobre el altar y el propiciatorio como acto para cubrir el pecado, Lev. 16: 27; y
h. Por el efecto de los sacrificios, repetidamente consignado, es decir, el perdón de los pecados del ofrendante, Lev. 4: 26, 31, 35. Las pruebas del Nuevo Testamento podrían con facilidad añadirse, pero basta con éstas.

2. Su naturaleza típico-profética. Los sacrificios mosaicos no sólo tuvieron significado ceremonial y simbólico sino también espiritual y típico. Fueron de carácter profético y representaron el evangelio en la ley. Fueron designados para prefigurar los sufrimientos vicarios de Jesucristo y su muerte expiatoria. La relación entre ellos y Cristo ya está indicada en el Nuevo Testamento. En Sal 40: 6-8 se introduce el Mesías como diciendo: "Sacrificio y ofrendas no te agradan; has abierto mis oídos; holocausto y expiación no has demandado. Entonces dije: He aquí vengo; en el rollo del libro está escrito de mí; el hacer tu voluntad, Dios mío, me ha agradado, y tu ley está en medio de mi corazón". En estas palabras el mismo Mesías sustituye con su gran sacrificio los del Antiguo Testamento. Las sombras se desvanecen cuando llega la realidad que delineaban, Heb. 10: 5-9. En el Nuevo Testamento hay indicaciones numerosas del hecho de que los sacrificios mosaicos fueron típicos del más excelente sacrificio de Jesucristo. Hay claras indicaciones, y hasta declaraciones explícitas que dan a entender que los sacrificios del Antiguo Testamento prefiguraron a Cristo y su obra, Col. 2: 17, en donde el Apóstol claramente tiene todo el sistema mosaico en la mente; Heb. 9: 23, 24; 10: 1; 13: 11, 12. Varios pasajes enserian que Cristo cumplió por los pecadores en un sentido más alto que el que se dice que los sacrificios del Antiguo Testamento alcanzaban en favor de los o frendantes, y que El los cumplió de un modo similar, II Cor. 5 : 21; Gal 3 : 13 ; I Juan 1 : 7. Se le llama "el Cordero de Dios", Juan 1: 29, y el Cordero Pascual, contemplándolo claramente según Isaías 53; y "un cordero sin mancha y sin contaminación", I Ped. 1: 19, y aun "nuestra pascua" que fue sacrificado por nosotros, I Cor. 5: 7. Y debido a que los sacrificios mosaicos fueron típicos, naturalmente, arrojan alguna luz sobre la naturaleza del gran sacrificio expiatorio de Jesucristo. Un grande número de eruditos bajo la influencia de la escuela Graf-Welhausen niegan el carácter penal y substitucional de los sacrificios del Antiguo

Testamento aunque algunos de ellos están dispuestos a admitir que este carácter se les atribuyó algunas veces durante el período del Antiguo Testamento, aunque en una fecha comparativamente posterior y sin garantía suficiente.

3. Su propósito. Atendiendo a lo precedente puede decirse que los sacrificios del Antiguo Testamento tuvieron un doble propósito. Hasta donde la relación teocrática tenía que ver, —el pacto— fueron señalados para designar medios por los que el ofrendante pudiera ser restaurado a la posición pública, y a los privilegios, disfrutados como miembro de la teocracia, los cuales había perdido por su negligencia y transgresión. Como tales los sacrificios cumplieron su propósito sin consideración al temperamento y espíritu con que el ofrendante los traía. No obstante, no eran en sí mismos eficaces para expiar las transgresiones morales. No eran el verdadero sacrificio que podía expiar la culpa moral y quitar su corrupción, sino únicamente eran sombras de la realidad futura. Hablando del tabernáculo, el escritor de los Hebreos dice: "Lo cual es símbolo para el tiempo presente, según el cual se presentan ofrendas y sacrificios que no pueden hacer perfecto, en cuanto a la conciencia, al que practica ese culto", Heb. 9: 9. En el capítulo siguiente señala que estos sacrificios no podían hacer perfectos a los ofrendantes, 10: 1, ni quitar los pecados, 10: 4. Desde el punto de vista espiritual eran típicos de los sufrimientos y muerte vicarios de Cristo, y obtenían el perdón y la aceptación de Dios, únicamente cuando eran ofrecidos con verdadero arrepentimiento, y con fe en el método divino de la salvación. Tenían significado de salvación nada más hasta donde lograban afirmar la atención del israelita sobre el futuro Redentor y la redención prometida.

LA PRUEBA BÍBLICA DE LA OBRA SACRIFICADORA DE CRISTO

La cosa más impresionante en las explicaciones bíblicas acerca de la obra sacerdotal de Cristo es que Cristo aparece en ellas, a la vez, como sacerdote y sacrificio. Esto está en armonía perfecta con la realidad según la vemos en Cristo. En el Antiguo Testamento los dos, necesariamente, estaban separados, y hasta este punto estos tipos fueron imperfectos. La obra sacerdotal de Cristo está explicada con más claridad en la Epístola a los Hebreos, en donde el Mediador se describe como nuestro único, verdadero, eterno y perfecto Sumo Sacerdote, designado por Dios, que toma nuestro lugar diariamente, y por el sacrificio de sí mismo obtiene una verdadera y perfecta redención, Heb. 5: 1-10; 7: 1-28; 9: 11-15, 24-28; 10: 11-14, 19-22; 12 : 24, y particularmente los siguientes versos 5: 5; 7: 26; 9: 14. Esta epístola es la única en la que Cristo recibe el nombre de sacerdote, pero su obra sacerdotal también está claramente explicada en las Epístolas de Pablo, Rom. 3: 24, 25; 5: 6-8; I Cor.

5: 7; 15: 3; Ef. 5: 2. La misma explicación se encuentra en los escritos de Juan, Juan 1: 29; 3: 14, 15; I Juan 2: 2; 4: 10. El símbolo de la serpiente de bronce es significativo. Como la serpiente de bronce no era en sí ponzoñosa, pero no obstante, representaba el cuerpo del pecado, así Cristo, el único inmaculado, fue hecho pecado por nosotros. Como la serpiente fue levantada para significar el desplazamiento de la plaga, así el levantamiento de Cristo en la cruz efectuó el desplazamiento del pecado. Y así como una mirada creyente, puesta en la serpiente, traía la salud, así la fe en Cristo restaura para la salvación del alma. La explicación de Pedro en I Ped. 2: 24; 3: 18, y la de Cristo mismo, Marc. 10: 45, corresponden con lo precedente. El Señor claramente nos dice que sus penas fueron vicarias.

LA OBRA SACERDOTAL DE CRISTO EN LA TEOLOGÍA MODERNA

COMO ya dijimos en el capítulo precedente, la doctrina de los oficios de Cristo no encuentra mucho favor en la teología actual. De hecho, generalmente, brilla por su ausencia. Con dificultad puede negarse que la Biblia hable de Cristo como profeta, sacerdote y rey; pero por lo común se sostiene que estos términos, según están aplicados a Cristo, tan sólo son otras tantas descripciones figurativas de los aspectos diferentes de la obra de Cristo. Cristo no se considera como un verdadero profeta, un verdadero sacerdote, y un verdadero rey. Y si cualquiera de los aspectos de la obra de Cristo se presenta como preeminente, se hace esto con el aspecto profético más bien que con el sacerdotal. El espíritu moderno es completamente adverso al Cristo oficial, y aunque está enamorado sobremanera del espíritu de negación propia y de sacrificio propio de Jesús, rehúsa en absoluto reconocer su sacerdocio oficial. En vista de esto debe acentuarse desde el principio que según la Escritura, Jesús es un verdadero sacerdote. Contrariamente a los sacerdotes del Antiguo Testamento que eran nada más sombras y tipos, Cristo puede llamarse el único verdadero sacerdote. Fue levantado entre los hombres como la verdad, es decir, la realidad de todas las sombras del Antiguo Testamento, y por tanto también del sacerdocio del Antiguo Testamento. El capítulo séptimo de la Epístola a los Hebreos insiste en el hecho de que su sacerdocio es inmensamente superior al de Aarón. En consecuencia, es un triste error pretender que El sea sacerdote nada más en sentido figurado, en el sentido en que los devotos de la literatura y del arte también algunas veces se llaman sacerdotes. Este es un uso completamente desautorizado de la palabra "sacerdote", y es del todo extraño a la Escritura. Cuando Jehová juró, "tú eres sacerdote eternalmente según el orden de Melquisedec", constituyó al Mesías en un verdadero sacerdote.

CAPITULO 36: LA CAUSA Y NECESIDAD DE LA RECONCILIACIÓN O EXPIACIÓN

La parte principal y céntrica de la obra sacerdotal de Cristo se encuentra en la reconciliación, pero ésta, de consiguiente, no está completa sin la intercesión. Su obra sacrificadora sobre la tierra reclama su servicio en el santuario celestial. Las dos son partes complementarias de la tarea sacerdotal del Salvador. Este y los siguientes tres capítulos se dedicarán a discusión de la doctrina de la expiación, la que con frecuencia se llama "el corazón del evangelio".

LA CAUSA QUE IMPULSO A LA RECONCILIACIÓN

Consiste:

EN EL BENEPLÁCITO DE DIOS

Algunas veces se explica esto como si la causa impulsora de la reconciliación descansara en el compasivo amor de Cristo para los pecadores. El era tan bueno y amante que la mera idea de que los pecadores estuvieran perdidos sin esperanza le resultaba horrenda. De consiguiente, se ofreció a sí mismo como una víctima en lugar de ellos, pagó el castigo poniendo su vida por los transgresores, y de esta manera pacificó a un Dios airado. Algunas veces este concepto impulsa a los hombres a glorificar a Cristo a causa del supremo sacrificio de sí mismo, pero al mismo tiempo, ofende a Dios porque demanda y acepta un precio tan grande. En otras veces este concepto hace que desprecien a Dios y que canten las alabanzas de Cristo en términos inadecuados. Una explicación semejante, ciertamente, es del todo errónea, y con frecuencia da ocasión a los oponentes de la doctrina penal substitucionaria de la reconciliación, para decir que esta doctrina presupone un cisma en la vida trinitaria de Dios. Según este concepto Cristo en apariencia recibe lo que le es debido; pero a Dios se le despoja de su honor. Según la Biblia, la causa impulsora de la expiación se encuentra en la voluntad de Dios para salvar a los pecadores mediante una expiación substitucionaria. Cristo mismo es el fruto de esta buena voluntad de Dios. Fue predicho que vendría al mundo para ejecutar la buena voluntad de Dios, "y la voluntad del Señor será prosperada en su mano", Isa. 53: 10. En su nacimiento cantaron los ángeles "¡Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz, buena voluntad para los hombres!" Luc. 2: 14. El mensaje glorioso de Juan 3: 16 es que "Dios amó de tal manera al mundo que dio a su Hijo unigénito para que todo aquel que en El cree no se pierda sino que tenga vida eterna". Pablo dice que Cristo "se dio a sí mismo por nuestros pecados para librarnos de este presente

siglo malo, según la voluntad de nuestro Dios Padre", Gal 1: 4. Y otra vez, "porque fue el beneplácito del Padre que en El habitara toda la plenitud, y por medio de El reconciliar todas las cosas consigo", Col. 1: 19, 20. No sería difícil añadir otros pasajes parecidos.

NO EN LA VOLUNTAD ARBITRARIA DE DIOS

Se puede preguntar: ¿Fue la buena voluntad de Dios hacer que se le considerara como una voluntad arbitraria o como una que está enraizada en la naturaleza íntima de Dios y que guarda armonía con sus perfecciones divinas? Esto ha sido explicado por Duns Escoto como si fuera únicamente una expresión arbitraria de la soberanía absoluta de Dios. Pero está más en armonía con la Escritura decir que el beneplácito de Dios para salvar a los pecadores mediante una expiación substitucionaria se fundó en el amor y en la justicia de Dios. Fue el amor de Dios el que proveyó un camino de escape para los pecadores perdidos, Juan 3: 16. Y fue la justicia de Dios la que requirió que este camino fuese de tal naturaleza que satisficiera las demandas de la ley para que Dios "sea justo, y el justificador de aquel que cree en Jesús", Rom. 3 : 26, En Rom. 3 : 24, 25, hallamos combinados ambos elementos : "Siendo justificados gratuitamente por su gracia mediante la redención que es Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre, para manifestar su justicia a causa de haber pasado por alto, -en su paciencia, los pecados pasados". Esta explicación nos defiende de caer en la idea de una voluntad arbitraria.

EN LA COMBINACIÓN DEL AMOR Y DE LA JUSTICIA

Es necesario evitar toda unilateralidad en este respecto. Si explicamos la expiación como fundada únicamente en la rectitud y justicia de Dios, dejaremos de hacer justicia al amor de Dios como la causa impulsora de la reconciliación y daremos pretexto a los enemigos de la satisfacción de la expiación que gustan de representarla con la idea de que Dios es un vindicativo que se preocupa nada más de su propio honor. Si, por otra parte, consideramos la expiación tan sólo como la expresión del amor de Dios dejaremos de hacer justicia a la rectitud y veracidad de Dios, y reduciremos los sufrimientos y la muerte de Cristo a un enigma inexplicable. El hecho de que Dios entregara a su Hijo Unigénito a los más amargos sufrimientos y a la muerte vergonzosa no puede explicarse sobre el principio de su amor únicamente.

CONCEPTOS HISTÓRICOS RESPECTO A LA NECESIDAD DE LA EXPIACIÓN

Con respecto a este asunto ha habido mucha diferencia de opinión. Debemos distinguir las siguientes posiciones:

QUE LA EXPIACIÓN NO ERA NECESARIA

La consideraban por lo general, como algo puramente arbitrario los nominalistas de la Edad Media. Según Duns Escoto no era necesaria de modo inherente, sino que fue determinada por la voluntad arbitraria de Dios. Esto negaba el valor infinito de los sufrimientos de Cristo, y los consideraba como un mero equivalente de la satisfacción que se debía, la cual se había complacido Dios en aceptar como tal. En esta evaluación, Dios habría aceptado cualquier otro substituto y hasta podría haber ejecutado la obra de redención sin demandar satisfacción de ninguna clase. Socinio también negó la necesidad de la expiación. El arrancó la columna fundamental de semejante necesidad negando la justicia que en Dios exige que el pecado sea castigado absoluta e inexorablemente. Para él la justicia de Dios significó únicamente su equidad y rectitud moral, en virtud de las cuales no hay depravación o iniquidad en ninguna de sus obras. Hugo de Grocio lo siguió en esta negación sobre la base que considera a la ley de Dios como un edicto positivo de su voluntad, que Dios puede aflojar o poner a un lado totalmente. Los arminianos participan de los conceptos de Grocio sobre este punto. Uno y todos niegan que hubiera sido necesario que Dios procediera de manera judicial en la manifestación de su gracia, y sostuvieron que podría haber perdonado el pecado sin demandar ninguna satisfacción. Schleiermacher y Ritschl, que han tenido una influencia dominante en la teología moderna, se apartaron por completo del concepto judicial de la expiación. Como abogado de las teorías místicas y de influencia moral de la expiación, negaron el hecho de una reconciliación objetiva, y por tanto, por implicación, también su necesidad. Con ellos y con toda la teología moderna ancha, en general, la explicación se convierte únicamente en un acuerdo mutuo (at one ment), o reconciliación efectuada mediante el cambio de las condiciones morales del pecador. Algunos hablan de una necesidad moral, pero rehúsan reconocer cualquier necesidad legal.

QUE FUE RELATIVA O HIPOTÉTICAMENTE NECESARIA

Algunos de los más prominentes Padres de la Iglesia, como Atanasio, Agustín y Aquino, negaron la necesidad absoluta de la reconciliación y le adscribieron una mera necesidad

hipotética. Tomás de Aquino difirió de esta manera de Anselmo, por una parte; pero también, por otra parte, de Duns Escoto. Esta fue también la posición tomada por los Reformadores. El rector Frank dice que Lutero, Zwinglio y Calvino evadieron unánimemente la doctrina de Anselmo respecto a la necesidad absoluta de la expiación, y le adscribieron nada más una necesidad relativa o hipotética, basada en el soberano albedrío de Dios, o en otras palabras, sobre el decreto divino. Participan de esta opinión Seeberg, Mosley, Stevens, Mackintosh, Bavinck, Honig y otros. Compárese también Turretin, en su obra The Atonement of Christ, p. 14. Calvino dice: "Profundamente nos atañe que el que había de ser nuestro Mediador tuviera que ser verdadero Dios y verdadero hombre. Si inquiriéramos acerca de la necesidad de esto descubriríamos que no es lo que comúnmente se llama necesidad simple o absoluta, sino que se deriva del decreto divino del que depende la salvación del hombre. Lo que era mejor para nosotros, nuestro Padre misericordioso lo determinó".[190] La expiación fue necesaria, por tanto, debido a que Dios soberanamente determinó que el pecado no podría ser perdonado sobre ninguna otra condición. Esta posición sirvió como natural para exaltar el soberano albedrío de Dios al hacer provisión para la redención del hombre. Algunos teólogos posteriores, tales como Beza, Zanchius y Twisse, participaron de esta opinión, pero según Voetius el primero de estos cambió de opinión al final de sus días.

QUE FUE ABSOLUTAMENTE NECESARIA

En la Iglesia primitiva ya Ireneo había enseñado la necesidad absoluta de la expiación, y esto fue acentuado por Anselmo en la Edad Media en su obra ¿Cur Deus Horno? La teología Reformada, en general, mostró una correcta y decidida preferencia por este concepto. Sin prestar atención a lo que haya pasado en los últimos días de Beza, tenemos por cierto que eruditos como Voetius, Mastricht, Turretin, á Marck y Owen, todos sostienen la necesidad absoluta de la expiación y la fundan particularmente en la justicia de Dios, aquella perfecta moral por la cual El necesariamente mantiene su santidad en contra del pecado y del pecador e inflige el debido castigo a los transgresores. Consideraron que la expiación es el único camino en el que Dios puede perdonar el pecado y al mismo tiempo satisface su justicia. Esto es también la posición de nuestros símbolos confesionales.[191] Este concepto es indudablemente el- más satisfactorio y parece encontrarse en mayor armonía con las enseñanzas de la Biblia. Negarlo envuelve realmente la negación de la justicia

[190] Heídelberg Catechism, Pregunta 40; y Canons of Dort II, Art. 1
[191] Ibid.

punitiva de Dios como tina de las perfecciones inherentes del Ser divino, aunque los Reformadores como es natural, nada de esto quisieron negar en forma absoluta.

PRUEBAS DE LA NECESIDAD DE LA EXPIACIÓN

Las pruebas de la necesidad de la expiación son en su mayor parte de carácter inferencial, sin embargo, tienen bastante importancia.

1. Parece que la Escritura enseña con claridad que Dios, en virtud de su santidad y justicia divinas, no puede simplemente pasar por alto el desafío a su infinita majestad, sino que necesita visitar el pecado con castigo. Se nos dice repetidamente que por ningún motivo justificará al culpable, Ex 34: 7; Núm. 14: 18; Nah. 1: 3. Odia al pecado con odio divino; todo su Ser reacciona en contra de él, Sal 5: 4-6; Nah. 1: 2; Rom. 1: 18. Pablo arguye en Rom. 3: 25, 26 que era necesario que Cristo fuera ofrecido como sacrificio expiatorio por el pecado, para que Dios pudiera ser justo aunque justificara al pecador. La cosa más importante era que la justicia de Dios debía sostenerse. Esto señala claramente el hecho de que la necesidad de la expiación se origina en la naturaleza divina.

2. Esto nos lleva directamente al segundo argumento. La majestuosa y absoluta inmutabilidad de la ley divina como inherente a la íntima naturaleza de Dios hizo necesario que El demandara satisfacción del pecador. La transgresión de la ley en forma inevitable lleva consigo el castigo. Es inviolable precisamente porque está fundada en la naturaleza verdadera de Dios y no es, según Socinio lo diría, un producto del libre albedrío de Dios, Mat. 5: 18. El principio general de la ley está expresado así: "Maldito todo aquel que no permanece en las palabras de esta ley para hacerlas", Deut. 27: 26. Y si Dios quiso salvar al pecador a pesar del hecho de que éste no pudiera cumplir las demandas de la ley, tenía que hacer provisión para una satisfacción vicaria como base de la justificación del pecador.

3. La necesidad de la expiación se origina también en la veracidad de Dios, que es Dios de verdad y no puede mentir. "Dios no es hombre para que mienta; ni hijo de hombre para que se arrepienta. El dijo, ¿y no lo hará? Hablo, ¿y no lo ejecutará? Núm. 23: 19. "Sea Dios veraz", dice Pablo, "y todo hombre mentiroso", Rom. 3: 4. Cuando Dios entró en el pacto de obras con el hombre, decretó que la muerte sería el castigo de la desobediencia. Ese principio encuentra expresión en muchos otros

pasajes de la Escritura, como Ezeq. 18: 4; Rom. 6: 23. La veracidad de Dios demanda que el castigo se ejecute, y si los pecadores han de salvarse el castigo tendrá que ejecutarse en la vida de un substituto.

4. La misma conclusión debe deducirse de la naturaleza del pecado como culpa. Si el pecado fuera únicamente una debilidad moral, un residuo de un estado pre-humano, que por grados hubiera de llegar a sujetarse a la naturaleza más elevada del hombre, no se requeriría la reconciliación. Pero de acuerdo con la Escritura el pecado es algo extremadamente más malo que eso. Negativamente, es desorden, y positivamente, es transgresión de la ley de Dios, y por tanto, culpa, I Juan 3: 4; Rom. 2: 25, 27, y la culpa lo hace a uno deudor ante la ley la cual exige una expiación personal, o bien, vicaria.

5. La asombrosa grandeza del sacrificio que Dios mismo proveyó implica también la necesidad de la expiación. Dios dio su Hijo Unigénito para que se sometiera a los más amargos sufrimientos y a muerte vergonzosa. Ahora bien, no es concebible que Dios hubiera hecho esto, si lo hubiera considerado innecesario. El Dr. A. A. Hodge dice correctamente : "Este sacrificio resultaría penosamente fuera de lugar si fuera algo que no llegara a ser del todo necesario en relación con el fin indicado para alcanzarse — es decir, a menos que en verdad sea el único medio posible de salvación para el hombre pecador. Seguramente Dios no habría hecho de su Hijo un sacrificio inservible por la única razón de hacerlo".[192] Es también digno de notarse que Pablo arguye en Gal 3: 21 que Cristo no habría tenido que ser sacrificado si la ley pudiera dar la vida. La Biblia habla explícitamente de los sufrimientos de Cristo como necesarios en Luc. 24: 26; Heb. 2: 10; 8: 3; 9: 22, 23.

OBJECIONES A LA DOCTRINA DE LA NECESIDAD ABSOLUTA DE LA RECONCILIACIÓN

Hay especialmente dos objeciones que frecuentemente se levantan contra la idea de que Dios hubiera tenido que demandar satisfacción para poder perdonar el pecado, y que por no haber otro medio constituyó a su Hijo Unigénito en sacrificio por el pecado del mundo.

[192] The Atonement, p. 237

QUE DIOS RESULTA INFERIOR AL HOMBRE

El hombre puede, y con frecuencia perdona gratuitamente a los que les hacen mal, pero, según el concepto que estamos considerando, Dios no puede "perdonar a menos que reciba satisfacción". Esto quiere decir que El es menos bueno y menos caritativo que los pecadores. Pero los que levantan esta objeción dejan de observar que Dios no puede, simplemente, compararse con un individuo particular, que sin injusticia puede perdonar ofensas personales. Dios es el Juez de toda la tierra, y en ese carácter debe mantener la ley y ejercitar justicia estricta. Un juez puede ser muy compadecido, generoso y perdonador, como individuo particular; pero en su carácter oficial debe preocuparse porque la ley siga su curso. Además, esta objeción ignora abiertamente el hecho de que Dios no estaba en la obligación de abrir un camino de redención para el hombre desobediente y caído, sino que podía con perfecta justicia haber dejado al hombre en la condenación que éste eligió. La base de su determinación de redimir a un considerable número de la raza humana, y en ellos a la raza misma, puede encontrarse en su buena voluntad. El amor revelado a los pecadores en la buena voluntad divina no surgió porque Dios buscara alguna satisfacción, sino que fue completamente soberano y gratuito. El Mediador mismo fue un regalo del amor del Padre, que naturalmente no podía ser contingente con la expiación. Y, por último, no debe olvidarse que Dios mismo hizo la reconciliación. El tuvo que hacer el sacrificio tremendo, el sacrificio de su Unigénito y Amado Hijo, para salvar a sus enemigos.

LA OBJECIÓN QUE HEMOS CONSIDERADO CON FRECUENCIA VA DE LA MANO CON OTRA, ES DECIR, QUE ESTE CONCEPTO DE LA NECESIDAD ABSOLUTA DE LA EXPIACIÓN DA POR HECHO UN CISMA EN LA VIDA TRINITARIA DE DIOS, Y ESTA IDEA ES COMPLETAMENTE MONSTRUOSA

Dice David Smith, el autor de la obra In the Days of His Flesh: "La teoría penal de la satisfacción coloca un golfo entre Dios y Cristo presentando a Dios como al juez severo que insiste en la ejecución de la justicia, y a Cristo como el Salvador digno de mejor suerte que se interpone y satisface la demanda legal del Padre apaciguando su justa ira. No son uno ni en su actitud hacia los pecadores ni en el papel que desempeñan. Dios está propiciado; Cristo es el que propicia; Dios inflige el castigo, Cristo es el que lo sufre: Dios cobra la deuda, Cristo la paga".[193] Esta objeción se funda también en un error, un error por el que tienen que avergonzarse, cuando menos en parte, aquellos cristianos que hablan y

---

[193] The Atonement in the Light of History and the Modem Spirit, p. 106.IV

cantan como si Cristo, más bien que el Dios triuno, fuera exclusivamente el autor de su salvación. La Biblia nos enseña que el Dios triuno proveyó de gracia la salvación de los pecadores. No hubo nada que lo constriñera. El Padre hizo el sacrificio de su Hijo, y el Hijo se ofreció voluntariamente. No hubo cisma sino la más hermosa armonía entre el Padre y el Hijo. Compárese Sal 40: 6-8; Luc. 1: 47-50, 78; Ef. 1: 3-14; 2: 4-10; I Ped. 1: 2.

CAPITULO 37: LA NATURALEZA DE LA EXPIACIÓN

La doctrina de la expiación que aquí hemos presentado es la penal substitucionaria o doctrina de la satisfacción que se enseña claramente en la Palabra de Dios.

DECLARACIÓN DE LA DOCTRINA PENAL SUBSTITUCIONARIA DE LA EXPIACIÓN

En la introducción de este concepto hay que acentuar diversos particulares.

LA EXPIACIÓN ES OBJETIVA

Esto significa que la expiación hace su impresión principal sobre la persona a quien se aplica. Si un hombre hace mal y presenta una satisfacción, ésta tiene la intención de influenciar a la persona ofendida y no a la parte que ofendió. En el caso que estamos considerando significa que la expiación se intenta para propiciar a Dios y reconciliarlo con el pecador. Indudablemente esta es la idea fundamental, pero no implica que no podamos también declarar que el pecador ha sido reconciliado con Dios. La Biblia hace esto en más de un lugar, Rom. 5: 10; II Cor. 5: 19, 20. Pero debería recordarse que esto no equivale a decir que el pecador está expiado, lo que significaría que Dios hace restitución o reparación, que El es el que presenta la satisfacción al pecador. Y aun cuando hablamos del pecador como reconciliado ya, debemos entenderlo como algo que es secundario. El Dios reconciliado justifica al pecador que acepta la reconciliación y de este modo hace en su corazón mediante el Espíritu Santo, que el pecador deponga también su perversa separación de Dios, y que así participe de los frutos de la expiación perfecta de Cristo. En otras palabras, el hecho de que Cristo reconcilia a Dios con el pecador da por resultado una acción refleja sobre el pecador, en virtud de la cual se dice que éste ha sido reconciliado con Dios. Puesto que la expiación objetiva mediante Cristo es un hecho cumplido, y ya es el deber de los embajadores de Cristo inducir a los pecadores a que acepten la expiación y pongan fin a su hostilidad para con Dios, no hay que asombrarse de que el lado secundario

y subjetivo de la reconciliación sea muy prominente en la Escritura. Esta declaración acerca del carácter objetivo de la expiación está colocada en primer plano, debido a que presenta la diferencia principal entre aquellos que aceptan la doctrina de la satisfacción de la expiación y aquellos que prefieran alguna otra teoría.

Y ahora, se preguntará si este concepto de la expiación tiene apoyo en la Escritura. Parece que lo tiene muy amplio. Nótense las siguientes particularidades:

1. El carácter fundamental del sacerdocio apunta claramente en esa dirección. Aunque los profetas representaban a Dios entre los hombres, los sacerdotes en su obra sacrificadora e intercesora representaban a los hombres en la presencia de Dios, y por tanto, miraban en dirección hacia Dios. El escritor de Hebreos lo expresa de este modo: "Porque todo sumo sacerdote tomado de entre los hombres es constituido a favor de los hombres en lo que a Dios se refiere", 5: 1. Esta declaración contiene los siguientes elementos
    a. El sacerdote, tomado de entre los hombres, es un miembro de la raza humana, de manera que está capacitado para representar a los hombres
    b. Está designado a favor de los hombres, es decir, para trabajar en los intereses de éstos
    c. Ha sido designado para representar a los hombres en cosas que a Dios se refieren, es decir, en cosas que se dirigen hacia Dios, que miran hacia Dios, que terminan en Dios. Esta es una indicación clara del hecho de que la obra del sacerdote contempla fundamentalmente a Dios. Y no excluye la idea de que la obra sacerdotal tenga también una influencia refleja sobre los hombres.

2. La misma verdad se comunicaba por medio de la idea general de los sacrificios. Estos claramente tienen una referencia objetiva. Aun entre los gentiles se traen no a los hombres, sino a Dios. Se suponía que producen un efecto en Dios. La idea bíblica de los sacrificios no difiere de ésta en su referencia objetiva. Los sacrificios del Antiguo Testamento se traían a Dios, como fundamento para expiar el pecado, pero también como expresiones de piedad y gratitud. De aquí que la sangre tenía que traerse hasta la presencia íntima de Dios. El escritor de los Hebreos dice que "lo que a Dios se refiere" consiste en ofrecer dones y sacrificios por el pecado". Los amigos de Job recibieron orden de traer sacrificios, "para que no", dice el Señor, "os trate afrendosamente", Job 42: 8. Los sacrificios tenían que ser útiles para aplacar la ira del Señor.

3. La palabra hebrea kipper (piel) expresa la idea de la expiación por el pecado valiéndose de la idea de cubrir el pecado o al pecador. La sangre de los sacrificios se interpone entre Dios y el pecador, y en vista de ella la ira de Dios se aparta. Por tanto, tiene el efecto de apartar la ira de Dios de sobre el pecador. En la Septuaginta y en el Nuevo Testamento los términos hiláskomai y hilasmós se usan en un sentido relativo. El verbo significa "hacer propicio", y el nombre, "un aplacamiento" o "los medios de aplacar". Son términos de carácter objetivo. En el griego clásico se construyen frecuentemente con el acusativo de theos (Dios), aunque no hay ejemplo de esto en la Biblia. En el Nuevo Testamento se construyen con el acusativo de la cosa (hamartías), Heb. 2: 17, o con peri y el genitivo de la cosa (hamártion), I Juan 2: 2; 4: 10. El primer pasaje se interpreta mejor a la luz del uso del hebreo kipper; el último puede interpretarse similarmente, o con theon como el objeto sobreentendido. Hay tantos pasajes de la Escritura que hablan de la ira de Dios, y de Dios como disgustado con los pecadores, que estamos perfectamente justificados al hablar de una propiciación a Dios, Rom. 1 : 18; Gal 3 : 10; Ef. 2 : 3 ; Rom.5 : 9. En Rom. 5 : 10 y 11 : 28 los pecadores se nombran como "enemigos de Dios" (echthroi) en un sentido pasivo, indicando, no que sean hostiles a Dios sino que son el objeto del santo disgusto de Dios. En el primer pasaje este sentido se impone por su conexión con el versículo previo; y en el último por el hecho de que echtroi se contrasta con agapetoi; que no significa "amadores de Dios", sino "amados de Dios".

4. Las palabras katalasso y katalage significan "reconciliar" y "reconciliación". Señalan la acción por la que un enemigo se cambia en amigo, y seguramente tiene, ante todo, un significado objetivo. El ofensor reconcilia, no a sí mismo, sino la persona a quien ha ofendido. Esto se descubre con claridad en Mat. 5: 23, 24: "por tanto si trajeres tu presente al altar y ahí te acordares que tu hermano tiene algo contra ti, deja ahí tu presente delante del altar y ve, reconcíliate primero con tu hermano (lo que en esta conexión únicamente puede significar, reconcilia a tu hermano contigo mismo, que es objetivo), y luego ven, y ofrece tu presente". El hermano que ha hecho la supuesta injuria está invitado a remover la ofensa. Debe propiciar o reconciliar a su hermano consigo, mediante cualquiera compensación que se requiera. En relación con la obra de Cristo las palabras que estamos considerando, en algunos ejemplos denotan ciertamente el efecto de un cambio en la relación judicial entre Dios y el pecador, mediante la moción de la demanda judicial. De acuerdo con II Cor. 5: 19 el hecho de que Dios reconcilia el mundo consigo se hace evidente de que no les reconoce sus pecados. Esto no apunta a

ningún cambio moral en el hombre, sino al hecho de que las demandas de la ley están cumplidas, y que Dios está satisfecho. En Rom. 5. 10, 11 el término "reconciliación" puede entenderse únicamente en un sentido objetivo, porque

   a. Se dice que ya fue efectuada por la muerte de Cristo, en tanto que la reconciliación subjetiva es resultado de la obra del Espíritu
   b. Se efectuó mientras todavía éramos enemigos, es decir cuando éramos todavía objetos de la ira de Dios
   c. Se presenta en el versículo 11 como algo objetivo que hemos recibido.

5. Los términos lutron y antilutron son también objetivos. Cristo es el Goel, el libertador, Hech. 20: 28; I Cor. 6: 20; 7: 23. Redime a los pecadores de las demandas de la justicia retributiva de Dios. El precio se paga a Dios por medio de Jesucristo como representante del pecador. Es claro que la Biblia nos justifica con abundancia al adscribirle un cargo objetivo a la expiación. Además, hablando estrictamente, la expiación en el sentido adecuado de la palabra siempre es objetiva. No hay tal cosa como una expiación subjetiva. En la expiación siempre es la parte que ha hecho el mal la que da satisfacción al que fue injuriado.

ES UNA EXPIACIÓN VICARIA

1. El significado del término "expiación vicaria". Hay diferencia entre expiación personal y expiación vicaria. Estamos interesados particularmente en la diferencia entre las dos en lo que tienen que ver con la expiación de Cristo. El hombre como ser caído, al apartarse de Dios, le debía una reparación. Pero su pecado sólo podría ser expiado sufriendo eternamente el castigo que acompaña a la transgresión. Esto es lo que Dios tenía que haber requerido en estricta justicia, y lo hubiera requerido si no hubiera estado actuando al impulso del amor y de la compasión para el pecador. No obstante, de hecho Dios había designado un vicario en Jesucristo para que tomara el lugar del hombre, y este vicario expiara el pecado y alcanzara la redención eterna para el hombre. El Dr. Shedd llama la atención a los siguientes puntos de diferencia en este caso
   a. La expiación personal tiene que ser proporcionada por la parte ofensora; la expiación vicaria por la parte ofendida.
   b. La expiación personal habría excluido el elemento de misericordia; la expiación vicaria representa la más sublime forma de ella.

   c. La expiación personal habría estado para siempre en proceso y de aquí que no podría haber resultado en redención; la expiación vicaria condujo a la reconciliación y a la vida eterna.

2. La posibilidad de la expiación vicaria. Todos los que abogan por una teoría subjetiva de la expiación levantan una objeción formidable a la idea de la expiación vicaria. Consideran inconcebible que un Dios justo transfiriera su ira en contra de los ofensores morales a una parte por completo inocente, y que tratara judicialmente al inocente como si fuera el culpable. Hay sin duda aquí una verdadera dificultad, que resulta especialmente de atender al hecho de que esto parece ser lo contrario de toda analogía humana. De la posibilidad de transferir una deuda pecuniaria no podemos llegar a la conclusión de que es igualmente posible transferir una deuda penal. Si una persona benévola ofrece pagar la deuda pecuniaria de otra, el pago debe aceptarse y el deudor queda ipso facto libre de toda obligación. Pero este no es el caso cuando alguien ofrece expiar vicariamente la transgresión de otro. Para que esto resulte legal tiene que permitirse en términos expresos y autorizarse por el legislador. Refiriéndonos a la ley esto se llama indulgencia y refiriéndonos al pecador esto se conoce como remisión. El juez no está obligado a la indulgencia aunque puede permitirla ; pero lo haría únicamente bajo ciertas condiciones, por ejemplo
   a. Que la parte culpable misma no esté en posibilidad de aguantar la pena desde el principio hasta el fin, de modo que se presenta una relación de justicia
   b. Que la transferencia no usurpe los derechos y privilegios de terceras partes inocentes, ni les cause penalidades y privaciones
   c. Que la persona que sufra la pena no esté en deudas con la justicia, ni deba absolutamente todos sus servicios al gobierno
   d. Que la parte culpable tenga conciencia de su culpa y del hecho de que el substituto está sufriendo en su lugar. En vista de todo esto se encontrará que transferir la deuda penal, es casi, si no enteramente, imposible entre los hombres. Pero en el caso de Cristo, que es por completo único, porque en él se alcanzó una situación que no tiene paralelo, todas las condiciones mencionadas se dieron cita. No se cometió injusticia de ninguna clase.

3. Pruebas bíblicas de la expiación vicaria de Cristo. La Biblia enseña verdaderamente que los sufrimientos y muerte de Cristo fueron vicarios, y vicarios en el estricto sentido de la palabra; que El tomó el lugar de los pecadores, y que la culpa de ellos

fue imputada a Él, y el castigo de ellos transferido a Él. Esto en ningún sentido es lo que Bushnell quiere decir cuando habla del "sacrificio vicario", de Cristo. Porque Bushnell simplemente quiere decir que Cristo llevó nuestros pecados "en sus sentimientos, y con estos se identificó con aquellos cual amigo simpático, poniéndose, y poniendo su misma vida, en el esfuerzo de restaurar la misericordia ; en una palabra, que El llevó nuestros pecados exactamente en el mismo sentido en que llevó nuestras enfermedades[194]. Los sufrimientos de Cristo no fueron exactamente los de un amigo, sino los sufrimientos substitucionarios del Cordero de Dios por el pecado del mundo. Las pruebas de la Escritura a este respecto pueden clasificarse como sigue :

a. El Antiguo Testamento nos enseña a considerar los sacrificios que eran traídos como vicarios al altar. Cuando el Israelita traía un sacrificio al Señor, ponía su mano sobre la cabeza de la víctima, y confesaba su pecado. Esta acción simbolizaba la transferencia del pecado a la víctima, y la hacía adecuada para expiar al pecado del ofrendante, Lev. 1: 4. Cave y otros consideran que esta acción tan sólo era el símbolo de dedicación.[195] Pero esto no explica cómo la imposición de las manos hacía que el sacrificio fuera adecuado para hacer expiación por el pecado. Tampoco está en armonía con lo que se nos ha enseñado respecto al significado de la imposición de las manos en el caso del macho cabrío para Azazel en Lev. 16: 20-22. Después de la imposición de las manos la muerte se infligía vicariamente al sacrificio. El significado de esto se indica con claridad en el pasaje clásico que se encuentra en Lev. 17: 11: "Porque la vida de la carne en la sangre está, y por tanto os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestra alma; y la misma sangre será expiación de la persona". Dice el Dr. Vos: "la víctima animal en su muerte toma el lugar de la muerte merecida por el ofrendante. Es ojo por ojo". Los sacrificios traídos de esta manera eran prefiguraciones del gran sacrificio de Jesucristo.
b. Hay varios pasajes en la Escritura que hablan de nuestros pecados como que "fueron puestos sobre" Cristo, y de que El "llevó" el pecado o la iniquidad, Isa. 53: 6, 12; Juan 1: 29; II Cor. 5: 21; Gal 3: 13; Heb. 9: 28; I Ped. 2: 24. Sobre la base de la Escritura podemos, por tanto, decir que nuestros pecados son imputados a Cristo. Esto no significa que nuestra pecaminosidad haya sido transferida a Él — algo que en sí es manifiestamente imposible — sino

[194] Vicarious Sacrifice, p. 46.

[195] The Scripttoral Doctrine of Sacrifice, pp. 129 y siguiente.

que la culpa de nuestro pecado le fue imputada a Él. Dice el Dr. A. A. Hodge:

i. "El pecado puede considerarse en su forma natural como transgresión de la ley, I Juan 3: 4
ii. Como una cualidad moral inherente en el agente (mácula), Rom. 6: 11-13
iii. Con respecto a su obligación legal al castigo (reatus). En este último sentido, únicamente, se dice siempre que el pecado de uno se deposita sobre, o lo lleva, otra persona".[196] Hablando estrictamente, pues, la culpa del pecado, como merecedora de castigo fue imputada a Cristo; y esto podía transferirse porque no era inherente a la persona del pecador, sino que era algo de carácter objetivo.

c. Por último, hay varios pasajes en los que las preposiciones peri, huper, y anti se usan en relación con la obra de Cristo para los pecadores. La idea substitucionaria está expresada menos por la primera y más por las últimas dos preposiciones. Pero aun en la interpretación de huper y anti tendremos que depender en la mayor parte del contexto, porque en tanto que el primero significa "a favor de", puede, y en algunos casos así lo hace, expresar la idea de substitución, y aunque el último pudiera significar "en lugar de", no siempre tiene ese significado. Es muy interesante notar que, según Deissmann, se han encontrado varios ejemplos en las inscripciones respecto al uso de huper con el significado de "como representante de"[197] Encontramos un uso similar a éste en Filemón 13. En pasajes como Rom. 5: 6-8; 8: 32; Gal 2: 20; Heb. 2: 9 es probable que significa "en lugar de", aunque también puede traducirse "a favor de"; pero en Gal 2: 13; Juan 11: 50, y II Cor. 5: 15 verdaderamente significa "en lugar de". Robertson dice que sólo haciendo violencia al texto se le puede desposeer aquí de ese significado. La preposición anti indica claramente "a favor de" en Mat. 2: 22; 5:38; 20: 28; Marc. 10: 45. Según Robertson cualquier otro significado del término, aquí queda fuera de lugar. La misma idea está expresada en I Tim. 2: 6.

4. Objeciones a la idea de la expiación vicaria. Varias objeciones se han hecho en contra de la idea de la expiación vicaria.

---

[196] Outlines of *Theology,* 408.

[197] Light From the Ancient *East,* p. 153.

a. La substitución en materia penal es ilegal. Generalmente se admite que en casos de una deuda pecuniaria no sólo es permisible, sino que hasta debe aceptarse que el pago se haga mediante un substituto y que de golpe queden canceladas todas las obligaciones posteriores de parte del deudor original. No obstante, se dice que la deuda penal es muy personal y que no admite ninguna transferencia semejante. Pero es del todo evidente que hay aparte de los casos pecuniarios, otros en los que la ley ha previsto una substitución. Armour en su obra sobre Atonement and Law menciona tres clases de esos casos. El primero es el de la substitución en casos de trabajo requerido para beneficio público por la ley, y en segundo, el de la substitución en caso de servicio militar requerido a favor de la patria de uno. Respecto a la tercera dice: "aun en el caso de crimen, la ley, según la entienden y la aplican los hombres en todas las naciones, provee que el castigo puede ser aceptado por un substituto, en todos los casos en los que el castigo prescrito sea tal que lo pueda recibir consistentemente un substituto con las obligaciones con que de antemano está obligado".[198] Es cierto en realidad que la ley reconoce el principio de la substitución aunque no sería fácil citar ejemplos en los que a personas inocentes se les permitió actuar como substitutos de criminales y sufrir los castigos impuestos a esos. Esto encuentra una expresa explicación satisfactoria en el hecho de que se acostumbra considerar imposible encontrar hombres que reúnan todos los requerimientos señalados arriba bajo la (b). Pero el hecho de que sea imposible encontrar hombres que llenen esos requisitos, no es prueba de que Jesucristo no los pudiera cumplir. De hecho, El pudo y lo hizo, y por tanto, fue un substituto aceptable.
b. El inocente tuvo que sufrir por el malvado. Es perfectamente cierto que, según la doctrina penal substitucionaria de la expiación, Cristo sufrió con el carácter de "el justo por los injustos" (I Ped. 3: 18), pero esto con dificultad puede admitirse como objeción a la doctrina de la expiación vicaria. En la forma en la que con frecuencia se presenta, en realidad tiene muy poca fuerza. Decir que esta doctrina hace que el inocente sufra las consecuencias de la culpa del malvado, y que por tanto es inaceptable, es tanto como levantar objeción en contra del gobierno moral de Dios, en general. En la vida actual el inocente a menudo sufre como resultado de la transgresión de otros. Además, en esta forma la objeción tendría valor en contra de todas las que se consideran teorías de la expiación, porque presentan todos los sufrimientos de Cristo explicándolos en algún sentido como resultado de los

[198] Pág. 129.

pecados de la humanidad. A veces se dice que un agente moral no puede convertirse razonablemente en responsable por ningún pecado excepto por el que haga en forma personal; pero esto es contradictorio de los hechos de la vida. Uno que alquila a otro para cometer un crimen es considerado responsable; y así también resultan los cómplices de un crimen.

c. Dios el Padre resulta culpable de injusticia. Parece que todas las objeciones son realmente variaciones del mismo tema. La tercera es en realidad la misma que la segunda puesta en una forma más legal. Se dice que la doctrina de la expiación vicaria envuelve una injusticia de parte de Dios, en que simplemente sacrifica al Hijo por los pecados de la humanidad. Esta objeción ya fue presentada por Abelardo, pero pierde de vista varios hechos pertinentes. No fue el Padre, sino el Dios triuno el que concibió el plan de redención. Hubo un solemne acuerdo entre las tres personas de la deidad. Y en este plan el Hijo aceptó voluntariamente cargar el castigo del pecado y satisfacer las demandas de la ley divina. Y no sólo eso, sino que la obra sacrificadora de Cristo también trajo ganancia y gloria inmensa a Cristo como Mediador. Significó para Él una simiente numerosa, una adoración amante, y un reino glorioso. Y, finalmente, esta objeción actúa como un boomerang,[199] porque hace que regrese con venganza sobre la cabeza de todos aquellos que, como Abelardo, niegan la necesidad de una expiación objetiva, porque todos convienen en que el Padre envió al Hijo al mundo para sufrir amargamente y para tener una muerte vergonzosa, que, aunque benéfica, no obstante, era innecesaria. ¡Esto, en verdad, habría sido cruel!
d. No hay unión tal que justifique una expiación vicaria. Se dice que si un vicario remueve la culpa de un ofensor debe haber alguna verdadera unión entre ellos para justificar semejante procedimiento. Debe admitirse que haya alguna unión antecedente entre un vicario y aquellos a quienes él representa, pero la idea de que esto debe ser unión orgánica, tal como la que los objetores de verdad imaginan, no puede concederse. De hecho, la requerida unión tendría que ser legal más bien que orgánica y para tal unión se hizo provisión en el plan de redención. En las honduras de la eternidad el Mediador del nuevo pacto aceptó libremente ser representante de su pueblo, es decir, de aquellos que el Padre le dio. Se estableció una relación representativa en virtud de la cual el Mediador se convirtió en Fiador. Esta es la unión básica y la más fundamental entre Cristo y los suyos, y sobre esta base se formó una unión mística, ideal en el Consejo de Paz, que tenía que

[199] Arma dirigible de los aborígenes australianos que vuelve al que la arrojó cuando yerra el blanco. N. del T.

realizarse en el curso de la historia en la unión orgánica de Cristo y su Iglesia. Por tanto Cristo pudo actuar como representante legal de los suyos, y siendo místicamente uno con ellos, pudo también comunicarles las bendiciones de la salvación.

INCLUYE LA OBEDIENCIA ACTIVA Y PASIVA DE CRISTO

Se acostumbra distinguir entre la obediencia activa y la pasiva de Cristo. Pero al distinguir una de la otra, debe entenderse bien que no pueden separarse. Las dos se acompañan en cada momento de la vida del Salvador. Hay una constante interpenetración de las dos. Fue una parte de la obediencia activa de Cristo que se sujetó voluntariamente a los sufrimientos y muerte. El mismo dice: "Nadie me quita mi vida, sino que yo de mí mismo la pongo", Juan 10: 18. Por otra parte también correspondió a la obediencia pasiva de Cristo que viviera sujeto a la ley. El haber actuado en la forma de siervo constituyó un elemento importante de sus penalidades. La obediencia activa y pasiva de Cristo debe considerarse complementaria de un todo orgánico. Al discutirlo debe tomarse en cuenta la triple relación en que Cristo estuvo bajo la ley, es decir, la natural, la representativa, y la penal. El hombre demostró su fracaso en cada una de estas relaciones. No guardó la ley en sus aspectos natural y representativo, no está ahora en posición de pagar el castigo para ser restaurado al favor de Dios. En tanto que Cristo entró en la primera relación por su encarnación, únicamente entró en la vida mediante la segunda y tercera. Y con éstas tenemos que ocuparnos al tratar esta relación en particular.

1. La obediencia activa de Cristo. Cristo como Mediador entró en la relación representativa en la que estuvo Adán en el estado de integridad, con objeto de merecer para el pecador la vida eterna. Esto constituye la obediencia activa de Cristo que consiste en todo lo que El en su aspecto representativo hizo para obedecer la ley, como condición para obtener vida eterna. La obediencia activa de Cristo era necesaria para que su obediencia pasiva, fuera aceptable a Dios, es decir, convertirlo en objeto del beneplácito de Dios. Sólo en atención a esto, Dios estima los sufrimientos de Cristo en forma diferente de la que estima los sufrimientos de los perdidos. Además, si Cristo no hubiera prestado obediencia activa, su naturaleza humana misma hubiera fracasado ante las justas demandas de Dios, y no hubiera sido capaz de hacer expiación por otros. Y, finalmente, si Cristo hubiera sufrido nada más el castigo impuesto al hombre, los que participan de los frutos de su obra habrían quedado en el lugar exacto en donde Adán estuvo antes de la caída. Cristo ganó para los pecadores mucho más que el perdón de los pecados. Según Gal 4: 4,

5, los pecadores por medio de Cristo obtienen la libertad de la ley como la condición de la vida, son adoptados para ser hechos hijos de Dios, y como hijos también son herederos de la vida eterna, Gal 4: 7. Todo esto está condicionado fundamentalmente en la obediencia activa de Cristo. Por medio de Cristo la justicia de la fe substituye a la justicia de la ley, Rom. 10: 3, 4. Pablo nos dice que mediante la obra de Cristo "la justicia de la ley se cumple en nosotros", Rom. 8: 3, 4; y que nosotros somos hechos "justicia de Dios en El", II Cor. 5: 21. Según Anselmo la vida de obediencia de Cristo no tuvo importancia redentora, puesto que tal obediencia ya se la debía a Dios. Sólo los sufrimientos del Salvador constituyeron una apelación a Dios y fueron básicos para la redención de los pecadores. Siguiendo una línea similar de pensamiento, Piscator, los arminianos del Siglo XVII, Richard Watson, R. N. Davies y otros eruditos arminianos niegan que la obediencia de Cristo haya tenido la importancia redentora que nosotros le atribuimos. Su negación se funda especialmente sobre dos consideraciones:

a. Cristo necesitó su obediencia activa para sí mismo en su carácter de hombre. Estaba bajo la ley, estaba obligado a guardarla por sí mismo. Contestando a esto debe decirse que Cristo, aunque poseía naturaleza humana, era, no obstante, una persona divina, y en ese carácter no estaba sujeto a la ley en su aspecto representativo, la ley como condición de vida en el pacto de obras. No obstante, "en su carácter de último Adán Cristo tomó el lugar del primero. El primer Adán estuvo por naturaleza bajo la ley de Dios, y obligado a la obediencia de ella como primer Adán, lo que no le daba derecho a alguna recompensa. Cuando Dios entró por pura bondad en su pacto con Adán y le prometió vida en el camino de la obediencia, fue sólo entonces cuando dicha obediencia a la ley se convirtió en condición para obtener vida eterna para él y para sus descendientes. Y cuando Cristo entró voluntariamente en relaciones representativas como el último Adán, la obediencia a la ley adquirió, como es natural, la misma importancia para El y para todos aquellos que el Padre le dio.
b. Dios demanda, o puede demandar, nada más, una de dos cosas del pecador. Sea obediencia a la ley, o sujeción al castigo; pero no las dos. Si se obedece la ley, el castigo no puede infligirse; y si se recibe el castigo, ninguna otra cosa puede ya demandarse. No obstante, hay aquí alguna confusión que resulta en error. Este "o bien,... o" se aplica al caso de Adán antes de la caída, pero deja de aplicarse en el momento en que pecó y entró bajo la relación penal de la ley. Dios continuó demandando obediencia del hombre, pero en adición a eso le requirió que pagara el castigo de la pasada

transgresión. Satisfacer este doble requerimiento era el único camino de la vida después de que el pecado entró en el mundo. Si Cristo hubiera nada más obedecido la ley y no hubiera pagado el castigo, no hubiera podido ganar un título a vida eterna para los pecadores; y si hubiera únicamente pagado el castigo, sin pagar las demandas originales de la ley, hubiera dejado al hombre en la posición en que Adán estuvo antes de la caída enfrentándose todavía a la tarea de obtener la vida eterna en el camino de la obediencia. No obstante, Cristo mediante obediencia activa llevó a su pueblo más allá de aquel punto y les dio derecho a la vida eterna.

2. La obediencia pasiva de Cristo. Cristo como nuestro Mediador entró también en relación penal con la ley para pagar el castigo en nuestro lugar. Su obediencia pasiva consistió en pagar el castigo del pecado mediante sus padecimientos y muerte, y así satisfizo la deuda de todo su pueblo. Los sufrimientos de Cristo, que ya hemos descrito, no vinieron sobre El por accidente, ni como resultado de circunstancias de estricto carácter natural. Fueron puestas sobre El judicialmente como nuestro representante y por lo tanto fueron verdaderas penalidades de castigo. El valor redentor de estos sufrimientos resulta de los siguientes hechos: Fueron llevados por una persona divina que, tan sólo en virtud de su deidad, pudo aguantarlos hasta el final y así verse libre de ellos. En vista del infinito valor de la persona que aceptó pagar el precio y soportar la maldición, tales sufrimientos satisfacen la justicia de Dios en forma esencial e intensiva. Fueron sufrimientos estrictamente morales, porque Cristo los llevó sobre sí mismo por su voluntad, y fue perfectamente inocente y santo al sufrirlos. La obediencia pasiva de Cristo sobresale en forma prominente en pasajes como los siguientes: Isa. 53: 6; Rom. 4: 25; I Ped. 2 : 24; 3: 18; I Juan 2: 2, en tanto que su obediencia activa se enseña en pasajes como Mat. 3 : 15 ; 5 : 17, 18 ; Juan 15 : 10 ; Gal 4: 4, 5; Heb. 10 : 7-9, en relación con los pasajes que nos enseñan que Cristo es nuestra justicia, Rom. 10 : 4; II Cor. 5 : 21 ; Fil 3 : 9 ; y que El nos aseguró la vida eterna, la adopción de hijos, y la herencia eterna, Gal 3: 13, 14; 4 : 4, 5 ; Ef. 1 : 3-12 ; 5 : 25-27. Los arminianos están dispuestos a admitir que Cristo, mediante su obediencia pasiva ganó para nosotros el perdón de los pecados, pero se niegan a conceder que El también ganó para nosotros la aceptación positiva ante Dios, la adopción de hijos, y la vida eterna.

OBJECIONES A LA SATISFACCIÓN O DOCTRINA PENAL SUBSTITUCIONARIA DE LA EXPIACIÓN

Hay muchos círculos en que esta doctrina de la expiación no es popular._ Siempre ha habido objeción a ella, y en nuestro día la objeción es particular-mente fuerte. Las objeciones principales son las siguientes:

SEMEJANTE EXPIACIÓN FIJE ENTERAMENTE INNECESARIA

Sostienen algunos que tal expiación fue del todo innecesaria, sea porque el pecado no encierra culpa y por lo tanto no exige expiación, o porque no puede haber obstáculo en Dios para el perdón gratuito del pecado siendo El nuestro Padre celestial y esencialmente un Dios de amor. Si el hombre puede y con frecuencia lo hace perdonar al penitente sin demandar ni recibir satisfacción, Dios nuestro ejemplo perfecto con seguridad puede hacer eso y quiere hacerlo. Esta es la objeción común de todos aquellos que abogan por una teoría del todo subjetiva de la expiación. No obstante, debe responderse, que la Biblia en verdad nos enseña a considerar al pecado como culpa; y porque es culpa hace que el hombre quede sujeto a la ira de Dios y lo convierte en merecedor del castigo divino. Además, la idea de una paternidad universal de Dios, en virtud de la cual El ama a todos los hombres con un amor redentor, es por completo externa a la Escritura. Y si Dios es un Padre también es un juez; si él es un Dios de amor también es un Dios de justicia y santidad. No hay un solo atributo de Dios que domine y determine la expresión de todas las otras perfecciones divinas. Finalmente, no debe olvidarse que lo que el hombre puede hacer como individuo particular no lo puede hacer siempre cuando actúa en su capacidad de juez.

SEMEJANTE EXPIACIÓN SE APARTARÍA DEL CARÁCTER DE DIOS

Estrechamente relacionada con la objeción precedente está la que sostiene que semejante expiación se apartaría del carácter de Dios: De su justicia, porque castiga al inocente por el culpable; de su amor porque actúa como un ser cruel, severo e implacable que demanda sangre para apaciguar su ira, y de su gracia perdonadora puesto que demanda el pago antes de que pueda o quiera perdonar. Pero Cristo voluntariamente tomó el lugar de los pecadores, de tal manera que esta substitución no envolvió injusticia de parte de Dios. Si Dios hubiera actuado por justicia estricta solamente, y no por compasivo amor y misericordia también, habría dejado perecer al pecador en su pecado. Además, es enteramente incorrecto decir que, según la doctrina de la satisfacción de la expiación, el amor y la gracia perdonadora de Dios no hubiera fluido a menos que se hubiera presentado la satisfacción, puesto que Dios mismo proveyó el rescate, y dando a su Hijo, ya dio

evidencia de su amor infinito y su gracia perdonadora. Su amor precede aun al arrepentimiento de los pecadores, y hace que ese arrepentimiento entre en acción.

TAL EXPIACIÓN DA POR HECHO QUE HUBO UNA IMPOSIBLE TRANSFERENCIA DE LA IRA

Destaca que esta doctrina de la expiación sostiene que Dios transfiere su ira en contra del pecador a la persona del Mediador, lo que es inconcebible; que también transfiere el castigo de sobre el pecador a Cristo, lo que es manifiestamente ilegal. No obstante, contestando a esto, diremos, que la ira de Dios no participa de la naturaleza de una venganza personal, tal como la que nos consta que existe entre los hombres, y la cual encontrarán ellos difícil de transferir de un objeto de su odio a una persona perfectamente inocente. Es al santo disgusto de Dios en contra del pecado, al cual el pecador también está expuesto en tanto que la culpa de su pecado no sea quitada. Es también del todo natural que cuando la culpa del pecado como digna de castigo fue transferida a Jesucristo, la ira de Dios en contra del pecado fue también de modo similar transferida. Además, no puede decirse que la transferencia del castigo a Cristo fue de manera evidente ilegal, porque, es un hecho que El se identificó con su pueblo. Hizo satisfacción en su carácter de cabeza responsable de una comunidad, en favor de aquellos que unidos con El constituyeron un cuerpo legalmente incorporado. Esta unión responsable quedó constituida dice Hodge, (a) por la aceptación voluntariamente hecha por Cristo de todas las responsabilidades legales de su pueblo, (b) por el reconocimiento de parte de Dios de la responsabilidad contraída por su Hijo, y (c) por haber tomado nuestra naturaleza.

TAL EXPRESIÓN NO SE ENSEÑA EN LOS EVANGELIOS

Algunos opinan que la Biblia no enseña la expiación vicaria o, que si lo hace, en los evangelios efectivamente no existe. Y después de todo, lo que cuenta es lo que Jesucristo enseñó y no lo que Pablo dijo. No necesitamos entrar a una prolongada discusión de este hecho, puesto que ya hemos demostrado que hay abundante prueba en la Biblia a favor de la expiación vicaria. Es cierto que no sobresale tan claramente en las enseñanzas de los evangelios como en las de las epístolas, pero esto se debe al hecho de que (para decirlo con las palabras de Crawford) "el propósito del ministerio personal del Señor en su vida y muerte no fue tanto la predicación completa de la expiación, como el cumplimiento de la expiación para que ésta pudiera ser predicada".[200] No obstante, los evangelios contienen,

---

[200] The Atonement, p. 385.

efectivamente, evidencia suficiente de ella, Mat. 20: 28; Juan 1:29; 3: 16; 10: 11; 15: 13; Mat. 26: 27; Juan 6: 51.

UNA DOCTRINA SEMEJANTE ES INMORAL E INJURIOSA

Se pretende que este concepto de la expiación es inmoral e injurioso en su tendencia práctica. Se dice que socava la autoridad de la ley moral y que debilita, si no es que destruye, la fuerza de nuestras obligaciones y móviles hacia la santidad personal. Esta objeción ya fue hecha a la doctrina de la gracia gratuita en los días de Pablo. No obstante, el cargo no es verdadero, porque esta teoría más que ninguna otra sostiene la majestad de la ley, y en ninguna manera empequeñece la obligación del pecador redimido de dar completa obediencia a la ley. Por lo contrario, ofrece diversos incentivos a la santidad personal mediante el énfasis puesto sobre la excesiva pecaminosidad del pecado, mediante el despliegue del inefable amor de Dios y de Jesucristo, y mediante la seguridad de la ayuda divina en la lucha de la vida, y de la aceptación de nuestros servicios imperfectos en Cristo.

CAPITULO 38: TEORÍAS DIVERGENTES RESPECTO A LA EXPIACIÓN

Puesto que la expiación es algo claramente objetivo, algo que tiene una dirección hacia Dios, sólo aquellas teorías que presentan la obra de Cristo en su intento fundamental de resguardar al hombre de la ira de Dios y del castigo divino que merecen los pecadores, más bien que aquellas teorías que hablan de cambiar la actitud del pecador hacia Dios de una hostil a una de amistad, son las que hablando estrictamente traeremos aquí a consideración. Las teorías que son por entero subjetivas y que conciben la obra de Cristo tan solo como la de llevar sobre sí la condición moral del pecador, pueden en estricta lógica, colocarse por completo a un lado. Se puede concebir que se las considere como teorías de reconciliación pero difícilmente pueden considerarse como teorías de expiación. Miley arguye que no puede haber en realidad más que dos teorías acerca de la expiación. Indica que la expiación como una base objetiva para el perdón de los pecados, debe responder a una necesidad que, en efecto, determinará su naturaleza. Esta necesidad debe descansar, sea en el requerimiento de una justicia absoluta que debe castigar al pecado, o en el oficio rectoral de la justicia, como una obligación de conservar los intereses de un gobierno moral. En el primer caso uno llega a la teoría de la satisfacción; en el segundo a la teoría gubernamental que el mismo Miley prefiere y que encuentra grande aceptación entre los metodistas, en general. Alfredo Cave atribuye un carácter objetivo también a la teoría de los primitivos arminianos en la cual la muerte de Cristo se considera como un substituto por el castigo impuesto a los pecadores; y a la teoría de McLeod Campbell, que encuentra la importancia

verdadera de la obra de Cristo en su arrepentimiento vicario. Y, sin duda es cierto que estas dos teorías contienen un elemento objetivo. Pero en adición a éstas hay varias teorías puramente subjetivas. Aunque estas no son, hablando estrictamente, teorías de la expiación, no obstante, demandan consideración, puesto que se las toma como tales en muchos círculos. Las siguientes son las teorías más importantes:

TEORÍAS DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Hubo dos teorías en la Iglesia primitiva que merecen una breve mención.

LA TEORÍA DEL RESCATE PAGADO A SATANÁS

Esto se basa en la singular noción de que la muerte de Cristo constituyo un rescate pagado a Satanás para cancelar las justas pretensiones que éste tenía sobre el hombre. Orígenes, uno de los principales abogados de esta teoría sostuvo que Satanás quedó decepcionado con el negocio, puesto que el resultado demostró que él no podría permanecer en la presencia santa de Cristo, ni podría tampoco retener su dominio sobre El. Esta teoría encontró aceptación entre varios de los Padres de la Iglesia primitiva, aunque no la presentan siempre con exactitud en la misma forma. Lo que sí demostró fue mucha tenacidad, puesto que el eco de ella se escuchaba todavía en los días de Anselmo. Pero se encontró que era tan incongruente que por grados desapareció por carecer de una base inteligente. Mackintosh habla de ella como la teoría exotérica de la Iglesia primitiva.

LA TEORÍA DE LA RECAPITULACIÓN

Ireneo que también expresó la idea de que la muerte de Cristo satisfizo la justicia de Dios y liberó de esta manera al hombre, dio, no obstante, una gran importancia a la teoría de la recapitulación, es decir, a la idea que según Orr la expresa es, "que Cristo recapituló en sí mismo todas las etapas de la vida humana, incluyendo aquellas que corresponden a nuestro estado como pecadores". Mediante su encarnación y vida humana dio sentido contrario a la carrera en la que Adán puso a la humanidad por causa de su pecado y de esta manera se convierte en una nueva levadura en la vida de la humanidad, Comunica la inmortalidad a aquellos que se unen con El mediante la fe, y efectúa una transformación ética en las vidas de ellos compensando mediante su obediencia la desobediencia de Adán. Esto, según Mackintosh, era la teoría esotérica de la Iglesia primitiva.

LA TEORÍA DE ANSELMO ACERCA DE LA SATISFACCIÓN (LA TEORÍA COMERCIAL).

La teoría de Anselmo algunas veces se identifica con la de los Reformadores, conocida también como teoría de la satisfacción, pero no son idénticas las dos. Algunos procuran sembrar prejuicios en otros en contra de ella llamándola "la teoría comercial". Anselmo insistió en la necesidad absoluta de la expiación fundándola en la íntima naturaleza de Dios. Según Anselmo, el pecado consiste en la oposición de la criatura a darle a Dios el honor que a Él sólo es debido. A causa del pecado del hombre, Dios queda despojado de su honor, y era necesario que esto fuera castigado. Esto podía ser hecho en una de dos maneras: mediante castigo o mediante satisfacción. La misericordia de Dios lo impulsó a procurarlo por el método de la satisfacción, y más particularmente por medio del don de su Hijo, que era el único camino, puesto que se requería una satisfacción infinita. Cristo prestó obediencia a la ley, pero puesto que esto no era otra cosa más que su deber como hombre, eso no constituyó ningún mérito de su parte. No obstante, en adición a esto también sufrió y murió en el cumplimiento de su deber; y puesto que El, considerado como un ser sin mácula, no tenía ninguna obligación de sufrir y de morir, trajo de esta manera gloria infinita para Dios. Esta fue una obra de supererogación de parte de Cristo, que mereció y también produjo una recompensa; pero puesto que Cristo como Hijo de Dios nada necesitaba para sí mismo, la recompensa pasó a los pecadores en la forma del perdón de los pecados y de las futuras bienaventuranzas para todos aquellos que viven según los mandamientos del evangelio. Anselmo fue el primero que estructuró una doctrina completa sobre la expiación, y en muchos respectos su teoría apuntó en la dirección correcta. No obstante, está expuesta a la crítica en diferentes puntos.

1. No es consistente en su aplicación de la necesidad de la expiación. Ostensiblemente no funda esta necesidad en la justicia de Dios que no puede tolerar al pecado, sino en el honor de Dios que pide enmienda o reparación. Anselmo, fundamentalmente, comienza con el principio de "ley privada" o costumbre, según la cual la parte injuriada puede demandar cualquiera satisfacción que considera adecuada; y todavía arguye en favor de la necesidad de la expiación en un modo que concuerda con el concepto de la ley pública.

2. Esta teoría no tiene lugar para la idea de que Cristo, mediante el sufrimiento, soportó el castigo del pecado, y que sus padecimientos fueron vicarios en forma estricta. La muerte de Cristo es nada más tributo voluntariamente ofrecido al honor del Padre. Constituye un mérito supererogatorio que compensa los deméritos de

otros; y esto es realmente la doctrina católico romana de la penitencia aplicada a la obra de Cristo.

3. El bosquejo es también unilateral y por lo mismo insuficiente, puesto que basa la redención sólo en la muerte de Cristo, concebida como una contribución material al honor de Dios y excluye la obediencia activa de Cristo como un factor que contribuye a su obra expiatoria. Todo el énfasis se pone en la muerte de Cristo y no se hace justicia a la importancia redentora de su vida.
4. En la presentación que hace Anselmo hay tan sólo una transferencia externa de los méritos de Cristo al hombre. No hay indicación de la manera en que la obra de Cristo en favor del hombre se comunica a éste. Tampoco hay indicación de la unión mística de Cristo y los creyentes, ni de la fe que acepta la justicia de Cristo. Puesto que toda la transacción se presenta como si fuera muy comercial con frecuencia se le designa como teoría comercial.

LA TEORÍA DE LA INFLUENCIA MORAL.

Esta teoría fue defendida primero por Abelardo en oposición a Anselmo, y desde aquella época encontró ardientes defensores. La idea siempre es la misma aunque ha tomado diferentes formas en las manos de hombres como Young, Maurice, Bushnell, Stevens, David Smith y muchos otros. La idea fundamental es la de que no hay un principio en la naturaleza divina que necesariamente demande satisfacción por parte del pecador; y que la muerte de Cristo no debiera considerarse como una expiación por el pecado. Fue sólo una manifestación del amor de Dios, sufriendo en y con sus criaturas pecadoras, y tomando sobre sí sus enfermedades y dolores. Este sufrimiento no sirvió para satisfacer la justicia divina sino para revelar el amor divino como también para suavizar los corazones humanos y conducirlos al arrepentimiento. Ella les da seguridad a los pecadores de que no hay obstáculo de parte de Dios que le impida perdonar sus pecados. No sólo puede hacer esto sin recibir satisfacción, sino que aun está ansioso de hacerlo. El único requerimiento es que los pecadores vengan a Él con corazones penitentes. Las objeciones siguientes pueden dirigirse en contra de esta teoría.

1. Esta teoría es contraria a la enseñanza clara de la Escritura, la que presenta la obra expiatoria de Cristo como necesaria, no fundamentalmente porque revele el amor de Dios, sino porque satisface su justicia; considera los sufrimientos y la muerte de

Cristo como propiciatorios y penales; y enseña que el pecador no es susceptible a la influencia moral de la obra sacrificadora de Cristo sino hasta que la justicia de Cristo se ha convertido por la fe en justicia del pecador.

2. Aunque sin duda es cierto que la cruz de Cristo fue la manifestación suprema del amor de Dios, puede considerarse como tal sólo desde el punto de vista de la doctrina penal sustitucionaria de la expiación, según la cual los sufrimientos y muerte de Cristo fueron por completo necesarios para la salvación de los pecadores. Pero según la teoría de la influencia moral sirvieron únicamente al propósito de hacer una impresión sobre el hombre, impresión que Dios podía haber hecho de muchas otras maneras, y que, por tanto, para ello, los sufrimientos de Cristo no eran precisamente necesarios. Y si no eran necesarios, resultaron en verdad una manifestación cruel del amor de Dios, — una contradicción de términos. Los sufrimientos y muerte de Cristo habrían sido una manifestación del amor de Dios, únicamente si en efecto, no había otro modo de salvar a los pecadores.

3. Esta teoría despoja a la expiación de su carácter objetivo, y por tanto, deja de ser una teoría verdadera de la expiación. A lo más llega a ser una teoría unilateral de la reconciliación. De hecho, no es ni siquiera eso, porque la reconciliación subjetiva es posible únicamente sobre la base de una reconciliación objetiva. En realidad confunde el método de Dios de salvar al hombre, con la experiencia humana de ser salvo, haciendo que la expiación misma consista en sus efectos en la vida de la obediencia, en unión con Cristo.

4. Por último, esta teoría falla en su propio principio. Resulta sin duda cierto que el sufrimiento necesario, es decir, el sufrimiento para algún propósito salvador que no puede realizarse de ninguna otra manera, es adecuado para producir una profunda impresión. Pero el efecto de un sufrimiento voluntario, que sea, por completo, innecesario e infundado, es del todo diferente. De hecho, está desaprobado por la conciencia cristiana.

LA TEORÍA DEL EJEMPLO

Esta teoría fue defendida por los socinianos del Siglo XVI, en oposición a la doctrina de los Reformadores, de que Cristo expió vicariamente el pecado de la humanidad. Su principio fundamental es, que no hay justicia retributiva en Dios que requiera en forma absoluta e

inexorable que el pecado sea castigado. Su justicia no le impide perdonar a quien El quiere sin demandar satisfacción alguna. La muerte de Cristo no expió el pecado ni tampoco movió a Dios a perdonarlo. Cristo salva a los hombres revelándoles el camino de la fe y de la obediencia como camino de vida eterna dándoles un ejemplo de verdadera obediencia tanto en su vida como en su muerte, e inspirándolos a seguir una vida semejante. Este concepto, en realidad, no establece conexión directa entre la muerte de Cristo y la salvación de los pecadores. No obstante, sostiene que la muerte de Cristo puede expiar los pecados del hombre en atención al hecho de que Cristo como recompensa de su obediencia hasta la muerte, recibió poder para conceder vida eterna a los creyentes. Esta teoría es objetable por varias razones.

1. Realmente es el resurgimiento y la confección de varias herejías antiguas : Del pelagianismo, con su negación de la depravación humana y su afirmación de la capacidad natural del hombre para salvarse ; de la doctrina adopcionista con su creencia de que el hombre Cristo fue adoptado como el Hijo mesiánico de Dios a causa de su obediencia; de la doctrina escocesa de una voluntad arbitraria de Dios; y del énfasis de algunos de los Padres de la Iglesia primitiva sobre la eficacia salvadora del ejemplo de Cristo. En consecuencia está expuesta a todas las objeciones con que se combaten aquellas teorías.

2. Es por completo anti bíblica en su concepto de Cristo como un mero hombre de cualidades excepcionales; en su concepto del pecado cuyo carácter como culpa acentuado de modo tan fuerte por la Palabra de Dios queda del todo ignorado; en su énfasis unilateral sobre la importancia redentora de la vida de Cristo y en la presentación de su muerte como la de un mártir, en tanto que falla al dejar de tomar en cuenta la angustia de Cristo en la cruz, tan diferente de la de un mártir.

3. Falla en explicar la salvación de aquellos que vivieron antes de la encarnación, y de los infantes. Si la vida y sufrimientos de Cristo sirven solamente a los hombres, mediante el ejemplo y el carácter de Él, surge como es natural la pregunta, ¿cómo fue que los que vivieron antes de la venida de Cristo, y los que murieron en la infancia pueden derivar algún beneficio de aquella vida y de aquellos sufrimientos? No obstante, hay evidencia bíblica, clara, del hecho de que la obra de Cristo también fue retrospectiva en su eficacia, y de que los infantes también participan de los beneficios de su muerte expiatoria.

4. Además, aunque es perfectamente cierto que Cristo también se presenta en la Biblia como un ejemplo, en ninguna parte se le presenta como un ejemplo según el cual los pecadores incrédulos deban dirigirse, y que con ello puedan salvarse; y no obstante, es esta la deducción necesaria de la teoría que estamos considerando. El ejemplo de Cristo sólo pueden seguirlo los que son de su pueblo, y aun éstos apenas pueden aproximarse a Él un poquito. Es nuestro Redentor antes de ser nuestro ejemplo.

LA TEORÍA GUBERNAMENTAL

La teoría gubernamental tuvo la intención de ser un medio entre la doctrina de la expiación como la enseriaban los reformadores, y la teoría sociniana. Niega que la justicia de Dios demande necesariamente que se cumplan todos los requisitos de la ley. La ley es tan sólo el producto de la voluntad de Dios, y El la puede alterar y hasta abrogar, según quiera. Aunque en estricta justicia el pecador merece muerte eterna, esa sentencia no se ejecuta rigurosamente porque los creyentes son declarados libres. Para ellos el castigo se hace a un lado, y eso sin una satisfacción estricta. Cristo rindió en verdad una verdadera satisfacción; pero ésta fue nada más la equivalente nominal del castigo merecido por el hombre; algo que Dios quiso aceptar como tal. Si se pregunta: ¿Por qué Dios no remitió el castigo directamente, como pudiera haberlo hecho? La respuesta es que, tenía que revelar de alguna manera la naturaleza inviolable de la ley y su santo disgusto en contra del pecado, para que, el Regente moral del universo sea capaz de mantener su gobierno moral. Esta teoría, defendida primero por Grocio, fue adoptada por Wardlaw y varios teólogos de Nueva Inglaterra, y también se le defiende en recientes obras como las de Dale, A. Cave, Miley, Creighton y otros. Está expuesta a las siguientes objeciones:

1. Claramente descansa sobre ciertos principios falsos. Según ella la ley no es expresión de la naturaleza esencial de Dios, sino sólo de su voluntad arbitraria, y por tanto, está sujeta a cambio; y el propósito del llamado castigo no es satisfacer la justicia, sino nada más desanimar a los hombres de que en el futuro comentan ofensas en contra de la ley.

2. Aunque puede decirse que esto contiene un elemento verdadero, es decir, que el castigo infligido a Cristo también sirve para asegurar los intereses del gobierno divino, comete el error de sustituir el propósito principal de la expiación por uno que, a la luz de la Escritura, puede considerarse, nada más, como propósito subordinado.

3. Da una representación indigna de Dios. Originalmente amenaza al hombre para desanimarlo de la transgresión, y no ejecuta la sentencia anunciada, sino que la substituye por otra, en el castigo infligido a Cristo. Y de nuevo amenaza a los que no aceptan a Cristo. ¿Será posible tener alguna seguridad de que verdaderamente lleve a cabo su amenaza?

4. También es contraria a la Escritura que representa con toda verdad a la expiación de Cristo como la revelación necesaria de la justicia de Dios, como una ejecución del castigo de la ley, como un sacrificio por medio del cual Dios está reconciliado con el pecador, y como la causa meritoria de la salvación de los pecadores.

5. Como las teorías de la influencia moral y del ejemplo, falta también en explicar cómo se salvaron los santos del Antiguo Testamento. Si el castigo infligido a Cristo fue meramente con el propósito de desanimar a los hombres de seguir el pecado, no tuvo significado retroactivo. ¿Cómo pues se salvaron los que estuvieron bajo la antigua dispensación, y cómo se mantuvo el gobierno moral de Dios en aquellos tiempos?

6. Finalmente, también falla esta teoría en su propio principio. Una verdadera ejecución del castigo debe hacer una impresión profunda sobre el pecador, y puede actuar como un verdadero disuadente con la voluntad humana, lo que no es; pero tal impresión difícilmente se lograría mediante una mera pretendida exhibición de justicia, designada para demostrar el alto respeto que Dios tiene por la ley.

LA TEORÍA MÍSTICA

La teoría mística y la teoría de la influencia moral tienen en común que conciben la expiación exclusivamente como una influencia que se ejercita sobre el hombre para producir un cambio en El. Al mismo tiempo la primera difiere de la segunda en que concibe el cambio operado en el hombre, no en el fondo como un cambio ético de la vida consciente del hombre, sino como un cambio profundo en la vida subconsciente que se produce casi de una manera mística. El principio básico de esta teoría es que, en la encarnación, la vida divina entró a la vida de la humanidad para levantarla al plano de la divina. Cristo poseyó naturaleza humana con su corrupción innata y predisposición al mal moral; pero por medio de la influencia del Espíritu Santo fue librado de manifestar esta corrupción en pecado

efectivo; fue gradualmente purificada su naturaleza humana, y en su muerte fue extirpada por completo esta depravación original y reunió aquella naturaleza con la de Dios. Entró en la vida de la humanidad como una levadura modificante, y la transformación resultante constituyó la redención. Esto es, en efecto, aunque con diferencia de detalle, la teoría de Schleiermacher, Edward Irving, Menken y Stier. Hasta Kohlbruegge parece inclinado a aceptarla en cierta medida. No obstante, está cargada con las siguientes dificultades:

1. No toma en cuenta la culpa del hombre. Según la Escritura la culpa del hombre debe ser removida para que sea purificado de corrupción; pero la teoría mística, descuidando la culpa del pecado se preocupa sólo de la expulsión de la corrupción del pecado. Nada sabe de la justificación, y concibe la salvación haciéndola consistir en una santificación subjetiva.

2. Descansa sobre falsos principios cuando encuentra en el orden natural del universo una expresión exhaustiva de la voluntad y naturaleza de Dios, cuando considera al pecado exclusivamente como una potencia de mal moral en el mundo, lo que no envuelve culpa alguna, ni merece castigo alguno, y contempla el castigo como una mera reacción de la ley del universo en contra del transgresor, y para nada como una revelación de la ira personal de Dios en contra del pecado.

3. Contradice a la Escritura cuando hace a Cristo participante de la corrupción del pecado y de la depravación hereditaria, y cuando deduce la necesidad de su muerte, de la impecabilidad de su propia naturaleza (aunque no todos lo hacen). Haciendo esto, vuelve imposible que se le considere como un Salvador sin mácula, que debido, precisamente, a su pureza, pudo tomar el lugar de los pecadores y pagar el castigo por ellos.

4. No tiene respuesta para la pregunta: ¿Cómo pudieron los que vivieron antes de la encarnación participar de la redención de Jesucristo? Si Cristo, en alguna forma realista, expulsó la corrupción del pecado durante el tiempo de su peregrinación sobre la tierra, y ahora continúa desalojándola, y, si la salvación del hombre depende de este proceso subjetivo, ¿cómo, pues, pudieron los santos del Antiguo Testamento participar en esta salvación?

LA TEORÍA DEL ARREPENTIMIENTO VICARIO

Esta teoría de McLeod Cambell, también recibe el nombre de teoría de la simpatía y de la santificación. Se funda sobre la suposición gratuita de que un arrepentimiento perfecto habría servido como expiación suficiente por el pecado, si el hombre hubiera sido capaz de un arrepentimiento adecuado, lo que no fue. Ahora bien, Cristo ofreció a Dios, en lugar de la humanidad, el arrepentimiento requerido, y haciéndolo así, cumplió las condiciones del perdón. Su obra realmente consiste en la confesión vicaria del pecado en lugar del hombre. La pregunta surge, como es natural: ¿Cómo se relaciona la muerte de Cristo con este arrepentimiento y con esta confesión vicaria? La respuesta es que, Cristo, por medio de sus padecimientos y muerte, entró mediante la simpatía a la condenación que el Padre hace del pecado, extrajo la perniciosidad del pecado y lo condenó; y esto fue considerado por el Padre como una confesión perfecta de nuestros pecados. Esta condenación del pecado está calculada también para producir en el hombre aquella santidad que Dios demanda de una humanidad pecadora. Esta teoría opera bajo las siguientes dificultades.

1. Puede entenderse inmediatamente que Cristo como hombre haya podido entrar por la simpatía en nuestras aflicciones y tentaciones, y en el sentimiento de nuestras enfermedades; pero para nada es claro cómo la encarnación lo capacitó para entrar en un sentimiento de compañerismo con nosotros en lo que se relaciona con, nuestros pecados. El fue inmaculado, por completo extraño al pecado, como poder corrupto en la vida suya, y por tanto, difícilmente podría identificarse, en el sentido moral, con los pecadores.

2. Aunque puede admitirse que según la Biblia, Cristo simpatizó con los pecadores a quienes vino a salvar, esta simpatía, ciertamente, no se presenta como el todo, o siquiera como la parte más importante de su obra redentora. Todo el énfasis queda sobre el hecho de que vicariamente soportó los padecimientos que merecen los pecadores y satisfizo los requisitos de la ley en una vida de obediencia. No obstante, esta teoría aunque reconoce la justicia retributiva de Dios y el demérito del pecado, niega la necesidad y la posibilidad de la substanciación penal, y afirma que la obra de Cristo en beneficio de los pecadores consistió, no en haber padecido por ellos sino en haber confesado de manera vicaria los pecados de ellos.

3. La teoría se funda sobre principios erróneos, es decir, que el pecado no necesariamente lo hace a uno merecedor del castigo; que la justicia y la santidad de Dios no demandan como asunto de proceso una expiación objetiva, y que la única necesidad de ayuda redentora se deduce de la incapacidad del hombre para arrepentirse de un modo verdadero.

4. Por último, la confesión vicaria, tal como la implica esta teoría, realmente es una contradicción de términos. La confesión es algo completamente subjetivo, y para ser válida necesita ser personal. Es el producto de una conciencia personal de pecado, y también es personal en sus efectos. Es difícil ver cómo podría librarnos de la obligación de arrepentimos un arrepentimiento tal come el vicario. Además, esta teoría no tiene fundamento bíblico.

CAPITULO 39: EL PROPÓSITO Y LA EXTENSIÓN DE LA EXPIACIÓN

EL PROPÓSITO DE LA EXPIACIÓN

La expiación estuvo destinada a modificar la relación de Dios con el pecador, el estado y la condición de Cristo como el autor medianero de la salvación, y el estado y la condición del pecador.

1. Sus EFECTOS CON REFERENCIA A DIOS. Debe acentuarse primero que todo, que la expiación no efectuó cambio en el Ser íntimo de Dios, el cual es inmutable. El único cambio que trajo fue el que tuvo que ver en la relación de Dios con los objetivos de su amor expiatorio. Dios fue reconciliado con aquellos que eran objeto de su ira judicial. Esto significa que su ira se regresó mediante el encubrimiento sacrificatorio del pecado de ellos. La expiación no debe representarse como la causa que mueve el amor de Dios, porque ella misma ya es una expresión de su amor. Frecuentemente se le representa como si de acuerdo con la teoría de la santificación Dios no pudiera amar al pecador sino hasta que sus justas demandas hubieran sido satisfechas. Pero entonces se pasa por alto el hecho de que Cristo ya es el don del amor de Dios, Juan 3: 16. Al mismo tiempo es perfectamente cierto que la expiación quitó los obstáculos para la manifestación del amor redentor de Dios en el acto de perdonar a los pecadores y en su santificación, satisfaciendo la justicia de Dios y las demandas de la ley en sus dos aspectos, el representativo y el penal.

2. Sus EFECTOS CON RESPECTO A CRISTO. La expiación aseguró una multiforme recompensa para Cristo como Mediador. Fue constituido el Espíritu que da vida, la inextinguible fuente de todas las bendiciones de la salvación para los pecadores. Recibió :

a. Todo lo que pertenece a su glorificación, incluyendo su presente gloria mesiánica. Así se explica que haya orado, en su oración sacerdotal, cuando su pensamiento anticipado veía ya su trabajo como concluido. "Ahora pues, Padre, glorifícame Tú para contigo, con aquella gloria que tuve contigo antes de que el mundo fuese", Juan 17: 5.
b. La plenitud de estos dones y gracias que El imparte a su pueblo. Por eso leemos en el Salmo 68: 18: "Subiste a lo alto, cautivaste la cautividad, tomaste dones para los hombres, y también para los rebeldes, para que habite entre ellos Dios". Pablo aplica esto a Cristo en Ef. 4: 8.
c. El don del Espíritu Santo para la formación de su cuerpo místico y la aplicación subjetiva de los frutos de su obra expiatoria. Esto resulta evidente de las palabras de Pedro en el día de pentecostés: "Así que, exaltado por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto que vosotros veis y oís", Hech. 2: 33.
d. Los límites de la tierra por su posesión y el mundo por su dominio. Esta fue una de las promesas que le fueron hechas: "Pídeme, y te daré por herencia las naciones, y como posesión tuya los confines de la tierra", Sal 2: 8. Heb. 2: 6-9 da completa evidencia de que esta promesa ya fue cumplida.

3. Sus EFECTOS EN LO QUE AL PECADOR CONCIERNE.
    a. La expiación no solamente hizo posible la salvación para el pecador, sino que también se la aseguró. En este punto los calvinistas no opinan lo mismo que los católicos romanos, los luteranos, los arminianos y todos aquellos que enseñan una expiación universal. Estos sostienen que la expiación de Cristo únicamente hizo posible la salvación, pero no segura para aquellos por quienes fue ofrecida. En cambio, los calvinistas enseñan que la expiación aseguró meritoriamente la aplicación de la obra de redención para aquellos a quienes fue preparada y de esta manera convirtió su salvación en completamente cierta.
    b. Para quienes fue hecha les aseguró:
        i. Una posesión judicial adecuada por medio de la justificación. Esto incluye el perdón de los pecados, la adopción de hijos y el derecho a una herencia eterna
        ii. La unión mística de los creyentes con Cristo por medio de la regeneración y de la santificación. Esto incluye la modificación gradual del viejo hombre y la gradual posesión del hombre nuevo creado en Cristo Jesús.

iii. Su bendición final en la comunión con Dios por medio de Jesucristo, en la glorificación, subjetiva y en el goce de la vida eterna en una nueva y perfecta creación. Todo esto obvia claramente la objeción que con tanta frecuencia se presenta en contra de la doctrina penal substitucionaria de la expiación, es decir, que no tiene consecuencias éticas y que no ofrece base alguna para la vida ética del redimido. Hasta puede decirse que es la única doctrina de la expiación que ofrece una base segura para una vida ética, una vida enraizada en el corazón por medio de la operación del Espíritu Santo. La justificación conduce derecho a la santificación.

LA EXTENSIÓN DE LA EXPIACIÓN

1. EL PUNTO EXACTO A DISCUSIÓN. La pregunta con que tenemos que enfrentarnos en este punto no es
   a. Si la satisfacción rendida por Cristo fue en sí misma suficiente para la salvación de todos los hombres, puesto que esto se admite por todos;
   b. Si los beneficios salvadores se aplican actualmente a cada hombre, porque la gran mayoría de aquellos que enseñan una expiación universal no creen que todos serán efectivamente salvos
   c. Si la bona fide oferta de salvación se hace a todos los que escuchan el evangelio, sobre la condición del arrepentimiento y la fe, puesto que las iglesias Reformadas no tienen duda alguna sobre este punto; ni
   d. Si alguno de los frutos de la muerte de Cristo resultan para el beneficio de los no elegidos en virtud de su estrecha asociación con el pueblo de Dios, puesto que esto está explícitamente enseñado por muchos eruditos Reformados. Por otra parte la pregunta se refiere al designio de la expiación. Al enviar el Padre a Cristo, y al venir Cristo al mundo para hacer expiación por el pecado, y al hacerla; ¿tuvo el designio o el propósito de salvar de entre todos los hombres únicamente a los elegidos? esta es la pregunta, y únicamente ésta.

2. DEFINICIÓN DE LA POSICIÓN REFORMADA. La posición Reformada CS que Cristo murió con el propósito de salvar efectivamente y con toda seguridad a los elegidos, y nada más a los elegidos. Esto equivale a decir que murió con el

propósito de salvar sólo a aquellos a quienes aplica con positivo efecto los beneficios de su obra redentora. Se han hecho diversos intentos en círculos que pretenden ser Reformados para modificar esta posición. Los arminianos holandeses sostienen que Cristo murió con el propósito de hacer posible la salvación para todos los hombres sin excepción, aunque no todos se salvarán. La salvación se les ofrece en términos más fáciles que aquellos en que se le ofreció a Adán, es decir, sobre la condición de la fe y de la obediencia evangélicas, una condición que ellos pueden cumplir en virtud del don de Dios de la gracia común, o gracia suficiente, para todos los hombres. Los universalistas calvinistas procuran mediar entre la posición Reformada y la de los arminianos. Distinguen un doble decreto de Dios

a. Un decreto para enviar a Cristo al mundo a salvar a todos los hombres por medio de su muerte expiatoria, sobre la condición de fe en El. No obstante, debido a que Dios vio que su propósito fallaría, puesto que ninguno podría aceptar a Cristo por medio de la fe, El hizo que al primero siguiera un segundo decreto
b. Un decreto para dar a cierto número de elegidos la gracia especial, para engendrar la fe en sus corazones y para asegurar su salvación. Esta teoría dudosa y muy insatisfactoria fue sostenida por la Escuela de Saumur (Cameron, Amyraldus y Testardus, y también por eruditos ingleses como Wardlaw, John Brown y James Richards. Algunos teólogos de Nueva Inglaterra, como Emmons, Taylor, Park y Beman tuvieron una teoría un tanto parecida. Los teólogos Marrow de Escocia fueron perfectamente ortodoxos al mantener que Cristo murió con el propósito de salvar tan sólo a los elegidos, aunque algunos de ellos usaron expresiones que también señalan hacia una referencia más general de la expiación. Dijeron que Cristo no murió por todos los hombres, pero que de todos modos ha muerto, es decir, está disponible para todos. El amor de Dios que da y que es universal lo condujo a hacer un hecho el regalo y la concesión a todos los hombres; y esto es el fundamento para la oferta universal de salvación. No obstante, su amor que elige, amor especial, tiene como resultado la salvación únicamente de los elegidos. Los más importantes de los teólogos Marrow fueron Hog, Boston, y los dos Erskine.

3. PRUEBA DE LA DOCTRINA DE LA EXPIACIÓN LIMITADA. Pueden darse las pruebas siguientes acerca de la doctrina de la expiación particular :
   a. Debe afirmarse, primero que todo, como un principio general, que los designios de Dios son siempre eficaces de toda seguridad y no pueden

frustrarse por las acciones del hombre. Esto se aplica también al propósito de salvar a los hombres por medio de la muerte de nuestro Señor Jesucristo. Si hubiera sido su intención salvar a todos los hombres este propósito no habría podido ser frustrado por la incredulidad del hombre. Se admite completamente que sólo un número limitado será salvo. En consecuencia, ellos son los únicos que Dios ha determinado salvar.

b. La Escritura repetidamente califica a aquellos por quienes Cristo puso su vida de un modo tal que indica una perfecta limitación. Aquellos por quienes sufrió y murió se llaman de varios modos: "sus ovejas", Jn. 10: 11, 15; "su iglesia", Hech. 20: 28; Ef. 2: 25-27; "su pueblo", Mat. 1: 21, y "los elegidos", Rom. 8: 32-35.

c. La obra sacrificadora de Cristo y su obra intercesoria, son, en principio, dos aspectos diferentes de su obra expiatoria, y por tanto, la medida de la una no puede ser más amplia que la de la otra. Ahora bien, Cristo muy definidamente limita su obra intercesoria, cuando dice: "no ruego por el mundo sino por los que me diste", Juan 17: 9. ¿Por qué limitaría su oración intercesoria si hubiera pagado el precio de la redención de todos?

d. Debe notarse también que la doctrina de que Cristo murió con el pro-pósito de salvar a todos los hombres, conduce lógicamente a un universalismo absoluto, es decir, a la doctrina de que todos los hombres en verdad se salvarán. Es imposible que aquellos por quienes Cristo pagó el precio, cuya culpa quitó, se pierdan a causa de aquella culpa. Los arminianos no pueden detenerse a la mitad de su meta, sino que deben continuar hasta el fin.

e. Si se dice, como algunos dicen que la expiación fue universal, pero que la aplicación de ella es particular; que Cristo hizo posible para todas las salvaciones, pero que de manera efectiva sólo salva a un número limitado, —deberá indicarse que hay una inseparable conexión entre la adquisición y la concesión actual de la salvación. La Biblia enseña claramente que el designio y efecto de la obra expiatoria de Cristo no es de modo único hacer posible la salvación, sino reconciliar a Dios y el hombre, y poner a los hombres en la posesión verdadera de la salvación eterna, una salvación que muchos fallan en obtener, Mat. 18: 11; Rom. 5: 10; II Cor. 5; Gal 1: 4; 3: 13; Ef. 1: 7.

f. Y si se hiciera la afirmación de que el designio de Dios y de Cristo fue con toda evidencia condicional, contingente con la fe y la obediencia del hombre, se llamaría la atención al hecho de que la Biblia enseña claramente que Cristo por medio de su muerte adquirió la fe, el arrepentimiento y todos

los otros efectos de la obra del Espíritu Santo en favor de su pueblo. Consecuentemente, no hay condiciones cuyo cumplimiento dependa simplemente de la voluntad del hombre. La expiación también asegura el cumplimiento de las condiciones que deben satisfacerse para obtener la salvación, Rom. 2: 4; Gal 13: 13, 14; Ef. 1: 3, 4; 2: 8; Fil 1: 29; II Tim. 3: 5, 6.

4. OBJECIONES A LA DOCTRINA DE LA EXPIACIÓN LIMITADA. Estas pueden clasificarse de la manera siguiente :
   a. Estos son pasajes que enserian que Cristo murió por el mundo, Juan 1: 29; 3: 16; 6: 33, 51; Rom. 11: 12, 15; II Cor. 5: 19; I Juan 2: 2. La objeción basada en estos pasajes se desarrolla sobre la pretensión falsa de que la palabra "mundo" tal como está usada en ellos, significa "todos los individuos que constituyen la raza humana". Si no fuera así, la objeción no tendría razón. Pero es perfectamente claro que según la Biblia el término "mundo" tiene una variedad de significados, según lo prueba en forma definitiva, una mera lectura de los siguientes pasajes: Luc. 2: 1; Juan 1: 10; Hech. 11: 28; 19: 27; 24: 5; Rom. 1: 8; Col. 1: 6. También se ve que cuando "mundo" se usa para referirse a los hombres, no siempre los incluye a todos, Juan 7:4; 12 : 19; 14 : 22 ; 18 : 20; Rom. 11 : 12, 15; en algunos de estos pasajes no puede ser posible que denote a todos los hombres. Si tuviera ese significado en Juan 6: 33, 51, se deduciría que Cristo verdaderamente da la vida a todos los hombres, es decir que los salva a todos. Esto es mucho más de lo que los oponentes mismos creen. En Rom. 11 : 12, 15 la palabra "mundo" no puede ser por completo inclusiva, puesto que el contexto excluye claramente a Israel ; y porque sobre esa suposición estos pasajes también probarían más de lo que se quiere, es decir, que los frutos de la obra expiatoria de Cristo en la actualidad se aplican a todos. No obstante, encontramos en estos pasajes una indicación del hecho de que la palabra "mundo" algunas veces se usa para indicar que el particularismo del Antiguo Testamento pertenece al pasado, y que abrió camino al Universalismo del Nuevo Testamento. Las bendiciones del evangelio se extendieron a todas las naciones, Mat. 24: 14; Marc. 16: 16; Rom. 1: 5; 10: 18. Esta es, probablemente, la llave para la interpretación de la palabra "mundo" en pasajes como los de Juan 1: 29; 6: 33, 51; II Cor. 5: 19; I Juan 2: 2. El Dr. Shedd considera que el mundo significa "todas las naciones" en pasajes como Mat. 26 : 13 ; Juan 3 : 16 ; I Cor. 1 : 21 ; II Cor. 5: 19; y I Juan 2: 2; pero sostiene que en otros pasajes

denota al mundo de los creyentes, o a la Iglesia, Juan 6 : 33, 51; Rom. 4: 13 ; 11 : 12, 15 ; Kuyper y Van Andel también consideran que esto significa mundo en algunos pasajes.

b. Estrechamente relacionados con los pasajes a que nos hemos referido arriba están aquellos en los que se dice que Cristo murió por todos los hombres, Rom. 5 : 18 ; I Cor. 15 : 22 ; II Cor. 5 : 14 ; I Tim. 2 : 4, 6 ; Tito 2 : 11 ; Heb. 2 : 9; II Ped. 3: 9. Naturalmente cada uno de estos pasajes debe considerarse en el contexto en que se encuentra. Por ejemplo, el contexto señala con claridad que la expresión "todos" o "todos los hombres" de Rom. 5: 18, y I Cor. 15: 22 incluye nada más a aquellos que están en Cristo, contrastándolos con todos los que están en Adán. Si la palabra "todos" en estos pasajes no se interpretara en un sentido limitado, enseriaría, no sólo que Cristo hizo posible la salvación para todos los hombres, sino que verdaderamente los salva sin excepción. De esta manera los arminanos de nuevo se verían presionados hacia el campo del Universalismo absoluto, y donde, desde luego, no quieren estar. Una limitación parecida debe aplicarse en la interpretación de II Cor. 5: 14; y Heb. 2: 9, compárese el versículo 10. De otra manera probarían demasiado, y por tanto, nada probarían. En todos estos pasajes la palabra "todos" denota simplemente a los que están en Cristo. En el caso de Tito 2: 11, que habla de la manifestación de la gracia de Dios, "que trae salvación a todos los hombres", el contexto claramente demuestra que, "todos los hombres" denota, en efecto, toda clase de hombres. Si la palabra "todos" no se restringe, ésta enseriaría una salvación universal. Los pasajes de I Tim. 2: 4-6; Heb. 2: 9; II Ped. 3: 9 se refieren a la voluntad revelada de Dios para que tanto los judíos como los gentiles se salven, pero nada implica respecto a la intención universal de la expiación. Aun Moses Stuart, que cree en la expiación universal admite que en estos casos la palabra "todos" no puede tomarse en sentido universal.

c. Una tercera clase de pasajes que parece militar en contra de la idea de una expiación limitada consiste de los que se dice que implican la posibilidad de que aquellos por quienes murió Cristo fallen en obtener salvación, Rom. 14: 15 y el pasaje paralelo en II Cor. 8: 11 pueden mencionarse en primer lugar. Algunos comentadores son de opinión que estos pasajes no se refieren a la destrucción eterna, pero lo más probable es que lo hagan. El Apóstol simplemente quiere exponer en un relieve muy visible la conducta anticaritativa de algunos de los hermanos más fuertes de la Iglesia. Les gustaba ofender a los hermanos débiles, hacerlos tropezar, dominar sus

conciencias, y de esta manera emprendían la senda descendente donde, de continuar en ella, el resultado natural sería la destrucción. Aunque Cristo pagó con su propia vida el precio para salvar a esas personas, los otros, debido a su conducta, tendían a destruirlas. Que esta destrucción no seguía, efectivamente, se descubre en Rom. 14: 4; "porque poderoso es el Señor para hacerle estar firme". Tenemos entonces aquí, según lo expresa el Dr. Shedd, "una suposición que favorece el argumento, de algo que no sucede y que no puede suceder", precisamente como en I Cor. 13: 1-3; Gal 1: 8. Otro pasaje un tanto parecido, se encuentra en II Ped. 2: 1, con el que Heb. 10: 29 también puede clasificarse. La explicación más digna de confianza acerca de estos pasajes es la que da Smeaton, como interpretación de Piscator y de las anotaciones Holandesas, es decir, "que estos falsos maestros están descritos según su profesión y el juicio de la caridad. Se mostraban públicamente a sí mismos como redimidos y así se contarían, a juicio de la Iglesia, entre tanto que permanecieran en su comunión"[201]

d. Por último, hay una objeción derivada de la bona fide oferta de salvación. Creemos que Dios "sin fingimiento", es decir sinceramente o con toda buena fe, llama a aquellos que viven bajo el evangelio para que lo crean, y les ofrece la salvación en el camino de la fe y del arrepentimiento. Ahora bien, los arminianos sostienen que tal oferta de salvación no puede hacerse por aquellos que creen que Cristo murió únicamente por los elegidos. Esta objeción ya se había presentado en la época del Sínodo de Dort pero no se le concedía validez. Las siguientes observaciones se pueden dar como respuesta :
    i. La oferta de salvación en el camino de la fe y del arrepentimiento no pretende ser una revelación del consejo secreto de Dios, más definidamente, de su designio de entregar a Cristo como una expiación por el pecado. Nada más es la promesa de salvación para todos los que aceptan a Cristo por la fe.
    ii. Esta oferta, hasta donde es universal, está condicionada siempre por la fe y la conversión. Además, es contingente con la fe y el arrepentimiento tales como pueden producirse en el corazón del hombre sólo por la operación del Espíritu Santo.
    iii. La oferta universal de salvación no consiste en la declaración de que Cristo hizo expiación por cada uno de los que oyen el evangelio, y de que Dios realmente intente salvar a cada uno. Consiste en

[201] The Doctrine of the Atonement as Taught by the Apostles, p. 447.

1. Una exposición de la obra expiatoria de Cristo como suficiente por sí sola para la redención de todos los hombres
2. Una descripción de la naturaleza verdadera del arrepentimiento y de la fe que se requieren para venir a Cristo
3. Una declaración de que cada uno de los que vengan a Cristo con verdadero arrepentimiento y fe obtienen la bendición de la salvación.

iv. No es el deber del predicador armonizar el consejo secreto de Dios respecto a la redención de los pecadores con su voluntad declarativa tal como se expresa en la oferta universal de la salvación. El predicador es simplemente un embajador oficial, cuyo deber es presentar la voluntad del Señor en la predicación del evangelio a todos los hombres sin discriminación.

v. El Dr. Shedd dice: La oferta universal de los beneficios de la expiación de Cristo brota del complaciente querer de Dios, Ez. 33: 11. . . Dios puede propiamente llamar a los no elegidos a que hagan lo que a Dios le deleita, simplemente porque se deleita en ello ; el deseo divino no se altera por el decreto divino de preterición"[202] También cita el Dr. Shedd una declaración muy parecida de Turretin.

vi. La oferta universal de salvación sirve para manifestar la aversión y la obstinación del hombre en su oposición al evangelio, y para remover todo vestigio de excusa. Si no se hiciera, los pecadores podrían decir que ellos habrían aceptado alegremente el don de Dios, con sólo que se les hubiera ofrecido.

5. LA MÁS AMPLIA CONSECUENCIA DE LA EXPIACIÓN. Se preguntará, si la expiación operada por Cristo para la salvación de los elegidos, y solamente de los elegidos, tiene alguna otra consecuencia más amplia. Esta pregunta se discute frecuentemente en la teología escocesa formulándola así: ¿No murió Cristo también por los no elegidos, en algún otro sentido que no haya sido el de salvarlos? Esta pregunta fue discutida por varios de los más antiguos teólogos, por ejemplo, Rutherford, Brown y Dickson pero la contestaron en forma negativa. Dice Walker, "sostuvieron ciertamente la suficiencia intrínseca de la muerte de Cristo para salvar al mundo o mundos; pero eso nada tenía que ver con el propósito de Cristo, o con lo que Cristo cumplió. La frase de que Cristo murió suficientemente por todos no fue aprobada, porque el `por' parecía implicar alguna realidad de verdadera

[202] Dogm. Theol. II, p. 484.

sustitución"[203]. Durham negó que cualquiera merced dispensada a los réprobos, y aun disfrutada por ellos pudiera considerarse el fruto adecuado, o adquirido mediante la muerte de Cristo; pero al mismo tiempo mantuvo que ciertas consecuencias de la muerte de Cristo correspondientes a una clase de progreso pueden alcanzar a los malvados, aunque es dudoso que esto pueda considerarse como bendición para ellos. Esta fue también la posición que tomaron Rutherford y Gillespie. Los teólogos Marrow de Escocia, aunque sostenían que Cristo murió con el propósito de salvar únicamente a los elegidos, dedujeron de la oferta universal de salvación que la obra de Cristo tenía también una consecuencia más amplia, y que, diciéndolo en sus propias palabras, "Dios el Padre movido únicamente por su amor gratuito para la humanidad perdida había convertido en hecho el don y la concesión de su Hijo Jesucristo para todos los hombres". Según ellos, todos los pecadores son legatarios bajo el testamento de Cristo, no realmente en la esencia, sino en la administración del pacto de gracia, pero el testamento se hace efectivo nada más en el caso de los elegidos. La posición de ellos fue condenada por la Iglesia de Escocia. Varios teólogos Reformados sostuvieron que, aunque Cristo sufrió y murió únicamente con el propósito de salvar a los elegidos, muchos beneficios de la cruz de Cristo verdaderamente — y eso de acuerdo con el plan de Dios — producen beneficio para los que no aceptan a Cristo por la fe. Creen que las bendiciones de la gracia común resultan también de la muerte expiatoria de Cristo.[204] Que la obra expiatoria de Cristo tuvo también importancia para el mundo angelical parece deducirse de Ef. 1: 10; y Col. 1: 20. Las cosas de la tierra y las del cielo han sido reunidas en Cristo como cabeza (anakephalaiósasthai), Ef. 1: 10, y se han reconciliado con Dios por medio de la sangre de la cruz, Col. 1: 20. Kuyper sostiene que el mundo angelical que perdió su jefe cuando Satanás cayó, ha sido reorganizado bajo la jefatura de Cristo. Esto reconciliaría o uniría al mundo angelical y al mundo de la humanidad bajo una sola cabeza. Naturalmente, Cristo es la Cabeza de los ángeles en el sentido orgánico en que es Cabeza de la Iglesia. Por último, la obra expiatoria de Cristo dará también por resultado un nuevo cielo y una tierra nueva en los que more la justicia ; un lugar adecuado para la humanidad nueva y glorificada, y dentro de la libertad gloriosa en la que también participará la baja creación, Rom. 8 : 19-22.

[203] Scottish Theology and Theologians, p. 80.

[204] Compárese Witsius, De Verbonden II, 9.4: Turretin, Loc. XIV, Preg. 14, Sec. 11; Cunningham, Hist. Theol. II, p. 332; Hodge, The Atonement, 358 y algunas otras; Grosheide in the Evangelical Quarterly, April, 1940, p. 127. Compárese también Strong, Syst. Theol., p. '772.

CAPITULO 40: LA OBRA INTERCESORA DE CRISTO

La obra sacerdotal de Cristo no está limitada a la ofrenda sacrificadora que hizo de sí mismo en la cruz. La explicación que a veces se da es que en tanto que Cristo fue sacerdote sobre la tierra, es rey en el cielo. Esto crea la impresión de que su obra sacerdotal está terminada, lo cual de ningún modo es correcto. Cristo no es únicamente un sacerdote terrenal, sino también, y en forma singular, un sumo sacerdote celestial. Aunque está sentado a la diestra de Dios en la majestad en los cielos, es todavía "ministro del santuario, y del verdadero tabernáculo que levantó el Señor y no el hombre", Heb. 8: 2. En la tierra, nada más, comenzó su obra sacerdotal, y la está completando en el cielo. En el sentido estricto de la palabra, Cristo no está reconocido entre los sacerdotes terrenales, los cuales no eran otra cosa que sombras de la realidad venidera, Heb. 8: 4. El es el verdadero, es decir, el sacerdote real, que sirve al santuario verdadero, del cual el tabernáculo de Israel no era sino una sombra imperfecta. Al mismo tiempo El es ahora el sacerdote sobre el trono, nuestro intercesor con el Padre.

PRUEBA ESCRITURAL DE LA OBRA INTERCESORA.

LA OBRA INTERCESORA DE CRISTO SIMBOLIZADA

Aunque la obra sacrificadora de Cristo fue simbolizada al principio mediante las funciones sacerdotales en el altar de bronce y en los sacrificios traídos a él, su obra intercesora se prefiguró mediante la quema diaria de incienso en el altar de oro, en el Lugar Santo. La nube siempre ascendente de incienso no era nada más un símbolo de los que oraban en Israel, sino también un tipo de la oración sumo sacerdotal de nuestro gran Sumo Sacerdote. Esta acción simbólica de quemar incienso no estaba disociada de la entrega de sacrificios sobre el altar de bronce, sino estrechamente relacionada con ella. Se refería a la aplicación de la sangre de las más importantes ofrendas por el pecado, la cual se aplicaba a los cuernos del altar de oro, llamado también altar del incienso, se rociaba hacia el velo, y en el gran Día de la Expiación se traía hasta el interior del Lugar Santísimo y se rociaba sobre el propiciatorio. Esta manipulación de la sangre simbolizaba la presentación del sacrificio a Dios que mora entre los querubines. El Lugar Santísimo, claramente, era un símbolo y tipo de la ciudad cúbica, la celestial Jerusalén. Hay todavía otra relación entre la obra sacrificadora del altar de bronce y la intercesión simbólica del altar de oro. El hecho de que el incienso tuviera que ser quemado, únicamente, sobre brasas ardientes tomadas del altar

de los holocaustos, era una indicación del hecho de que la intercesión estaba fundada sobre el sacrificio y en ningún otro modo podría haber sido efectiva. Esto indica con claridad que la obra intercesora de Cristo en el cielo se funda sobre su obra sacrificadora perfectamente ejecutada, y sólo sobre esta base es aceptable.

INDICACIONES NOVO TESTAMENTARIAS DE LA OBRA INTERCESORA DE CRISTO

El término paracletos se aplica a Cristo. La palabra se encuentra nada más en Juan 14: 16, 26; 15: 26; 16: 7; I Juan 2: 1. Se traduce "Consolador" en dondequiera que se le encuentre en el Evangelio de Juan, pero también "Abogado" en el único pasaje en que se trata de Él en la primera epístola de Juan. La forma es pasiva, y puede, por tanto, dice Westcott, "significar adecuadamente nada más 'un invitado al lado del otro', y eso con la noción secundaria de aconsejar o ayudar".[205] Westcott señala que la palabra tiene ese significado en el griego clásico, en Filo y también en los escritos de los rabinos. No obstante, muchos de los Padres Griegos dieron a la palabra un sentido activo, traduciéndola "Consolador", y de esta manera dieron indebida prominencia a lo que no es sino una aplicación secundaria del término, aunque sintieron que este significado no se acomodaba con el de I Juan 2: 1. Así pues, la palabra denota a uno que fue invitado para que ayude, un abogado, uno que aboga la causa de otro y que también le da consejo sabio. Natural mente, la obra de semejante abogado traerá consuelo, y por tanto, también puede en sentido secundario llamarse Consolador. Cristo explícitamente se llama nuestro Abogado, nada más en I Juan 2:1, pero por implicación también en Juan 14: 16. La promesa, "y yo rogaré al Padre, y El os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre", implica con claridad que Cristo también fue un paracleto. El evangelio de Juan aplica regularmente el término al Espíritu Santo. Su trabajo es en parte idéntico y en parte diferente. Cuando Cristo estuvo en la tierra, él fue el Abogado de los discípulos, abogando su causa en contra del mundo, y sirviéndoles con sabios consejos, y ahora el Espíritu Santo va a continuar ese trabajo en la iglesia. Hasta aquí el trabajo es idéntico, pero también es diferente. Cristo como nuestro Abogado, aboga la causa del creyente cerca del Padre, en contra de Satanás, el acusador (Zac. 3 : 1; Heb. 7: 25; I Juan 2 : 1 ; Apoc. 12 : 10), en tanto que el Espíritu Santo no sólo aboga la causa de los creyentes en contra del mundo (Juan 16: 8), sino que también aboga la causa de Cristo al lado de los creyentes y les sirve con sabios consejos (Juan 14:26; 15 : 26 ; 16: 14). Brevemente, podemos decir que Cristo aboga nuestra causa con Dios, en tanto que el

[205] Commentary on the Gospel of John Additional Note after, Cap. XVI.

Espíritu Santo aboga la causa de Dios con nosotros. Otros pasajes del Nuevo Testamento que hablan de la obra intercesora de Cristo se encuentran en Rom. 8: 24; Heb. 7: 25; 9: 24.

LA NATURALEZA DE LA OBRA INTERCESORA DE CRISTO

Es evidente que esta obra de Cristo no debe disociarse de su sacrificio expiatorio, en el cual halla la base necesaria. No es sino la continuación de la obra sacerdotal de Cristo, llevada hasta su perfección. Comparada con la obra sacrificadora, su ministerio de intercesión sólo recibe poca atención. Hasta en círculos evangélicos se da, frecuentemente, la impresión, quizá sin entenderlo, de que la obra del Salvador cumplida en la tierra fue mucho más importante que los servicios que El presta ahora en el cielo. Parece que se entiende poco que en el Antiguo Testamento la ministración diaria en el templo culminaba con la quema del incienso, la cual simbolizaba el ministerio de intercesión ; y que el rito anual del gran Día de la Expiación alcanzaba su punto más alto cuando el Sumo Sacerdote pasaba del velo adentro con la sangre de la reconciliación. Tampoco puede decirse que se haya entendido suficientemente el ministerio de la intercesión. Los cristianos no remachan la atención en ello, y puede ser que esto sea la causa y también el resultado del extendido fracaso para entenderlo. La idea prevaleciente es que la intercesión de Cristo consiste exclusivamente en la oración que ofrece por su pueblo. Ahora bien, no puede negarse que estas oraciones constituyen parte importante de la obra intercesora de Cristo, pero que no son el total de ella. El punto fundamental que hay que recordar es que el ministerio de la intercesión no debe disociarse de la expiación, puesto que son dos aspectos de la misma obra redentora de Cristo, y de los dos debe decirse que se funden en uno. Martin encuentra que los dos aparecen constantemente en yuxtaposición y se relacionan tan estrechamente en la Escritura, que se siente justificado al hacer la siguiente afirmación: "La esencia de la intercesión es la reconciliación y la reconciliación es esencialmente .una intercesión. O, quizá, para poner la paradoja en forma blanda : La expiación es verdadera, — verdadero sacrificio y ofrenda, y no una mera fortaleza pasiva, — porque en su naturaleza íntima es una inter-cesión activa e infalible; en tanto que, al contrario, la intercesión es verdadera intercesión, — intercesión judicial, representativa y sacerdotal, y no un mero ejercicio de influencia, — porque esencialmente es una expiación u ofrenda substitucionaria, perfeccionada de una vez por todas en el Calvario y ahora perpetuamente presentada y gozando la experiencia de perpetua aceptación en el cielo".[206] Analizándola, encontramos los elementos siguientes en la intercesión de Cristo:

[206] The Atonement, p. 115

1. Precisamente, como el Sumo Sacerdote en el gran Día de la Expiación entraba al Lugar Santísimo con un sacrificio completo para presentarlo a Dios, así entró Cristo en el Lugar Santo celestial con su sacrificio completo, perfecto, y todo suficiente y lo ofrendó al Padre. Y exactamente así como el Sumo Sacerdote al entrar al Lugar Santo llegaba a la presencia de Dios, llevando simbólicamente las tribus de Israel sobre su pecho, así Cristo se presentó delante de Dios como el representante de su pueblo y reinstaló de este modo a la humanidad en la presencia de Dios. A este hecho se refiere el escritor de Hebreos cuando dice: "Porque no entró Cristo en el santuario hecho de mano, figura del verdadero, sino en el cielo mismo para presentarse ahora por nosotros ante Dios", Heb. 9: 24. Los teólogos Reformados con frecuencia dirigen la atención a que la presencia perpetua del sacrificio completo de Cristo delante de Dios contiene en sí misma un elemento de intercesión como recordador constante de la perfecta reconciliación efectuada por Cristo Jesús. Es algo parecido a la sangre de la pascua, de la cual dijo el Señor: "Y la sangre os será por señal en las casas donde vosotros estéis; y veré la sangre y pasaré de vosotros", Ex 12: 13.

2. Hay también un elemento judicial en la intercesión, precisamente como lo hay en la expiación. Mediante ésta Cristo satisfizo todas las demandas justas de la ley, de tal manera que ningún cargo legal puede presentarse en justicia en contra de aquellos por quienes El ha pagado el precio. No obstante, Satanás el acusador, está siempre ocupado en traer acusaciones en contra de los elegidos; pero Cristo las afronta todas, señalando a su obra completa. El es el paráclito, el Abogado de su pueblo que responde a todos los cargos que se presentan contra ellos. Se nos recuerda esto no solamente por el nombre "Paráklito", sino también por las palabras de Pablo en Rom. 8: 33, 34: "¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que justifica. ¿Quién es el que condenará? Cristo es el que murió; más aun, el que también resucitó de los muertos, el que además está a la diestra de Dios, el que también intercede por nosotros". Aquí está presente con toda claridad el elemento judicial. Compárese también Zac. 3: 1, 2.

3. No solamente tiene que ver la obra intercesora de Cristo con nuestro estado judicial; sino que también se relaciona con nuestra condición moral, nuestra gradual santificación. Cuando nos dirigimos al Padre en el nombre de Cristo, El santifica nuestras oraciones. Ellas lo necesitan porque frecuentemente son demasiado imperfectas, triviales, superficiales y hasta insinceras, aunque se dirigen ante uno

que es perfecto en santidad y majestad. Y además de convertir nuestras oraciones en aceptables también santifica nuestros servicios en el Reino de Dios. Esto es necesario, porque con frecuencia tenemos conocimiento cabal del hecho de que no brotan de los motivos más puros; y que aun cuando brotaran de ellos, están todavía demasiado lejos de aquella perfección que las convertiría por sí misma en aceptables para un Dios santo. La plaga del pecado se encuentra sobre todas ellas. Por eso dice Pedro : "Acercándoos a Él, piedra viva, desechada, ciertamente, por los hombres, mas para Dios escogida y preciosa, vosotros también, como piedras vivas, sed edificados como casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo". El ministerio de intercesión de Cristo es también un ministerio de cuidado amante para su pueblo. Los ayuda en sus dificultades, en sus pruebas y en sus tentaciones. "Porque no tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino uno que fue tentado en todo, según nuestra semejanza, pero sin pecado: pues en cuanto El mismo padeció siendo tentado, es poderoso para socorrer a los que son tentados", Heb. 4: 15; Heb. 2: 18.

4. Y en la intercesión y a través de toda ella, hay, finalmente, también el elemento de oración en favor del pueblo de Dios. Si la intercesión es inseparable de la obra expiatoria de Cristo se sigue que la oración de intercesión debe estar relacionada con las cosas que pertenecen a Dios (Heb. 5: 1), para completar la obra de redención. Que este elemento está incluido, es evidente del todo según se deduce de la oración intercesora en Juan 17, en donde Cristo dice explícitamente que El ora por los apóstoles y por aquellos que por medio de la palabra de ellos creerán en El. Es un pensamiento consolador que Cristo esté orando por nosotros aun cuando seamos negligentes en nuestra vida de oración; que El esté presentando al Padre aquellas necesidades espirituales que no estaban presentes en nuestras mentes y que a menudo nos descuidamos de incluirlas en nuestras oraciones; y que El ora para que seamos protegidos en contra de los peligros de los que no tenemos todavía conocimiento, y en contra de los enemigos que nos amenazan, aunque no lo sepamos. Está orando para que nuestra fe no se agote, y para que salgamos victoriosos en el final.

LAS PERSONAS Y LAS COSAS POR LAS QUE INTERCEDE

LAS PERSONAS POR QUIENES INTERCEDE

La obra intercesora es como ya se dijo, nada más el cumplimiento de su obra redentora y sacerdotal, y por lo tanto es igual a aquella en extensión. Cristo intercede por todos aquellos por quienes ha hecho expiación, y por ellos únicamente. Esto debe inferirse del carácter limitado de la expiación, y también de pasajes como Rom. 8: 34; Heb. 7: 25; 9: 24, en cada uno de los cuales la palabra "nosotros" se refiere a los creyentes. Además, en la oración pontifical que se consigna en Juan 17, Jesús nos dice que ora por sus inmediatos discípulos y "por los que también han de creer en mí por la palabra de ellos", Juan 17: 9, 20. En el versículo 9 hace una afirmación muy explícita respecto a la limitación de su oración pontifical: "Yo ruego por ellos: no ruego por el mundo, sino por los que tú me diste". Y del contenido del versículo 20 aprendemos que no sólo intercede por los actuales creyentes, sino por todos los elegidos sean de los que ya creen en El o de los que creerán alguna vez en el futuro. El intercesor piensa en cada uno de aquellos que le fueron dados, Luc. 21: 32; Apoc. 3: 5. Los luteranos distinguen entre una intercesión general de Cristo en favor de todos los hombres, y una intercesión especial en favor de los elegidos sola-mente. Para probarlo apelan a Luc. 23: 34, en donde está la oración que Cristo hizo por sus enemigos; pero esa oración no debe por necesidad considerarse como parte de la obra oficial intercesora de Cristo. Dabney cree que sí era intercesora, y que los objetos de esta oración fueron convertidos posteriormente. Pero también es posible que ésta haya sido nada más una oración en la que Cristo enseñó a todos sus seguidores a orar por sus enemigos, una oración para defenderlos de un inmediato y terrible castigo por el enorme crimen cometido. Compárese Mat. 5: 44.

LAS COSAS POR LAS QUE CRISTO INTERCEDE

Cristo tiene muchas cosas que pedir en su oración intercesora. Podemos dar solamente una breve indicación de algunas de las cosas por las que ora. Intercede por los elegidos que no han llegado todavía a Él, para que sean traídos a un estado de gracia ; que aquellos que ya vinieron a El reciban el perdón de sus pecados diarios, es decir, que experimenten la continua aplicación a ellos de los frutos de justificación ; que los creyentes sean resguardados de las acusaciones y las tentaciones de Satanás ; que los santos sean santificados progresivamente, Juan 17: 17; que sus relaciones con el cielo se conserven al corriente, Heb. 4: 14, 16; 10 : 21, 22; que los servicios del pueblo de Dios sean aceptados, I Ped. 2: 5; y que, por último, puedan entrar a poseer su herencia perfecta en el cielo, Juan 17: 24.

LAS CARACTERÍSTICAS DE SU INTERCESIÓN

Hay tres características, especialmente, de la obra intercesora de Cristo, a las que debe dirigirse la atención

1. LA CONSTANCIA DE SU INTERCESIÓN. Necesitamos no Sólo un Salvador que haya completado una obra objetiva para nosotros en el pasado, sino también uno que diariamente esté ocupado en asegurar para los suyos la aplicación subjetiva de los frutos del sacrificio cumplido. Decenas de millares de personas demandan su atención a cada, momento y un instante de interrupción sería fatal para sus intereses. Por lo mismo, El siempre está alerta. Está despierto a todos sus deseos sin que se le escape ninguna de sus oraciones.

2. EL CARÁCTER AUTORITATIVO DE SU INTERCESIÓN. No es completamente correcto representarlo como suplicante ante el trono de Dios implorando los favores del Padre para su pueblo. Su oración no es la petición de la criatura al Creador, sino el ruego del Hijo al Padre. "El conocimiento cabal de su dignidad igual, de su potencia y prevalente intercesión se conoce en esto, en que siempre que pide, o declara que pedirá alguna cosa del Padre, lo declara siempre con las palabras eroto, eroteso, una petición, es decir, sobre términos iguales (Juan 14: 16; 16 : 26 ; 17 : 9, 15, 20), nunca aiteo o aiteso".[207] Cristo permanece delante del Padre como un intercesor autorizado, y como uno que puede presentar demandas legales. Puede decir: "Padre, aquellos que me has dado, quiero que donde yo estoy ellos estén también conmigo", Juan 17: 24.

3. LA EFICACIA DE SU INTERCESIÓN. La oración intercesora de Cristo nunca falla. En la tumba de Lázaro el Señor expresó la seguridad de que el Padre siempre le oía, Juan 11: 42. Sus oraciones intercesoras por su pueblo están basadas en su obra expiatoria; El ha merecido todo lo que pide y en ello descansa la seguridad de que sus oraciones son efectivas. Ellas alcanzarán todo lo que El desea. El pueblo de Dios puede derivar consuelo del hecho de que tienen cerca del Padre un intercesor tan poderoso que siempre triunfa.

CAPITULO 41: EL OFICIO REAL

En su carácter de segunda Persona de la Santa Trinidad, el Hijo eterno, Cristo, naturalmente, participa del dominio de Dios sobre todas sus criaturas. Su trono está

[207] Trench, New Testament Synonyms, p. 136.

establecido en los cielos y su reino rige sobre todos, Sal 103: 19. Esta realeza difiere del carácter real medianero de Cristo, ejercido por El como una realeza económica que le fue conferida no únicamente en su naturaleza divina, sino en su carácter de Theanthropos Dios-hombre). La realeza medianera no es un carácter real dado a Cristo por derecho original sino uno con el que fue investido. No pertenece a un reino nuevo, uno que no estaba todavía bajo su control como Hijo de Dios, porque semejante reino en ninguna parte puede encontrarse. Es más bien, para hablar con las palabras de Dick, su realeza original "investida con una nueva forma, usando un nuevo aspecto, administrada para un nuevo fin". En general, podemos definir el carácter real medianero de Cristo como su poder oficial para regir todas las cosas en los cielos y en la tierra, para la gloria de Dios, y para la ejecución de los propósitos de Dios en la salvación. No obstante, debemos distinguir entre un regnum gratiae y un regnum potentiae.

LA REALEZA ESPIRITUAL DE CRISTO

LA NATURALEZA DE SU CARÁCTER REAL

La realeza espiritual de Cristo es su gobierno real regnum gratiae, ejercitado sobre su pueblo, o la Iglesia. Es una realeza espiritual, porque se relaciona con un reino espiritual. Es el gobierno medianero tal como está establecido en los corazones y en las vidas de los creyentes. Además, es espiritual porque descansa en forma directa e inmediata sobre un fin espiritual, la salvación de su pueblo. Y, finalmente, también es espiritual porque está administrada no mediante la fuerza o los medios externos, sino mediante la Palabra y el Espíritu que es Espíritu de verdad y sabiduría, de justicia y de santidad, de gracia y de misericordia. Este carácter real se revela en la selección de su Iglesia y en su gobierno, protección y perfección. La Biblia habla de ella en muchos lugares, por ejemplo, Sal 2: 6; 45: 6, 7 (compárese Heb. 1: 8, 9); 132: 11; Isa. 9: 6, 7; Jer. 23: 5, 6; Miq. 5: 2; Zac. 6: 13; Luc. 1: 33; 19: 27, 38; 22: 29; Juan 18: 36, 37; Hech. 2: 30-36, y otros lugares. La naturaleza espiritual de esta realeza está indicada por el hecho de que Cristo repetidamente se llama Cabeza de la Iglesia, entre otros pasajes en Ef. 1: 22; 4: 15; 5: 23; Col. 1: 18; 2: 19. Este término, tal como se aplica a Cristo, prácticamente equivale en algunos casos a "Rey" (Cabeza en un sentido figurado, uno que está revestido de autoridad), como en I Cor. 11 : 3 ; Ef. 1 : 22 ; 5 : 23 ; no obstante, en otros casos se usa en un sentido literal y orgánico, Ef. 4 : 15; Col. 1 : 18 ; 2 : 19, y también en la parte final de Ef. 1 : 22. La palabra nunca se usa (con la única posible excepción de I Cor. 11: 3) sin la implicación de este concepto orgánico. Las dos ideas están muy íntimamente relacionadas. Debido a que Cristo es la

Cabeza de la Iglesia es por lo que puede gobernar como Rey de una manera orgánica y espiritual. La relación entre las dos ideas puede indicarse de la manera siguiente: (1) La jefatura de Cristo como Cabeza señala hacia la unión mística existente entre Cristo, y su cuerpo, la Iglesia, y pertenece por tanto a la esfera del ser. No obstante, su realeza implica que está vestido de autoridad, y corresponde a la esfera judicial. (2) La jefatura de Cristo está sometida a su realeza. El espíritu que Cristo, como Cabeza de la Iglesia le imparte a ésta es también el medio por el cual El ejercita su poder real en y sobre la Iglesia. Los pre milenaristas de la actualidad insisten firmemente en que Cristo es la Cabeza de la Iglesia, pero como regla niegan que El sea el rey. Esto es tanto como decir que no tiene autoridad como gobernante de la Iglesia, y que los oficiales de la Iglesia no lo representan en el gobierno de ella. Tales personas no solamente rehúsan admitirle como Rey de la Iglesia, sino que niegan del todo su presente carácter real, excepto, quizá, como realeza de jure, una realeza que es suya por derecho pero que no se ha convertido en efectiva. Al mismo tiempo la práctica de los pre milenaristas resulta mejor que su teoría porque en la vida práctica, aunque resulta inconsistente, reconocen la autoridad de Jesucristo.

1. Está fundada en la obra de redención. El regnum gratiae no se originó en la obra creativa de Dios sino, como el mismo nombre lo indica, en su gracia redentora. Ninguno es ciudadano de este reino en virtud de su humanidad. Solamente los redimidos tienen este honor y privilegio. Cristo pagó el rescate por todos los que son suyos y mediante su espíritu les aplica los méritos de su sacrificio perfecto. En consecuencia ellos, actualmente, le pertenecen y lo reconocen como su Señor y Rey.

2. Es un reino espiritual. En la dispensación del Antiguo Testamento este Reino quedó delineado en el reino teocrático de Israel. Aun en la antigua dispensación la realidad de su reino se fundó únicamente en la vida íntima de los creyentes. El reino nacional de Israel, en el que Dios era rey, Legislador y Juez, y en el que el rey terrenal sólo era el vice regente de Jehová designado para representar, al Rey, para ejecutar su voluntad, y para cumplir sus juicios era sólo el símbolo, la sombra y el tipo de aquella gloriosa realidad, especialmente, según estaba destinada para presentarse en los días del Nuevo Testamento. Con la llegada de la nueva dispensación todas las sombras del Antiguo Testamento pasaron, y entre ellas también el reino teocrático. Del seno de Israel brotó la realidad espiritual del reino y tomó una existencia del todo independiente de la teocracia del Antiguo Testamento. De aquí que el carácter espiritual del reino aparezca con mucha mayor claridad en el Nuevo Testamento que en el Antiguo. El regnum gratiae de Cristo es idéntico con lo que el Nuevo Testamento llama el Reino de Dios o de los cielos. Cristo es su Rey medianero. Los premilenaristas equivocadamente enseñan que los términos "reino de Dios" y "reino

de los cielos", tal como se usan en los Evangelios, se refieren a dos realidades distintas, es decir, al reino universal de Dios y al futuro Reino medianero de Cristo. Es perfectamente claro, tal como algunos de sus propios dirigentes se sienten constreñidos a admitirlo, que los dos términos se usan indistintamente en los Evangelios. Esto aparece del hecho de que aunque Mateo y Lucas a menudo nos transmiten las mismas declaraciones de Jesús, el primero lo representa usando el término "reino de los cielos, y el último lo sustituye con el término "reino de Dios", compárese Mat. 13 con Marc. 4; Luc. 8: 1-10, y muchos otros pasajes. La naturaleza espiritual del reino se revela de varias maneras. Negativamente está indicado con claridad que el reino no es un imperio externo y natural de los judíos, Mat. 8: 11, 12; 21: 43; Luc. 17: 21; Juan 18: 36. Positivamente, se nos enseña que a Él se puede entrar solamente por regeneración, Juan 3: 3, 5; que el reino es como una semilla arrojada en la tierra, Marc. 4: 26-29; como una semilla de mostaza, Marc. 4: 30, y como levadura, Mat. 13: 33. Está en los corazones del pueblo, Luc. 7: 21, es justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo", Rom. 14: 17, y no es de este mundo, sino un reino de la verdad, Juan 18: 36, 37. Los ciudadanos del reino se describen como pobres en espíritu, mansos, misericordiosos, pacificadores, limpios de corazón, y hambrientos y sedientos de justicia. La naturaleza espiritual del reino debe acentuarse en contra de todos aquellos que niegan la realidad presente del reino medianero de Dios y sostienen que tomará la forma de una tendencia restablecida cuando Jesucristo vuelva. En relación con la tendencia actual de considerar al reino de Dios simple-mente una nueva condición social, un reino ético de finalidades que tienen que establecerse mediante esfuerzos humanos, por ejemplo la educación, los edictos legales y las reformas sociales, es bueno recordar que el término "Reino de Dios" no se usa siempre en el mismo sentido. Fundamentalmente, el término denota una idea abstracta más bien que concreta, es decir, el Reino de Dios establecido y reconocido en los corazones de los pecadores. Si esto se entiende claramente, aparecerá una vez más la futilidad de todos los esfuerzos humanos y de todo lo que es meramente externo. Por medio de ningunos meros esfuerzos humanos podrá establecerse el gobierno de Dios en el corazón de un solo hombre ni podrá ser traído cualquiera al reconocimiento de ese gobierno. En la medida en que Dios establece su reino en los corazones de los pecadores crea para sí mismo un reino en el que El gobierna y en el que El dispensa los más grandes privilegios y las más escogidas bendiciones. Y, una vez más, en la proporción en la que el hombre responde al gobierno de Dios y obedece las leves del reino se produce, naturalmente, una nueva condición de cosas. De hecho, si todos los que son ciudadanos del Reino obedecieran verdadera-mente, sus leyes en todos los dominios de la vida, el mundo

sería tan diferente que difícilmente podría reconocerse. En vista de todo lo que hasta aquí hemos dicho, no causa sorpresa que el término "reino de Dios" se use en varios sentidos en la Biblia, como por ejemplo, para denotar la realeza de Dios o del Mesías, Mat. 6: 10; el reino sobre el que este gobierno se extiende y la condición de cosas a las que da surgimiento, Mat. 7 : 21 ; 19 : 23, 24 ; 8 : 12 ; la totalidad de las bendiciones y privilegios que fluyen del reino de Dios o del Mesías, Mat. 13 : 44, 45 ; y la condición de cosas que marcan la culminación triunfante del reino de Dios en Cristo, Mat. 22: 2-14; Luc. 14: 16-24; 13: 29.

3. Es un reino tanto presente como futuro. Por una parte es un reino presente, siempre en desarrollo, una realidad espiritual en los corazones y las vidas de los hombres, y como tal ejerce influencia en una esfera que cada vez se hace más amplia. Jesús y los apóstoles se refieren claramente al reino como ya presente en el tiempo de ellos, Mat. 12: 28; Luc. 17: 21; Col. 1: 13. Esto debe sostenerse en contra de la gran mayoría de los actuales premilenaristas. Al contrario, es también una esperanza futura, una realidad escatológica; de hecho, el aspecto escatológico del reino es el más prominente de los dos, Mat. 7: 21, 22; 19: 23; 22: 2-14; 25: 1-13, 34; Luc. 22 : 29, 30 ; I Cor. 6 : 9; 15 : 50 ; Gal 5 : 21; Ef. 5 : 5 ; I Tes. 2 : 12 ; II Tim. 4 : 18 ; Heb. 12 : 28 ; II Ped. 1: 11. Esencialmente el reino futuro consistirá, como el presente, en el' gobierno de Dios establecido y reconocido en los corazones de los hombres ; pero en la venida gloriosa de Jesucristo este establecimiento y reconocimiento, será perfecto, las fuerzas escondidas del reino quedarán reveladas, y el gobierno espiritual de Cristo encontrará su consumación en un reino visible y lleno de majestad. No obstante, es un error aceptar que el reino presente se irá desarrollando casi imperceptiblemente hasta convertirse en el reino del futuro. La Biblia nos enseña con claridad que el reino futuro será introducido mediante grandes cambios catastróficos, Mat. 24: 21-44; Luc. 17: 22-37; 21: 5-33; I Tes. 5: 2, 3; II Ped. 3: 10-12.

4. Está estrechamente relacionado con la Iglesia, aunque no es totalmente idéntico con ella. La ciudadanía del Reino es coextendida con el carácter de miembro en la Iglesia indivisible. No obstante, su campo de operación, es más amplio que el de la Iglesia, puesto que aspira al control de la vida en todas sus manifestaciones. La Iglesia visible es la más importante, y la única organización externa del Reino instituido divinamente. Al mismo tiempo es par excellence también el medio dado por Dios para la extensión de su reino en la tierra. Es bueno notar que el término "reino de Dios" se emplea algunas veces en un sentido que lo hace en la práctica

equivalente a la Iglesia visible, Mat. 8: 12; 13: 24-30; 47-50. Aunque la Iglesia y el reino deben distinguirse, la distinción no debe buscarse siguiendo las líneas indicadas por el pre milenarismo, que considera al reino como esencialmente Reino de Israel, y a la Iglesia como el cuerpo de Cristo, seleccionado en la presente dispensación de entre los judíos y los gentiles. Israel fue la iglesia del Antiguo Testamento y en su esencia espiritual constituye una unidad con la Iglesia del Nuevo Testamento, Hech. 7: 38; Rom. 11: 11-24; Gal 3: 7-9, 29; Ef. 2: 11-22.

LA DURACIÓN DE ESTE CARÁCTER REAL

1. Su principio. Las opiniones difieren en este punto. Los premilenaristas constantemente niegan la presente realeza medianera de Cristo, y creen que El no se sentará sobre el trono como Mediador hasta que introduzca el milenio en la época de su segunda venida. Y los socinianos pretenden que Cristo no fue ni sacerdote ni rey antes de su ascensión. La posición que por lo general acepta la iglesia es que Cristo recibió su designación como Rey medianero en las honduras de la eternidad, y que comenzó a funcionar en este concepto inmediatamente después de la caída, Prov. 8: 23; Sal 2: 6. Durante la Antigua dispensación llevó su trabajo como Rey, en parte, por medio de los jueces de Israel, y, en parte, por medio de los Reyes típicos. Pero aunque se le permitió gobernar como Mediador aun antes de su encarnación, no tomó, su trono público y formalmente para inaugurar su Reino espiritual, sino hasta el tiempo de su ascensión y elevación a la diestra de Dios, Hech. 2: 29-36; Fil. 2: 5-11.

2. Su terminación (?). La opinión dominante es que la realeza espiritual de Cristo sobre su iglesia continuará eternamente según su carácter esencial, aunque sufrirá importantes cambios en su modo de operación en la consumación del mundo. La duración eterna de la realeza espiritual de Cristo parece que se enseña con mucha claridad, en los siguientes pasajes: Sal 45: 6 (compárese Heb. 1: 8); 72: 17; 89: 36, 37; Isa. 9: 7; Dan 2: 44; II Sam 7: 13, 16; Luc. 1: 33; II Ped. 1: 11. El Catecismo de Heidelberg también habla de Cristo como "nuestro Rey eterno". En forma semejante lo hace la Confesión Belga en el artículo XXVII. Además, la realeza y la jefatura de Cristo están atadas juntas inextricablemente. La jefatura de Cristo está al servicio de su realeza, y algunas veces ésta se presenta con claridad incluyendo a la primera, Ef. 1: 22; 5: 22-24. Pero, con seguridad, Cristo nunca cesará de ser la Cabeza de su Iglesia dejándola' como un cuerpo sin cabeza. Por último, el hecho de que Cristo es sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec parecería argumentar en

favor de la duración eterna del reino espiritual de Cristo, puesto que su oficio medianero es, después de todo, una sola unidad. No obstante, Dick y Kuyper, arguyen que este cargo real de Cristo cesará cuando El haya cumplido la salvación de su pueblo. El único pasaje de la Biblia al que apelan es I Cor. 15: 24-28, pero este pasaje evidentemente no se refiere a la realeza espiritual de Cristo, sino a su realeza sobre el universo.

EL CARÁCTER REAL DE CRISTO SOBRE EL UNIVERSO.

LA NATURALEZA DE ESTA REALEZA

Por el regnum potentiae damos a entender el dominio del Dios-hombre, Jesucristo, sobre el universo, su administración providencial y judicial de todas las cosas en interés de la Iglesia. Como Rey del universo el Mediador guía de tal manera el destino de los individuos, de los grupos sociales y de las naciones como para promover el crecimiento, la purificación gradual y la perfección final del pueblo que ha redimido por medio de su sangre. En esa capacidad también protege a los suyos en contra de los peligros a los que están expuestos en el mundo y vindica su justicia sujetando y destruyendo a todos sus enemigos. En este carácter real de Cristo encontramos la restauración inicial de la realeza original del hombre. La idea de que Cristo gobierna ahora los destinos de los individuos y de las naciones en interés de la iglesia comprada con su sangre, es un pensamiento mucho más confortante que la noción de que El es ahora "un refugiado en el trono del cielo".

LA RELACIÓN DEL REGNUM POTENTIAE CON EL REGNUM GRATIAE

La realeza de Cristo sobre el universo está subordinada a su realeza espiritual. Atañe a Cristo como el Rey ungido, para establecer el reino espiritual de Dios, para gobernarlo y para protegerlo en contra de todas las fuerzas hostiles. El debe hacer esto en un mundo que está bajo el poder del pecado e inclinado a torcer todos los esfuerzos espirituales. Si este mundo estuviera más allá de su control, fácilmente se frustrarían todos sus servicios. Por lo tanto, Dios lo invistió con autoridad sobre él de tal manera que puede dominar todos los poderes, fuerzas y movimientos en el mundo. Y puede asegurar de este modo una segura permanencia de su pueblo en el mundo y proteger a los suyos en contra de todos los poderes de las tinieblas. Estos no pueden derrotar sus propósitos, sino que aún están

constreñidos a servirlos. Bajo el reino beneficente de Cristo hasta la ira del hombre tiene que alabar a Dios.

LA DURACIÓN DE SU REALEZA

Cristo fue investido formalmente con este carácter real sobre el universo cuando fue exaltado hasta la diestra de Dios. Le fue prometida recompensa de sus trabajos, Sal 2: 8, 9; Mat. 28: 18; Ef. 1: 20-22; Fil. 2: 9-11. Esta investidura fue parte de la exaltación de Dios-hombre. Esto no le dio algún poder o autoridad que no poseyera ya como hijo de Dios; ni tampoco aumentó su territorio. Pero el Dios-hombre, el Mediador, quedó constituido ahora el poseedor de esta autoridad, y su naturaleza humana fue hecha para participar en la gloria de este dominio real. Además, el gobierno del mundo quedó sujeto ahora a los intereses de la Iglesia de Jesucristo. Y este carácter real de Cristo durará hasta que la victoria sobre sus enemigos sea completa y hasta que la misma muerte sea abolida, I Cor. 15: 24-28. En la consumación de todas estas cosas Dios-hombre entregará la autoridad que le fue conferida para este propósito especial, puesto que ya no lo necesitará más. Retornará su comisión a Dios, para que Dios sea todo en todos. El propósito está cumplido; la humanidad está redimida, y por tanto \ la realeza original del hombre está restaurada.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿En quién fue tipificado Cristo como el profeta en el Antiguo Testamento?
2. ¿Cómo se distinguen los verdaderos profetas de los falsos?
3. ¿En qué difieren los profetas y los sacerdotes como maestros?
4. ¿Qué era lo que caracterizaba al sacerdocio según el orden de Melquisedec?
5. ¿Eran expiatorios los sacrificios de Caín y de Abel?
6. ¿Sobre qué base niegan el carácter típico profético de los sacrificios mosaicos Jowett, Maurice, Young y Bushnell?
7. ¿Cuál es la diferencia entre expiación, propiciación, reconciliación y redención? S. ¿Qué es lo que explica la extendida aversión al carácter objetivo de la expiación?
8. ¿Qué argumentos se presentan para desaprobar la necesidad de la expiación?
9. ¿Por qué es prácticamente imposible la sustitución penal entre los hombres?
10. ¿Implica necesariamente la oferta universal de salvación que haya habido una expiación universal?
11. ¿Qué pasa con la doctrina de la expiación en la moderna teología ancha?

12. ¿Cuáles dos parakletoi tenemos, según la Escritura, y en qué difiere el trabajo de ambos?
13. ¿Cuál es la naturaleza de la obra intercesora de Cristo?
14. ¿Son nuestras oraciones intercesoras semejantes a las de Cristo?
15. ¿Se llama siempre a Cristo "Rey de los judíos"?
16. ¿Niegan los premilenaristas solamente la realeza espiritual y actual de Cristo o también niegan su realeza sobre el universo?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. A Cave, The Scriptural Doctrine of Sacrifice; Faber, The Origin of Expiatory Sacrifice; Davidson, The Origin and Intent of Primitive Sacrifice;
2. Armour, The Atonement and Law;
3. Bavinck, Geref. Dogm. III, pp. 394.455, 538¬550;
4. Bouma, Geen Algemeene Verzoening;
5. Bushnell, Vicarios Sacrifice;
6. Calvin, Institutes, Bk. II, Cap. XV-XVII; Watson, Institutes II, pp. 2651496;
7. Creighton, Law and the Cross;
8. Cunningham, Historical Theology II, pp. 237¬370;
9. D. Smith, The Atonement In the Light of History and the Modern Spirit;
10. De Jong, De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theologie;
11. Denney, The Christian Doctrine of Reconciliation;
12. Dorner, Syst. of Chr. Doct. III, pp. 381.429; IV, pp. 1.154:
13. Hodge, Syst. Theol. II, pp. 455.609;
14. Kuyper, Dat de Genade Particulier Is;
15. Kuyper, Dict. Dogm., De Christo, III, pp. 3.196;
16. Macintosh, Historic Theories for the Atonement;
17. Matthews, The Atonement and the social Process; and Further works on the Atonement by Martin, A. A. Hodge, Crawford, Dale, Dabney, Miley, Mozley y Berkhof.
18. McLeod Campbell, The Nature of the Atonement;
19. Meeter, The Heavenly High-Priesthood of Christ;
20. Micklem, What Is the Paith?, pp. 188.205; Brunner, The Mediator, pp. 399.590; Stevenson, The Offices of Christ;
21. Milligan, The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord;
22. S. Cave, The Doctrine of the Work of Christ;
23. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church, pp. 344.382;

24. Shedd, Dogm. Theol. II, pp. 353.489; Dabney, Syst. and Polemic Theol., pp. 483-553;
25. Smeaton, Our Lords Doctrine for the Atonement; ibid., The Apostles Doctrine of the Atonement;
26. Stevens, The Christian Doctrines of Salvation; Franks, History of the Doctrine of the Work of Christ (2 vols.);
27. Symingyon, Atonement and Intercession;
28. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 96.185; Pope, Chr. Theol. II, pp. 196.316;
29. Vos, Geref. Dogm. III, pp. 93.197;

CAPITULO 42: SOTERIOLOGÍA EN GENERAL

RELACIÓN ENTRE LA SOTERIOLOGÍA Y LOS ASUNTOS PRECEDENTES

La Soteriología trata de la participación de las bendiciones de salvación al pecador y de su restauración al favor divino y a la vida en íntima comunión con Dios. Presupone el conocimiento de Dios como la fuente todo suficiente de la vida, la fuerza y la felicidad de la humanidad, y presupone también la notoria dependencia del hombre respecto de Dios tanto en el presente como en el futuro. Puesto que trata de la restauración, redención y renovación, puede entenderse en forma adecuada nada más cuando se le contempla a la luz de la condición original del hombre según fue creado a la imagen de Dios, y de la subsiguiente perturbación de las relaciones adecuadas entre el hombre y su Dios debido a la entrada del pecado en el mundo. Además, puesto que la Soteriología trata de la salvación del pecador, salvación que depende de Dios por completo y que es conocida por El desde toda la eternidad, lleva, como es natural, nuestros pensamientos retrospectivamente hasta el consejo eterno de paz y el pacto de gracia, en los cuales fue hecha provisión para la redención de los hombres caídos. Procede la Soteriología sobre la hipótesis de la obra completa de Cristo como el Mediador de la redención. Hay la más estrecha relación posible entre la Cristología y la Soteriología. Algunos, como por ejemplo, Hodge, tratan de las dos bajo el título común de "Soteriología". La Cristología entonces se convierte en objetiva, como para distinguirla de lo subjetivo, es decir, la Soteriología. Al definir el contenido de la Soteriología es mejor decir que trata de la aplicación de la obra de redención que decir que trata de la apropiación de la salvación. El asunto debe estudiarse desde el punto de vista teológico más bien que desde el antropológico. La obra de Dios, más bien que la obra del hombre, está al frente con toda claridad. Pope objeta el uso de la primera expresión, "aplicación de la obra de redención" puesto que al usarla "estamos en peligro de caer en el

error predestinacionista que da por hecho que la obra cumplida de Cristo se aplica a los individuos según el propósito firme de una elección de gracia". Esta es la verdadera razón por la que un calvinista prefiere el uso de este término. No obstante, para hacer justicia a Pope debe añadirse que él también objeta a la otra expresión, "apropiación de la salvación", porque tiende al otro extremo que resulta ser pelagiano convirtiendo en demasiado obvia la provisión expiatoria de Cristo como asunto individual de libre aceptación o de libre rechazamiento". Pope prefiere hablar de "la administración de la redención" lo cual es en verdad un término muy bueno.[208]

EL ORDO SALUTIS (ORDEN DE SALVACIÓN)

Los alemanes hablan de "Heilsaneignung", los holandeses de "Heilsweg" y "Orde des Heils", y los ingleses del "Way of Salvation". El ordo salutis describe el proceso por medio del cual la obra de salvación, producida en Cristo, se cumple en forma subjetiva en los corazones y vidas de los pecadores. La expresión ordo salutis aspira a describir en su orden lógico, y también en sus interrelaciones, los varios movimientos del Espíritu Santo en la aplicación de la obra de redención. El énfasis no se pone en lo que el hombre hace al apropiarse la grada de Dios, sino en lo que Dios hace al aplicar esa obra. Resulta muy natural que los pelagianos pongan objeción a este concepto.

El deseo de simplificar el ordo salutis conduce a menudo a limitaciones infundadas. Weizsaecker incluirá en él nada más las operaciones del Espíritu Santo producidas en el corazón del hombre y sostiene que ni el llamamiento ni la justificación pueden incluirse adecuadamente bajo esta categoría.[209] Kaftan, el dogmático ritschiliano más prominente, opina que el ordo salutis tradicional no constituye una unidad interna y que por lo mismo debe ser disuelto. Trata del llamamiento bajo el encabezado de la palabra considerada como medio de gracia; de la regeneración, justificación y unión mística bajo el encabezado de la obra redentora de Cristo; y relega la conversión y la santificación al dominio de la ética cristiana. El resultado es que sólo la fe queda, y ésta constituye el ordo salutis.[210] Según Kaftan el ordo salutis debe incluir nada más aquello que se requiere de parte del hombre para la salvación, y esto es la fe, la fe sola, — un concepto por completo antropológico que probablemente encuentra su explicación en el énfasis tremendo de la teología luterana sobre la fe activa.

---

[208] Christian Theology, II, p. 319.

[209] Compárese McPherson, Chr. Dogm., p. 368.

[210] Dogm., p. 651

Cuando hablamos de un ordo salutis, no olvidamos que la obra de aplicar la gracia de Dios al individuo pecador es un proceso unitario; pero acentuamos sólo el hecho de que se pueden distinguir en el proceso varios movimientos, que la obra de aplicar la redención continúa en un orden definido y razonable y que Dios no imparte la plenitud de su salvación al pecador en un solo acto. Si lo hubiera hecho así, la obra de redención no habría llegado al conocimiento de los hijos de Dios en todos sus aspectos y en toda su plenitud divina. Tampoco perdemos de vista el hecho de que con frecuencia usamos los términos empleados para describir los varios movimientos, en un sentido más limitado que aquel en que lo hace la Biblia.

Puede surgir la pregunta de si la Biblia indica alguna vez un ordo salutis definido. La respuesta a esa pregunta es que, aunque no nos proporciona en forma explícita un orden completo de salvación, nos ofrece una base suficiente para semejante orden. La aproximación más avanzada que se encuentra en la Escritura a todo lo que puede parecer un ordo salutis, es la declaración de Pablo en Rom. 8: 29, 30. Algunos de los teólogos luteranos fundaron su enumeración de los diversos movimientos en la aplicación de la redención, en forma más bien artificial, sobre Hech. 26: 17, 18. Pero aunque la Biblia no nos da un definido ordo salutis, hace dos cosas que nos capacitan para construir ese orden.

1. Nos proporciona una enumeración muy abundante y rica de las operaciones del Espíritu Santo para aplicarnos la obra de Cristo a los individuos pecadores, y de las bendiciones de la salvación impartida a ellos. Al hacer esto no siempre usa la Biblia los mismos términos empleados en la dogmática, sino con frecuencia recurre al uso de otros nombres y otras figuras de retórica. Además, con frecuencia emplea términos que no han adquirido un significado muy exacto en dogmática, dándoles un sentido mucho más amplio. Palabras como regeneración, llamamiento, conversión y renovación sirven repetidas veces para designar el cambio completo que se obra en la vida íntima del hombre.

2. La Biblia indica en muchos pasajes y de varios modos la relación en la cual permanecen entre sí los diferentes movimientos de la obra de redención. Enseña que somos justificados por medio de la fe y no por las obras, Rom. 3 : 30; 5 : 1 ; Gál. 2 : 16-20; que siendo justificados, tenemos paz con Dios y comunión con El, Rom. 5 : 1, 2 ; que hemos sido libertados del pecado para convertirnos en siervos de la justicia y para cosechar los frutos de la santificación, Rom. 6 : 18, 22 ; que cuando somos adoptados como hijos recibimos el Espíritu que nos da seguridad, y también nos convertimos en coherederos con Cristo, Rom. 8 : 15-17 ; Gál. 4 : 4, 5, 6; que la fe viene por el oír la Palabra de Dios, Rom. 10: 17; que la muerte hacia la ley resulta

> en vida para con Dios, Gál. 2: 19, 20; que cuando creemos somos sellados con el Espíritu de Dios, Ef. 1 : 13, 14; que es necesario que andemos como es digno del llamamiento con que somos llamados, Ef. 4: 1, 2 que habiendo obtenido la justicia de Dios por medio de la fe participamos de los sufrimientos de Cristo, y también del poder de su resurrección, Fil. 3: 9, 10; y de que somos engendrados de nuevo por medio de la Palabra de Dios, I Ped. 1: 23. Estos y los pasajes parecidos indican la relación de los diversos movimientos de la obra redentora entre sí, y de esta manera nos proporciona una base para la construcción de un ordo salutis.

Atendiendo al hecho de que la Biblia no especifica el orden exacto que se emplea en la aplicación de la obra de redención hay, como es natural, muy considerable lugar para opiniones diferentes. De hecho las Iglesias no están todas de acuerdo en cuanto al ordo salutis. La doctrina del orden de salvación es un fruto de la Reforma. Con dificultad se encuentra cualquiera cosa que se le parezca en las obras de los escolásticos. En la teología de la pre-Reforma se hace escasa justicia a la soteriología en general. No constituye un asunto separado, y sus partes constituyentes se discuten bajo otros nombres, más o menos como si fueran disjecta membra. Hasta los más grandes filósofos de la Edad Media, por ejemplo, Pedro Lombardo y Tomás de Aquino pasan inmediatamente de la discusión de la encarnación a la de la Iglesia y los sacramentos. Lo que se podría llamar su soteriología consiste nada más de dos capítulos, de Fide et de Poenitentia. Las bona opera también recibieron considerable atención. Puesto que el protestantismo tuvo su punto de partida en la crítica y desajuste de los conceptos católico romanos sobre la fe, el arrepentimiento y las buenas obras, resultaba natural que el interés de los Reformadores encontrara su centro en el origen y el desarrollo de la vida nueva en Cristo. Calvino fue el primero en agrupar las varias partes del orden de salvación en una forma sistemática, pero hasta esta representación suya, dice Kuyper, es más bien subjetiva, puesto que acentúa formalmente la actividad humana más bien que la divina.[211] Los teólogos Reformados posteriores corrigieron este defecto. Las explicaciones siguientes acerca del orden de salvación reflejan los conceptos fundamentales del camino de salvación tal como caracterizan a las diversas iglesias desde el tiempo de la Reforma.

EL CONCEPTO REFORMADO

Desarrollándose sobre la hipótesis de que la condición espiritual del hombre depende de su estado, es decir, de su relación con la ley; y de que sólo sobre la base de la justicia de Jesucristo, imputada al pecador, puede éste ser librado de la corrupción y la influencia

[211] Dict. Dogm., De Salute, pp. 17 y sig.

destructiva del pecado, — la soteriología Reformada toma su punto de partida en la unión establecida en el pactum salutis entre Cristo y aquellos que el Padre le ha dado, en virtud de lo cual hay una imputación eterna de la justicia de Cristo a los que son suyos. En atención a esta precedencia de lo legal sobre lo moral, algunos teólogos, por ejemplo Maccovius, Comrie. A. Kuyper Sr., y A. Kuyper Jr., comienzan el ordo salutis con la justificación más bien que con la regeneración. Haciendo esto aplican el nombre "justificación" también a la imputación ideal de la justicia de Cristo a los elegidos en el consejo eterno de Dios. El Dr. Kuyper además dice que los Reformados difirieron de los luteranos en que aquellos enseñan la justificación per justitiam Christi en tanto que los últimos explican la justificación per fidein como que con ella se completa la obra de Cristo.[212] No obstante, la gran mayoría de los teólogos Reformados aunque presuponen la imputación de la justicia de Cristo en el pactum salutis, discuten nada más la justificación por la fe en el orden de la salvación, y como es natural empiezan su discusión relacionándola con, o inmediatamente después de la fe. Comienzan el ordo salutis con la regeneración o con el llamamiento, y de esta manera acentúan el hecho de que la aplicación de la obra redentora de Cristo es desde el principio una obra de Dios. A esto le sigue una discusión acerca de la conversión, en la cual la obra de la regeneración penetra a la vida consciente del pecador y este se vuelve a Dios, apartándose de su yo, del mundo y de Satanás para volverse a Dios. La conversión incluye el arrepentimiento y la fe, pero debido a la gran importancia de esta última, por lo general se le trata por separado. La discusión acerca de la fe conduce en forma natural a la de la justificación en la medida en que ésta queda ajustada para nosotros por la fe. Y en seguida viene a consideración la obra de la santificación debido a que la justificación coloca al hombre en una nueva relación con Dios, la cual lleva consigo el don del Espíritu de adopción, y obliga al hombre a una nueva obediencia y también lo capacita para hacer la voluntad de Dios de todo corazón. Por último el orden de la salvación termina con la doctrina de la perseverancia de los santos y su glorificación final.

Bavinck distingue tres grupos en las bendiciones de la salvación. Comienza por decir que el pecado es culpa, contaminación y miseria, porque envuelve el quebrantamiento del pacto de obras, una pérdida de la imagen de Dios y una sujeción al poder de corrupción. Cristo nos libró de estos tres mediante sus padecimientos, su satisfacción de las demandas de la ley y su victoria sobre la muerte. En consecuencia, las bendiciones de Cristo consisten en lo siguiente:

1. El restaura la relación correcta del hombre con Dios y con todas las criaturas mediante la justificación, incluyendo el perdón de los pecados la adopción de hijos, la paz con Dios y la libertad gloriosa.

[212] Dict. Dogm., De Salute, p. 69.

2. Renueva al hombre a la imagen de Dios por medio de la regeneración, el llamamiento interno, la conversión, la renovación y la santificación.

3. Preserva al hombre para su herencia eterna, lo libra de los sufrimientos y de la muerte, y lo pone en posesión de la salvación eterna mediante la preservación, la perseverancia, y la glorificación.

El primer grupo de bendiciones se nos concede por medio de la iluminación del Espíritu Santo, lo aceptamos por medio de la fe y pone en libertad a nuestra conciencia. El segundo grupo se nos imparte por medio de la obra regeneradora del Espíritu Santo que nos renueva y nos redime del poder del pecado. Y el tercer grupo fluye hacia nosotros mediante la obra del Espíritu Santo que nos preserva, nos guía y nos sella como la prenda de nuestra completa redención; nos libra en cuerpo y alma del dominio de la miseria y de la muerte. El primer grupo nos da la unción de profetas, el segundo la de sacerdotes y el tercero la de reyes. En relación con el primero miramos retrospectivamente a la obra perfecta de Cristo en la cruz, en donde nuestros pecados fueron expiados; en relación con el segundo miramos hacia arriba, al cielo, a nuestro viviente Señor que como Sumo Sacerdote está sentado a la diestra del Padre; y en relación con el tercero miramos hacia la futura venida de Jesucristo en la que El sujetará a todos sus enemigos y entregará el reino al Padre.

Hay algunas cosas que deben recordarse en relación con el ordo salutis, tal como aparecen en la teología Reformada.

1. Algunos de los términos no se usan siempre en el mismo sentido. El término justificación se limita por lo general a lo que se llama justificación por la fe, pero se le usa algunas veces para cubrir una justificación objetiva de los elegidos en la resurrección de Jesucristo, y la imputación de la justicia de Cristo a los que están en el pactum salutis. Además, la palabra regeneración, que ahora, por lo general, designa aquel acto de Dios por medio del cual El imparte el principio de la nueva vida al hombre, se usa también para designar el nuevo nacimiento o la primera manifestación de la vida nueva, y en la teología del Siglo XVII con frecuencia ocurre como sinónimo de conversión y hasta de santificación. Algunos hablan de la justificación como una conversión pasiva para distinguirla de la conversión propiamente dicha que entonces se llama a conversión activa.

2. Algunas otras diferencias también merecen atención. Debemos distinguirla con cuidado entre los actos de Dios judiciales y recreativos. Los primeros (como la

justificación) cambian el estado, y los últimos (como la regeneración, la conversión), cambian la condición del pecador ; — entre la obra del Espíritu Santo en la subconsciencia (regeneración), y los de la vida consciente (conversión) ; — entre aquellos que pertenecen a la renuncia del hombre viejo (arrepentimiento, crucifixión del hombre viejo), y aquellos que constituyen el vestirse del nuevo hombre (regeneración y en parte la santificación) ; —y entre el principio de la aplicación de la obra de redención (en la regeneración y la conversión propiamente dicha), y la continuación de esa obra de redención (en la transformación diaria y en la santificación).

3. En relación con los diversos movimientos en la obra de aplicación debemos recordar que los actos judiciales de Dios constituyen la base para sus actos recreativos de manera que la justificación aunque no dentro del tiempo, es no obstante, con toda lógica la primera de todo lo demás ; — que la obra de la gracia de Dios en la subconsciencia precede a la de la vida consciente, de tal manera que la regeneración precede a la conversión ; — y que los actos judiciales de Dios (la justificación, incluyendo el perdón de los pecados y la adopción de hijos) siempre se dirigen a la conciencia, en tanto que, de los actos recreativos uno, es decir, la regeneración tiene lugar en la vida subconsciente.

EL CONCEPTO LUTERANO

Los luteranos, aunque no niegan las doctrinas de la elección, la unión mística y la imputación de la justicia de Cristo, no toman su punto de partida en ningunas de estas. Reconocen plenamente el hecho de que la realización subjetiva de la obra de redención en los corazones las vidas de los pecadores es una obra de la gracia divina, pero al mismo tiempo dan una explicación del ordo salutis que coloca el énfasis principal en lo que se hace a parte hominis (de parte del hombre) más bien que en lo que se hizo a parte Dei (de parte de Dios). Miran en la fe, primero que todo, un don de Dios, pero al mismo tiempo convierten a la fe en el factor todo determinante de su orden de salvación, considerándola más particularmente como un principio activo en el hombre y como una actividad del hombre. Dice Pieper: "Es claro que si el hombre ha de apropiarse la salvación, eso depende de que se despierte en él la fe en el Evangelio".[213] Ya hemos llamado la atención al hecho de que Kaftan considera la fe como el total del ordo salutis. Este énfasis sobre la fe como

---

[213] Christl, ogm. II, p. 447. Compárese también Valentine, Chr. Theol. II, p. 258 y sigts.

un principio activo se debe sin duda al hecho de que en la Reforma luterana la doctrina de la justificación por la fe — designada con frecuencia como el principio material de la Reforma — estaba colocada muy al frente. Según Pieper los luteranos parten del hecho de que Dios en Cristo queda reconciliado con el mundo de la humanidad. Dios anuncia este hecho al hombre en el evangelio y ofrece colocar al hombre subjetivamente en posición de aquel perdón de los pecados o justificación que se obró de manera objetiva en Cristo. Este llamamiento siempre va acompañado con una determinada medida de iluminación o de avivamiento, de tal manera que el hombre recibe el poder para no resistir la operación salvadora del Espíritu Santo. Este llamamiento con frecuencia conduce al arrepentimiento, y éste desemboca en la regeneración por medio de la cual el Espíritu Santo capacita al pecador con la gracia salvadora. Ahora bien, todos estos, es decir, el llamamiento, la iluminación, el arrepentimiento y la regeneración son nada más preparatorios en realidad, y hablando con precisión todavía no son bendiciones del pacto de gracia. Se experimentan aparte de una relación viviente con Cristo y sirven nada más para conducir al pecador a Cristo. "La regeneración está condicionada por medio de la conducta del hombre con respecto a la influencia ejercida sobre él", y por tanto "tendrá lugar de golpe o gradualmente, según sea, mayor o menor, la resistencia del hombre".[214] En la regeneración el hombre queda capacitado con una fe salvadora mediante la cual se apropia el perdón o la justificación que objetivamente se nos da en Cristo, es adoptado como un Hijo de Dios, queda unido a Cristo en unión mística, y recibe el Espíritu de renovación y santificación, el principio viviente de una vida de obediencia. La posesión permanente de todas estas bendiciones depende de continuar en la fe, — en una fe activa de parte del hombre. Si el hombre continúa en creer, tiene paz y gozo, vida y salvación; pero si deja de ejercitar la fe, todo se convierte en dudas, en incertidumbre y en pérdida. Hay siempre una posibilidad de que el creyente pierda todo lo que posee.

EL CONCEPTO CATOLICORROMANO

En la teología católico romana la doctrina de la iglesia precede a la discusión del ordo salutis. Los niños son regenerados por medio del bautismo, pero aquellos que primero llegan a tomar conocimiento del Evangelio reciben en su vida posterior una gratia sufficiens, que consiste en una iluminación de la mente y un fortalecimiento de la voluntad. El hombre puede resistir esta gracia, pero también puede aceptarla. Si conviene en ella se convierte en gratia cooperans, con la que el hombre coopera para prepararse para la justificación. Esta preparación consiste de siete partes:

[214] Schmid, Doct. Theol., p. 464

1. Una aceptación creyente de la Palabra de Dios
2. Una comprensión de la condición propia pecaminosa
3. Esperanza en la misericordia de Dios
4. El principio del amor de Dios
5. Aborrecimiento al pecado
6. Una resolución de obedecer los mandamientos de Dios
7. Un deseo de recibir el bautismo.

Es muy evidente que la fe no ocupa aquí lugar central, sino que sólo está coordinada con las otras preparaciones. La fe sirve nada más para convenir intelectualmente con la doctrina de la Iglesia, (fides informis) y adquiere su poder justificante sólo por medio del amor que se imparte en la gratia infusa (fides caritate formate). Puede llamarse fe justificante, nada más, en el sentido de que es la base y la raíz de toda justificación como la primera de las preparaciones que arriba hemos nombrado. Después de esta preparación sigue la justificación misma en el bautismo. Esto consiste en la infusión de gracia, de virtudes sobrenaturales seguidas por el perdón de los pecados. La medida de este perdón está conmensurada con el grado en el que el pecado queda verdaderamente vencido. Debe recordarse que la justificación se da gratuitamente y que no se merece a causa de las preparaciones antecedentes. El don de la justificación se preserva por medio de la obediencia de los mandamientos y la práctica de las buenas obras. En la gratia infusa el hombre recibe la fuerza sobrenatural para hacer buenas obras y merecer así (con mérito de condigno, es decir, un verdadero mérito) todas las gracias siguientes y hasta la misma vida eterna. La gracia de Dios sirve de esta manera al propósito de capacitar al hombre una vez más para merecer la salvación. Pero no es seguro que el hombre retenga el perdón de los pecados. La gracia de la justificación puede perderse, no sólo debido a la incredulidad sino también debido a cualquier pecado mortal. Tendrá, no obstante, que reganarse mediante el sacramento de la penitencia, que consiste de contrición (o atrición) y confesión, juntamente con la absolución y las obras de satisfacción. Tanto la culpa del pecado como el castigo eterno son removidos por la absolución, pero los sufrimientos temporales pueden cancelarse sólo mediante obras de satisfacción.

EL CONCEPTO ARMINIANO

El orden arminiano de la salvación, aunque en forma muy ostensible atribuye la obra de salvación a Dios, realmente la convierte en contingente de la actitud y de la obra del hombre. Dios abre la posibilidad de la salvación para el hombre. Pero al hombre le corresponde aprovechar. Los arminianos consideran la expiación de Cristo "como una oblación y satisfacción por los pecados del mundo entero" (Pope), es decir, por los pecados de cada individuo de la raza humana. Niega que la culpa del pecado de Adán se impute a todos sus descendientes, y de que el hombre sea por naturaleza totalmente depravado, y por tanto impotente para hacer algún bien espiritual ; y creen que, aunque la naturaleza humana está, sin duda, dañada y deteriorada a causa del resultado de la caída, el hombre todavía puede, por naturaleza, hacer lo que es espiritualmente bueno, y volverse a Dios, pero debido a las malas inclinaciones, la perversidad y la pereza de la pecaminosa naturaleza humana, Dios le imparte su bondadosa ayuda. El proporciona la gracia suficiente a todos los hombres para capacitarlos, si eligen alcanzar la posesión plena de las bendiciones espirituales, y por último, la salvación. La oferta del evangelio, viene a todos los hombres sin hacer diferencia y ejerce una influencia moral nada más sobre ellos, aunque en poder de ellos está resistir o someterse. Si se someten a ella, se volverán a Cristo con arrepentimiento y fe. Estos movimientos del alma no son (como en el calvinismo) el resultado de la regeneración; son nada más introductorios al estado de gracia, llamado así con propiedad. Cuando la fe de ellos realmente halla su meta en Cristo, esta fe, por causa de los méritos de Cristo, se les imputa a ellos como justicia. Esto no quiere decir que la justicia de Cristo se les impute como si de verdad les perteneciera a ellos, sino que en vista de lo que Cristo hizo por los pecadores, la fe de ellos que envuelve el principio de la obediencia, de honradez de corazón y las buenas disposiciones, se acepta en lugar de una obediencia perfecta y se les acredita por justicia. Sobre esta base, pues, son justificados; lo que en el bosquejo general arminiano significa, nada más, que sus pecados son perdonados y no que ellos sean aceptados como justos. Los arminianos con frecuencia lo expresan en esta forma: El perdón de los pecados se basa en los méritos de Cristo, pero el hallar aceptación delante de Dios descansa sobre la obediencia del hombre a la ley, o lo que se llama la obediencia evangélica. La fe no sirve sólo para justificar sino también para regenerar a los pecadores. Ella asegura al hombre la gracia de la obediencia evangélica y esto, si se deja funcionar para vida, desemboca en la gracia de la perseverancia. No obstante, la gracia de Dios siempre puede resistirse y perderse.

Los llamados Wesleyanos o evangélicos arminianos no convienen por completo con el arminianismo del Siglo XVII. Aunque su posición muestra más grande afinidad con el

calvinismo que el arminianismo original es también más inconsistente. Admite que la culpa del pecado de Adán se imputa a todos sus descendientes, pero al mismo tiempo sostiene que todos los hombres están justificados en Cristo y que por lo mismo esta culpa se quita de un golpe en el nacimiento. También admite toda la depravación moral del hombre en el estado natural, pero prosigue acentuando el hecho de que no hay hombre que exista en aquel estado natural puesto que hay una aplicación universal de la obra de Cristo por medio del Espíritu Santo mediante el cual el pecador está capacitado para cooperar con la gracia de Dios. El arminianismo evangélico acentúa la necesidad de una obra de gracia sobrenatural (más que física) para efectuar la renovación del pecador y su santificación. Además, enseña la doctrina de la perfección cristiana o de la santificación completa en la vida presente. Debe añadirse que aunque Arminius hizo asunto de justicia el regalo al hombre de una habilidad para cooperar con Dios, Wesley consideró que esto era asunto de gracia pura. Este es el tipo del arminianismo con el que las más de las veces entramos en contacto. Nos lo encontramos no sólo en la Iglesia metodista sino también en otros grandes sectores de otras iglesias y de modo especial en muchas iglesias actuales que pretenden no tener denominación.

CAPITULO 43: LAS OPERACIONES DEL ESPÍRITU SANTO EN GENERAL

TRANSICIÓN A LA OBRA DEL ESPÍRITU SANTO

Así como ya lo hemos declarado en lo que precede, al pasar de la Cristo-logia a la Soteriología pasamos de lo objetivo a lo subjetivo, de la obra que Dios ejecuta para nosotros en Cristo y que en su aspecto sacrificatorio es un trabajo ya terminado, a la obra que El ejecuta en el transcurso del tiempo en los corazones y las vidas de los creyentes; y en la cual a ellos se les permite, y se espera de ellos, que cooperen. Y en la construcción de esta doctrina, también, debemos ser dirigidos por la Escritura. El Dr. Bavinck llama la atención a una dificultad que surge aquí, puesto que la Biblia parece enseñar por una parte que toda la obra de redención está ejecutada en Cristo, de manera que ya nada le queda al hombre que hacer; y por otra parte, que lo que en verdad es decisivo debe todavía ser cumplido en y por medio del hombre. La enseñanza de la Biblia respecto al camino de redención parece ser autosotérica a la vez que heterosotérica. Por lo mismo es necesario ponerse en guardia en contra de toda unilateralidad y evitar por una parte, la Escila del nomismo, tal como aparece en el pelagianismo, el semipelagianismo, el arminianismo y el neonomismo, y por la otra, la Caribdis del antinomianismo en la forma en que alzó la cabeza, algunas veces como una doctrina específica y otras como una mera tendencia

doctrinal, en algunas de las sectas, tal como la de los nicolaítas los gnósticos alejandrinos, los Hermanos del Espíritu Libre, los anabaptistas del tipo más fanático, los seguidores de Agrícola, los moravos y algunos de los Hermanos de Plymouth. El nomismo niega la soberana elección de Dios por medio de la cual El ha determinado de manera infalible, no sobre la base de una, actitud vista de antemano o de obras de hombres, sino de acuerdo con su buena voluntad, quienes quiere que se salven y quienes no quiere que se salven ; rechaza la idea de que Cristo mediante su muerte expiatoria, no sólo hizo posible la salvación, sino que en verdad la aseguró para todos aquellos por quienes puso su vida, de modo que la vida eterna es, en el sentido más absoluto de la palabra, un don gratuito de Dios y al concederlo, para nada tomó en consideración los méritos humanos ; y sostiene que el hombre puede salvarse sin la ayuda de la gracia renovadora (pelagianismo), o que puede cumplirse esto con la ayuda de la gracia divina (pelagianismo o arminianismo). Por otra parte, el antinomianismo, del que algunas veces se dice que es visto favorablemente por el hyper-Calvinismo, sostiene que la imputación de nuestros pecados a Cristo lo convirtió a Él en un pecador en persona, y que la aplicación de su justicia a nosotros nos convierte en justos en persona, de modo que Dios ya no puede ver más pecado en nosotros ; que la unión de los creyentes con Cristo es una "unión de identidad" y los convierte a ellos, en todos sentidos, en uno con El ; que la obra del Espíritu Santo es muy superflua, puesto que la redención del pecador quedó cumplida en la cruz, o — una declaración más extrema — que la obra de Cristo también era innecesaria, puesto que todo el asunto quedó solucionado en el decreto eterno de Dios ; que el pecador está justificado con la resurrección de Cristo o todavía más, en el consejo de redención, y por tanto, no necesita justificación por la fe, o que lo que recibe en esto es nada más una declaración respecto a una justificación ya ejecutada ; y que los creyentes están libres de la ley, no sólo considerada ésta como una condición de pacto de obras, sino también como una regla de vida. Aparentemente niega la personalidad y la obra del Espíritu Santo, y en algunos casos, hasta niega la expiación objetiva por medio de Cristo. Tanto la expiación como la justificación son desde la eternidad. El pecador arrepentido procede en forma equivocada cuando se funda en la hipótesis de que Dios está enojado con él, y todo lo que necesita es nada más información sobre ese punto. Además, debe comprender que cualesquiera que sean los pecados que comete ya no pueden perjudicar la posición que él guarda delante de Dios.

La Escritura nos enseña a reconocer una determinada economía en la obra de creación y en la de redención y nos autoriza para hablar del Padre y de nuestra creación, del Hijo y de nuestra redención, y del Espíritu Santo y nuestra santificación. El Espíritu Santo no tiene, nada más, una personalidad propia, sino también un mérito distinto de trabajo; y por tanto, deberíamos distinguir entre la obra de Cristo al ganar la salvación para nosotros, y la obra del Espíritu Santo al aplicárnosla. Cristo cumplió con las demandas de la justicia divina y

mereció todas las bendiciones que abarca la salvación. Pero su obra no está terminada todavía. El continúa en el cielo con el propósito de colocar a aquellos por quienes puso su vida en posesión de todo lo que para ellos alcanzó con sus méritos. Aun la obra de aplicación es una obra de Cristo, pero la cumple por medio de la agencia del Espíritu Santo. Aunque esta obra sobresale en la economía de la redención como la obra del Espíritu Santo, no puede, ni por un momento, separarse de la obra de Cristo. Tiene sus raíces en la obra redentora de Jesucristo y lleva esto hasta su término, pero no sin la cooperación de los sujetos de redención. Cristo mismo destacó esta estrecha relación cuando dijo: "Pero cuando venga el Espíritu de Verdad El os guiará a toda la verdad porque no hablará por su propia cuenta sino que hablará todo lo que oyere, y os hará saber las cosas que habrán de venir. El me glorificará porque tomará de lo mío, y os lo hará saber", Juan 16: 13, 14.

OPERACIONES GENERALES Y ESPECIALES DEL ESPÍRITU SANTO

La Escritura demuestra con claridad que no todas las operaciones del Espíritu Santo son parte esencial de la obra salvadora de Jesucristo. Precisamente como el Hijo de Dios es no sólo el Mediador de la redención sino también el Mediador de la creación, así el Espíritu Santo, según se presenta en la Escritura, obra no sólo en la obra de redención, sino también en la obra de creación. Como es natural, la Soteriología se refiere nada más a su trabajo redentor, pero para que éste se entienda correctamente es deseable, en alto grado, tomar en cuenta sus operaciones generales.

LAS OPERACIONES GENERALES DEL ESPÍRITU SANTO

Es un hecho bien sabido que las distinciones trinitarias no están reveladas en forma muy clara en el Antiguo Testamento como lo están en el Nuevo. El término "Espíritu de Dios" tal como se emplea en el Antiguo Testamento, no siempre denota a una persona y aun los casos en los que la idea personal está expresada con Maridad no siempre señala en forma específica a la tercera persona de la Santa Trinidad. Algunas veces el término se usa figuradamente para denotar el aliento de Dios, Job 32: 8; Sal 33: 6, y en algunos ejemplos es tan sólo un sinónimo de "Dios", Sal 139: 7, 8; Isa. 40: 13, sirve con mucha frecuencia para designar el poder de la vida, el principio que causa la vida de las criaturas, y que es de una manera única, peculiar a Dios. El Espíritu que mora en las escrituras y del que depende por completo su existencia, viene de Dios y las ata a Dios, Job 32: 8; 33: 4; 34: 14, 15; Sal 104: 29; Isa. 42: 5. A Dios se le llama el "Dios (o "Padre") de los espíritus de toda carne", Núm. 16: 22; 27: 16; Heb. 12: 9. En algunos de estos casos es por completo evidente que el

Espíritu de Dios no es un mero poder sino una persona. El pasaje principal en el que se menciona al Espíritu, Gen 1: 2; llama ya la atención a esta función de dar vida, y esto está particularizado en relación con la creación del hombre, Gen 2: 7. El Espíritu de Dios genera la vida y lleva la obra creativa de Dios a cumplimiento, Job 33: 4; 34: 14, 15; Sal 104: 29, 30; Isa. 42: 5. Con toda evidencia se desprende del Antiguo Testamento que el origen de la vida, su mantenimiento y su desarrollo dependen de la operación del Espíritu Santo. Retirar al Espíritu significa muerte.

Las manifestaciones extraordinarias de poder, hazañas de fortaleza y osadía, también se atribuyen al Espíritu de Dios. Los jueces que Dios levantaba para la liberación de Israel eran, con toda evidencia, hombres de considerable capacidad y de no vulgar arrojo y fortaleza, pero el secreto verdadero de sus hazañas no estaba en ellos mismos, sino en el poder sobrenatural que venía sobre ellos. Se dice repetidas veces que el Espíritu de Jehová vino (con poder) sobre ellos", Jueces 3: 10; 6:34; 11: 29; 13: 25; 14: 6, 19; 15: 14. Fue el Espíritu de Dios el que los capacitó para lograr la liberación del pueblo. Hay también un reconocimiento claro de la operación del Espíritu Santo en la esfera intelectual. Eliú habla de esto cuando dice: "Ciertamente espíritu hay en el hombre, y el soplo del Omnipotente le hace que entienda", Job 32: 8. La penetración intelectual, o la capacidad para entender los problemas de la vida, se atribuyen a una influencia iluminadora del Espíritu Santo, Ex 28: 3; 31: 3; 35: 30; y sigs. Hombres determinados, caracterizados por dones especiales, fueron capacitados para hacer la más fina obra que se habla de manufacturar en relación con la construcción del tabernáculo y el adorno de las vestiduras sacerdotales, compárese también Neh. 9: 20. De nuevo, se presenta el Espíritu capacitando a hombres para varios oficios. El Espíritu vino y descansó sobre los setenta que habían sido designados para ayudar a Moisés en el gobierno y en la administración de justicia del pueblo de Israel, Núm. 11: 17, 25, 26. Estos recibieron por un tiempo el Espíritu de profecía para probar su llamamiento. Josué fue elegido como el sucesor de Moisés, porque tenía el Espíritu del Señor, Núm. 27: 18. Cuando Saúl y David fueron ungidos como reyes, el Espíritu del Señor vino sobre ellos, capacitándolos para tan importante trabajo, I Sam 10: 6, 10; 16: 13, 14. Por último, el Espíritu de Dios también obró con claridad en los profetas como el Espíritu de revelación. David dice: "El Espíritu de Jehová ha hablado por mí, y su palabra ha estado en mi lengua", II Sam 23: 2. Nehemías testifica en Neh. 9: 30: "Les soportaste por muchos años y les testificaste con tu Espíritu por medio de tus profetas pero no escucharon. Ezequiel habla de una visión por el Espíritu de Jehová, 11: 24, y en Zac. 7: 12 leemos: "Y pusieron su corazón como diamante, para no oír la ley ni las palabras que Jehová de los ejércitos enviaba por su Espíritu, por medio de los profetas primeros", compárese también I Rey. 22: 24; I Ped. 1: 11; II Ped. 1: 21.

LA RELACIÓN ENTRE LAS OPERACIONES GENERALES Y LAS ESPECIALES DEL ESPÍRITU SANTO

Hay una cierta similaridad entre las operaciones generales y las especiales del Espíritu Santo. Mediante sus operaciones generales El da origen a toda clase de vida orgánica, intelectual y moral, y la mantiene, la fortalece y la guía. Hace esto de diferentes maneras y en armonía con los objetos respectivos. Algo parecido tiene que decirse de su operación especial. En la esfera redentora también da origen a la vida nueva, la hace fructificar y la guía en su desarrollo, conduciéndola a su destino. Pero a pesar de esta similaridad, hay, no obstante, una diferencia esencial entre las operaciones del Espíritu Santo en la esfera de la creación y aquellas que corresponden a la esfera de la redención o re-creación. En la primera El da origen, mantiene, desarrolla y guía la vida de la creación natural, restringe las actuales, deteriorantes y devastadoras influencias del pecado en las vidas de los hombres y de la sociedad, y capacita a los individuos para mantener cierto orden y decoro en la vida de comunidad, para que hagan lo que exteriormente es bueno y recto en sus relaciones mutuas, y para que desenvuelvan los talentos con los que fueron capacitados en la creación. Por otra parte, en la esfera recreativa El da origen, mantiene, desarrolla y conduce la vida nueva que nace de arriba, se nutre de arriba y que será perfeccionada arriba, — una vida que en principio es de carácter celestial aunque sea vivida sobre la tierra. Por medio de esta operación especial el Espíritu Santo domina y destruye el poder del pecado, renueva al hombre a la imagen de Dios y lo capacita para prestar obediencia espiritual a Dios, para ser la sal de la tierra, luz del mundo, y levadura espiritual en cada esfera de la vida. Aunque la obra del Espíritu Santo en la creación tiene por lo general, sin duda alguna, cierta significación independiente, no obstante, ha sido convertida en subordinada en la obra de redención. La vida entera del elegido, que también precede a su nuevo nacimiento, ha sido determinada y gobernada por Dios con un propósito dirigido hacia su destino final. La vida natural de los elegidos está regulada de tal manera que cuando ya está renovada responde al propósito de Dios.

EL ESPÍRITU SANTO COMO EL DISPENSADOR DE LA GRACIA DIVINA

De la manera en que el pacto en el que Dios hizo provisión para la salvación de los pecadores se llama de gracia, y de la manera en que el Mediador del pacto se dice que apareció "lleno de gracia" de tal manera que podemos recibir de su plenitud "gracia por gracia", Juan 1: 16, 17, de la misma manera también el Espíritu Santo se llama "el Espíritu de gracia"; puesto que El toma de "la gracia de Cristo" y nos la confiere.

EL USO BÍBLICO DEL TERMINO "GRACIA"

La palabra "gracia" no siempre se usa en la Escritura con el mismo sentido, sino con una variedad de significados. En el Antiguo Testamento tenemos la palabra chen (adjetivo chanun), de la raíz chanan. El nombre puede denotar plenitud de gracia o de belleza, Prov. 22: 11; 31: 30; pero, por lo general, las más de las veces significa favor o buena voluntad. El Antiguo Testamento habla repetidas veces de hallar favor en los ojos de Dios o del hombre. La benevolencia así encontrada lleva consigo la concesión de gracias o bendiciones. Esto significa que la gracia no es una cualidad abstracta, sino más bien una activa, un principio operante, que se manifiesta en actos de benevolencia, Gen 6: 8; 19: 19; 33: 15; Ex 33: 12; 34: 9; I Sam 1: 18; 27: 5; Ester 2: 7. La idea fundamental es que las bendiciones concedidas por gracia son las que se proporcionan en forma gratuita, y no en consideración a algún derecho o mérito. La palabra del Nuevo Testamento charis, de chairein, "regocijarse", denota ante todo una agradable apariencia externa, "amabilidad", "agrado", "aceptación", y ese significado tiene en Luc. 4: 22; Col. 4: 6. No obstante, un significado más notable de la palabra, es el de favor o buena voluntad, Luc. 1: 30; 2: 40, 52; Hech. 2: 47; 7: 46; 24: 27; 25: 9. Puede denotar la bondad o benevolencia de nuestro Señor, II Cor. 8: 9; o el favor manifestado o proporcionado por Dios, II Cor. 9: 8 (refiriéndose a bendiciones materiales); I Ped. 5: 10. Además, la palabra expresa la emoción despertada en el corazón de aquel que recibe un favor tan grande, y de esta manera adquiere el significado de "gratitud" o "agradecimiento", Luc. 4 : 22 ; I Cor. 10 : 30 ; 15 : 57 ; II Cor. 2 : 14 ; 8 : 16 ; I Tim. 1 : 12. No obstante, en la mayor parte de los pasajes en los que la palabra charis se usa en el Nuevo Testamento significa la operación inmerecida de Dios en el corazón del hombre, efectuada mediante la agencia del Espíritu Santo. Aunque algunas veces hablamos de gracia como de una cualidad inherente, es en realidad la comunicación activa de las bendiciones divinas mediante el trabajo interno del Espíritu Santo procedentes de la plenitud de Aquel que está "lleno de gracia y de verdad", Rom. 3 : 24; 5: 2, 15, 17, 20; 6 : 1 ; I Cor. 1 : 4; II Cor. 6 : 1 ; 8 : 9 ; Ef. 1 : 7 ; 2 : 5, 8 ; 3 : 7 ; I Ped. 3: 7; 5: 12.

LA GRACIA DE DIOS EN LA OBRA DE REDENCIÓN

Una discusión de la gracia de Dios en relación con la obra de redención llama de nuevo a la consideración de varias distinciones que debemos recordar.

1. En primer lugar la gracia es un atributo de Dios, una de sus perfecciones divinas. Es el inmerecido favor o amor de Dios, amor gratuito y soberano para el hombre en su

estado de pecado y culpa, que se manifiesta en el perdón del pecado y en la liberación de la pena merecida. Está relacionada con la misericordia de Dios tal como se distingue de su justicia. Esto es gracia redentora en el sentido más fundamental de la palabra. Es la última causa del propósito electivo de Dios de la justificación de los pecadores y de su renovación espiritual; y la prolífica fuente de todas las bendiciones espirituales y eternas.

2. En segundo lugar el término "gracia" se usa como una designación de la provisión objetiva que Dios hizo en Cristo para la salvación del hombre. Cristo como el Mediador es el receptáculo viviente de la gracia de Dios. "El Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros. . . lleno de gracia y de verdad", Juan 1: 14. Pablo recuerda la aparición de Cristo, cuando dice: "Porque la gracia de Dios se ha manifestado trayendo salvación para' todos los hombres", Tito 2: 11. Pero el término se aplica no sólo a lo que es Cristo sino también a todo lo que El mereció para los pecadores. Cuando el Apóstol habla repetidas veces, en las salutaciones finales de sus Epístolas, de "la gracia de nuestro Señor Jesucristo", recuerda la gracia de la que Cristo es la causa que la mereció. Juan dice: "La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo", Juan 1: 17. Compárese también Ef. 2: 7.

3. En tercer lugar la palabra "gracia" se usa para designar el favor de Dios tal como se manifestó en la aplicación de la obra de redención por medio del Espíritu Santo. La palabra gracia se aplica al perdón que recibimos en la justificación, un perdón dado por Dios como regalo, Rom. 3: 24; 5: 2, 21; Tito 3: 15. Pero en adición a eso, es también un nombre comprensivo para todos los dones de la gracia de Dios, las bendiciones de la salvación y las gracias espirituales que son producidas en los corazones y en las vidas de los creyentes por medio de la operación del Espíritu Santo, Hech. 11: 23; 18: 27; Rom. 5: 17; I Cor. 15: 10; II Cor. 9: 14; Ef. 4: 7; Sant. 4: 5, 6; I Ped. 3: 7. Además, hay indicaciones claras del hecho de que no es una mera cualidad pasiva, sino también una fuerza activa, un poder, ese algo que opera en el creyente, I Cor. 15: 10; II Cor. 12: 9; II Tim. 2: 1. En este sentido de la palabra viene siendo algo así como un sinónimo para el Espíritu Santo, de manera que hay poca diferencia entre "estar lleno de Espíritu Santo" y "estar lleno de gracia y de poder" como leemos en Hech. 6: 5 y 8. El Espíritu Santo se llama "Espíritu de gracia en Heb. 10: 29. La doctrina de la gracia se desarrolló en la iglesia relacionada

de manera especial con las enseñanzas de la Biblia respecto a la aplicación de la gracia de Dios al pecador por medio del Espíritu Santo.

LA DOCTRINA DE LA GRACIA EN LA IGLESIA

Las enseñanzas de la Escritura respecto a la gracia de Dios acentúan el hecho de que Dios distribuye sus bendiciones a los hombres de una manera gratuita y soberana y no en consideración hacia algún mérito inherente de los hombres; que los hombres deben todas las bendiciones de la vida a un Dios benévolo, paciente y magnánimo ; y especialmente que todas las bendiciones de la operación de salvación son dadas por Dios como regalo y en ningún sentido quedan determinadas por supuestos méritos del hombre. Esto lo expresa con claridad San Pablo en las siguientes palabras: "Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros mismos pues es don de Dios; no por obras para que nadie se gloríe", Ef. 2: 8, 9. Con firmeza acentúa el hecho de que la salvación no se consigue por medio de obras, Rom. 3: 20-28; 4: 16; Gál. 2: 16.

Esta doctrina no continuó del todo sin ser atacada. En algunos de los Padres primitivos de la Iglesia, y en forma particular entre los de la Iglesia de Oriente, nos encontrarnos ya con una tendencia de moralismo que no está en armonía con el énfasis paulino. La tendencia que se hizo notable en aquel sector de la Iglesia culminó por último en pelagianismo. El concepto pelagiano acerca de la gracia era bastante raro. Según Wiggers, Pelagio entendía que la gracia era:

1. "El poder de hacer el bien (possibilitas boni), y por tanto, de modo especial, una voluntad propia libre".

2. "La revelación, la ley y el ejemplo de Cristo por medio de los cuales la práctica de la virtud se hace más fácil para el hombre".

3. "Nuestro ser hecho como para poder abstenerse del pecado por nuestra propia voluntad; en la ayuda que Dios nos da de su ley y de sus mandatos, y en su perdón de los pecados previos de aquellos que se vuelven a Él".

4. Las influencias sobrenaturales sobre el cristiano, por medio de las cuales su entendimiento queda iluminado, y la práctica de la virtud se convierte para él en cosa fácil".[215]

No reconoció Pelagio ninguna operación directa del Espíritu de Dios sobre la voluntad del hombre, sino nada más una operación indirecta sobre la voluntad, por medio de la conciencia iluminada. En este concepto, la operación de la gracia de Dios era principal, aunque no exclusivamente, externa y natural. En oposición al concepto pelagiano, el de Agustín se designa con frecuencia como "la teología de gracia". Aunque Agustín admitió que la palabra "gracia" podía ser usada en un sentido más amplio (gracia natural), y que hasta en el estado de integridad era la gracia de Dios la que hacía posible para Adán retener su justicia, el énfasis principal de Agustín está siempre sobre la gracia de Dios para el hombre caído, considerándola como el don que se manifiesta en el perdón del pecado y en la renovación y santificación de la naturaleza humana. En vista de la depravación total del hombre, Agustín consideraba esta gracia como necesaria en absoluto para la salvación. Se producía en el hombre mediante la operación del Espíritu Santo que habita y opera en el elegido, y que es el principio de todas las bendiciones de la salvación. Distinguió entre la gracia operante o preventiva, y la cooperante o subsecuente. La primera capacita a la voluntad para escoger el bien, y la última coopera con la ya capacitada voluntad, para hacer el bien. En su lucha contra el semipelagianismo Agustín acentuó el carácter del todo gratuito e irresistible de la gracia de Dios.

En las luchas subsiguientes la doctrina agustiniana de la gracia obtuvo nada más triunfos parciales. Seeberg se expresa de la manera siguiente: "De este modo la doctrina de 'la gracia sola' salió victoriosa; pero la doctrina agustiniana de la predestinación fue abandonada. La gracia irresistible de la predestinación fue desalojada del campo mediante la gracia sacramental del bautismo".[216] Durante la Edad Media los escolásticos dieron considerable atención al tema de la gracia, pero no siempre convinieron en cuanto a los detalles de la doctrina. Algunos se acercaron al concepto agustiniano de la gracia, y otros al concepto semipelagiano. En general, puede decirse que concibieron la gracia como mediada por los sacramentos, y que trataron de combinar con la doctrina de la gracia una doctrina del mérito que comprometió gravemente a la primera. El énfasis no se puso sobre la gracia como el favor de Dios mostrado hacia los pecadores, sino sobre la gracia como una cualidad del alma, que puede considerarse tanto increada (es decir, como el Espíritu Santo), o como creada en, y operada en los corazones de los hombres mediante el Espíritu Santo. Esta gracia infusa es básica para el desarrollo de las virtudes cristianas y capacita al

[215] Augustinism and Pelagianistn, pp. 179483.

[216] History of Doctrine I, p. 382.

hombre para adquirir méritos con Dios, para merecer gracia posterior aunque no puede merecer la gracia de la perseverancia. Esta sólo puede obtenerse como un don gratuito de Dios. Los escolásticos no sostuvieron como Agustín la relación lógica entre la doctrina de la gracia y la doctrina de la predestinación.

Los reformadores retrocedieron hasta el concepto agustiniano de la gracia, pero evitaron su sacramentalismo. Pusieron el énfasis una vez más sobre la gracia como el favor inmerecido de Dios mostrado a los pecadores, y la representaron en forma que excluyó todos los méritos de parte del pecador. Dice Smeaton: "El término gracia que según el pensamiento de Agustín daba a entender el ejercicio interno del amor, despertado mediante las operaciones del Espíritu Santo (Rom. 5: 5) y que en la teología escolástica había llegado a denotar una cualidad del alma o los dones internos, y los hábitos infusos de la fe, amor y esperanza, se tomó ahora en un sentido más bíblico y amplio, como el favor gratuito y eficaz que está en la mente divina".[217] Aunque los reformadores usaron el término gracia en relación con la justificación, en otras relaciones usaron con frecuencia la frase, "la obra del Espíritu Santo", en lugar del término gracia. Aunque todos ellos acentúan la gracia en el sentido de la obra infusa y salvadora del Espíritu Santo, Calvino desarrolló en forma especial la idea de la gracia común, es decir, una gracia que aunque es la expresión del favor de Dios no tiene efecto salvador. De acuerdo con el espléndido estudio dogmático histórico del Dr. H. Kuyper, Calvin on Common Grace,[218] Calvino distinguió estas tres clases de gracia común, es decir, la gracia común universal, la gracia común general y la gracia común del pacto. Los arminianos se apartaron de la doctrina de la Reforma en este punto. Según ellos, Dios da suficiente gracia (común) a todos los hombres, y por tanto los capacita para el arrepentimiento y la fe. Si la voluntad humana concurre o coopera con el Espíritu Santo, y el hombre verdaderamente se arrepiente y cree, Dios le confiere la gracia posterior de la obediencia evangélica y la gracia de la perseverancia. De esta manera la obra de la' gracia de Dios se hizo depender del consentimiento de la voluntad del hombre. No hay tal cosa como la gracia irresistible. Dice Smeaton en la obra ya citada: "Se sostenía que cada quien podía obedecer o resistir; que la causa de la conversión no era el Espíritu Santo, sino más bien la voluntad humana que concurre o coopera; y que esta era la causa inmediata de la conversión".[219] Amiraldus, de la Escuela de Saumur, en verdad no avanzó en la posición arminiana mediante su hipótesis relacionada con el decreto general de Dios ;z de que el pecador aunque despojado de habilidad moral tiene, no obstante, la capacidad natural para creer, una distinción desafortunada, que también fue introducida a Nueva

[217] The Doctrine of The Holy Spirit, p. 346.
[218] Pp. 179 y sigs.
[219] P. 357.

Inglaterra por Edwards, Bellamy y Fuller. Pajon, un discípulo de Amiraldus negó la necesidad de la obra del Espíritu Santo para la iluminación interna de los pecadores, para lograr su conversión salvadora. La única cosa que él consideraba necesaria era que el entendimiento que ya tiene en sí mismo suficientes ideas claras, fuera herido por la luz de la revelación externa. El Obispo Warburton en su obra acerca de The Doctrine of Grace, or the Office and Operations of the Holy Spirit no sabe de alguna gracia salvadora en el sentido en que se acepta la palabra, sino que limita la palabra "gracia" a las operaciones extraordinarias del Espíritu en la época apostólica. Y Junckheim en su obra importante niega el carácter sobrenatural de la obra de Dios en la conversión del pecador y afirma que el poder moral de la palabra lo hizo todo. El Avivamiento Metodista en Inglaterra y el Gran Avivamiento en los Estados Unidos de América trajeron consigo una restauración de la doctrina de la gracia salvadora, aunque en algunos casos salpicada más o menos con arminianismo. Para Schleiermacher el problema de la culpa del pecado en realidad no existía, puesto que negaba la existencia objetiva de la culpa. Y en consecuencia sabe poco o nada de la gracia salvadora de Dios. Dice Mackintosh : "Esta verdad central bíblica (de la misericordia divina para los pecadores) Schleiermacher la pasa, en su mayor parte, en silencio, o la menciona nada más de una manera indiferente que demuestra cuán poco la entiende".[220] La doctrina de la gracia divina también está por necesidad obscurecida en la teología de Albrecht Ritschl. Y debe decirse que es también característico de toda la teología moderna amplitudista[221] haber perdido de vista la necesidad de la gracia salvadora de Dios, poniendo énfasis sobre la bondad el hombre. La palabra "gracia" ha desaparecido por grados de lo escrito y hablado por muchos teólogos, y muchos del pueblo común de la actualidad no le dan otro significado al término que el de gratitud o bondad. El mismo Otto llama la atención a ello en su obra, The Idea of the Holy, en donde dice que el pueblo deja de sentir el significado más profundo de la palabra.[222] La teología de crisis merece el debido crédito por haber acentuado de nuevo la necesidad de la gracia divina con el resultado de que la palabra ha entrado en uso, una vez más.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Sobre qué elementos del ordo salutis cayó el énfasis en los primeros tres siglos?

---

[220] Types of Modem Theology, p. 96.

[221] El lector sabe ya los motivos y entiende bien lo que decimos al hablar de teólogos anchos o largos. Véase la nota de la pág. 197. De aquí en adelante nos referiremos a ese pensamiento teológico con el sustantivo amplitudismo, y a su teología, a sus defensores y a sus tendencias particulares con el adjetivo amplitudistas. (N. del T.)

[222] Páginas 32 y siguientes, 145.

2. ¿Hasta dónde revelan estos siglos un deslizamiento hacia el moralismo y el ceremonialismo?
3. ¿Cómo se entendía la doctrina de la justificación?
4. ¿Cómo la concibió Agustín?
5. ¿Cuál era su concepto de la fe?
6. ¿Cuántas clases de gracia distingue Agustín?
7. El sistema de Agustín ¿excluía de la gracia todo mérito?
8. ¿Concebía Agustín la gracia salvadora como susceptible de perderse?
9. ¿Qué factores favorecieron el desarrollo de la doctrina de las buenas obras?
10. ¿Cómo explicaban los escolásticos la doctrina de la justificación?
11. ¿Qué valor tenía el ordo salutis en las manos de los antinomianos?
12. ¿Cómo la concibieron los racionalistas y los pietistas neonomianos?
13. ¿Qué otras operaciones aparte de las salvadoras se atribuyen al Espíritu Santo en la Escritura?
14. ¿Cuáles son los diferentes significados de la palabra 'gracia' en la Escritura?
15. ¿Qué es lo que designa en relación con la obra de redención?
16. ¿Qué relación histórica hay entre las doctrinas de la libre voluntad y de la gracia?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. III, pp. 551.690
2. Bryan, W. S., An Inquiry into the Need of the Grace of God.
3. Buchanan, The Doctrine of Justification, pp. 339.364
4. Kaftan, Dogmatik, pp. 535.532, 651.661; Warfield, The Plan of Salvation
5. Kuyper, Dict. Dogm., De Salute, pp. 15.20
6. McPherson, Chr. Dogm., pp. 367.371
7. Moffatt, Grace in the New Testament
8. Neil, Grace (Art. in A Protestant Dictionary); Easton, Grace (Art. in the Intern Standard Bible Ec.)
9. Pieper, Christ/. Dogm. II, pp. 473.498
10. Pope, Chr. Theol. II, pp. 348.367
11. Schmid, Doct. Theol., pp. 413.416: K. Di/k. Heilsorde (Art. in Chr. Enc.):
12. Seeberg, Heilsordnung (Art. in Hauck's Real. encyclopaedie)
13. Smeaton, The Doctrine of the Holy Spirit, pp. 1.99; 291.414

CAPITULO 44: LA GRACIA COMÚN

En relación con las operaciones generales del Espíritu Santo el tema de la gracia común también pide que lo consideremos. No obstante, deberá en-tenderse que la teología Reformada no considera a la doctrina de la gracia común como una parte de la Soteriología según lo hace la teología arminiana. Al mismo tiempo reconoce una estrecha relación entre las operaciones del Espíritu Santo en la esfera de la creación y en la de la redención, y por tanto siente, que no se deben disociar por completo.

EL ORIGEN DE LA DOCTRINA DE LA GRACIA COMÚN.

EL PROBLEMA QUE TIENE QUE RESOLVER

El origen de la doctrina de la gracia común tuvo principio en el hecho de que hay en el mundo al lado del curso que sigue la vida cristiana con todas sus bendiciones, un modo natural de vivir que no tiene que ver con la redención pero que exhibe muchos rasgos de la vida verdadera, la vida buena y hermosa. Surgió pues la pregunta : ¿Cómo se puede explicar la vida comparativamente ordenada que hay en el mundo, viendo que todo él está bajo la maldición del pecado ? ¿Cómo es que la tierra produce deliciosos frutos en rica abundancia y no nada más espinas y abrojos ? ¿Cómo podemos explicar que el hombre pecador todavía "retenga algún conocimiento de Dios, de las cosas naturales y de la diferencia entre el bien y el mal, y que muestre algún respeto por la virtud y por la buena conducta externa" ? ¿Qué explicación puede darse de los dones y talentos especiales con que el hombre natural está capacitado, y del desarrollo de la ciencia y del arte por medio de aquellos que están despojados por completo de la vida nueva que hay en Cristo Jesús? ¿Cómo podemos explicar las aspiraciones religiosas de los hombres en todas partes, aun de aquellos que de ninguna manera han entrado en contacto con la religión cristiana? ¿Cómo pueden los que no están regenerados hablar todavía de la verdad, hacer bien a otros y llevar vidas virtuosas en público? Estas son algunas de las preguntas a las que la doctrina de la gracia común procura dar respuesta.

LA ACTITUD DE AGUSTÍN PARA CON ESTE PROBLEMA

Agustín no enseñó la doctrina de la gracia común, aunque tampoco usó la palabra "gracia" en forma exclusiva como designación de la gracia salvadora. Habló de una gracia que Adán disfrutaba antes de la caída, y hasta admitió que la existencia del hombre como un ser viviente, sensitivo y racional debe llamarse gracia. Pero en contra de Pelagio que acentuaba

la capacidad natural del hombre y ninguna otra gracia reconocía sino aquella que consiste en los dones naturales del hombre, la ley y el evangelio, el ejemplo de Cristo, y la iluminación de la inteligencia mediante la bondadosa influencia de Dios, — Agustín expresó con énfasis la incapacidad total del hombre y su absoluta dependencia de la gracia de Dios como un poder renovador e interno, que no sólo ilumina el intelecto, sino que también actúa en forma directa sobre la voluntad del hombre, bien como gracia operadora o como gracia cooperante. Agustín emplea el término "gracia" casi en forma exclusiva en este sentido, y la considera como la condición necesaria para el cumplimiento de cada buena acción. Cuando los pelagianos señalan las virtudes de los paganos que "sólo mediante el poder de una libertad innata" eran con frecuencia misericordiosos, discretos, castos y temperantes, contestaba Agustín que estas virtudes, así llamadas, eran pecados, porque no brotaban de la fe. Admite que los gentiles pueden cumplir ciertos actos que son buenos en sí y desde un punto de vista más bajo hasta se les puede considerar loables, pero no obstante, considera que tales actos como producidos por personas irregeneradas son pecado porque brotan sin que los motiven el amor de Dios o la fe, y no responden al único propósito justo, la gloria de Dios.[223] Agustín niega que semejantes acciones sean el fruto de alguna bondad natural del hombre.

EL CONCEPTO QUE SE DESARROLLO DURANTE LA EDAD MEDIA

Durante la Edad Media la antítesis agustiniana del pecado y la gracia dio lugar a la' otra de la naturaleza y la gracia. Esta se fundó sobre otra antítesis que jugó una parte importante en la teología católico romana, es decir, la de lo natural y lo sobrenatural. En el estado de integridad el hombre estaba dotado con el don sobrenatural de la' justicia original, que servía como freno para tener dominada la naturaleza más baja. Como resultado de la caída el hombre perdió este don sobrenatural, pero su verdadera naturaleza quedó apenas ligeramente afectada. Se desarrolló en el hombre una tendencia pecaminosa, pero ésta no le impidió producir mucho de lo que es verdadero, bueno y hermoso. No obstante, sin la infusión de la gracia de Dios todo esto era insuficiente para que el hombre tuviera derecho a la vida eterna. En relación con la antítesis de lo natural y lo sobrenatural la iglesia católico romana desarrolló la diferencia entre las virtudes morales de humildad, obediencia, mansedumbre, liberalidad, temperancia, castidad y diligencia en lo que es bueno por naturaleza, y que los hombres pueden ganar por sí mismos, mediante su propio esfuerzo y con la ayuda oportuna de la gracia divina; y las virtudes teológicas de la fe, esperanza y

---

[223] Compárese Polman, De Predestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn, pp. '77 y sig.; Shedd, History of Christian Doctrine II, pp. 75 y sig.

caridad que le son infundidas al hombre mediante la gracia santificante. Los anabaptistas y los socinianos padecen de la misma antítesis, pero con la diferencia de que los primeros exaltan la gracia a expensas de la naturaleza, en tanto que los últimos exaltan a la naturaleza a expensas de la gracia.

LA POSICIÓN DE LOS REFORMADORES Y DE LA TEOLOGÍA REFORMADA

Sobre esto, como sobre otros puntos de doctrina, Lutero no se libró por completo de la levadura del catolicismo romano. Aunque volvió a la antítesis agustiniana del pecado y la gracia, trazó una distinción tajante entre la más baja esfera terrenal y la más alta esfera espiritual, y sostuvo que el hombre caído es capaz por naturaleza de hacer mucho que es bueno y digno de alabanza en la más baja esfera, o sea la terrenal, aunque a la vez sea notoriamente incapaz de hacer ningún bien espiritual. Enseña la Confesión de Augsburgo, apelando a Agustín, "que la voluntad del hombre tiene alguna libertad para producir la justicia civil, y para elegir cosas como las que puede alcanzar la razón; pero que no tiene poder para producir la justicia de Dios".[224] El artículo contiene una cita de Agustín en la que se mencionan muchas de las buenas obras que pertenecen a la vida presente, las cuales puede hacer el hombre natural. Zwinglio concibió que el pecado sea más bien corrupción que culpa, y en consecuencia consideró que la gracia de Dios es santificante, más bien que gracia perdonante. Esta influencia santificante que penetra en cierta medida hasta dentro del mundo pagano, explica lo verdadero, lo bueno y lo hermoso que hay en el mundo. Calvino no estuvo de acuerdo con la posición de Lutero ni con la de Zwinglio. Sostuvo con firmeza que el hombre natural no puede de sí mismo hacer cosa alguna buena, cualquiera que sea, e insistió con mucha firmeza sobre la naturaleza particular de la gracia salvadora. Al lado de la doctrina de la gracia particular desarrolló la doctrina de la gracia común. Esta gracia que se manifiesta en la comunidad no perdona ni purifica a la naturaleza humana, y tampoco efectúa la salvación de los pecadores. Trastorna el poder destructivo del pecado; mantiene en cierta medida el orden moral del universo, haciendo posible de esta manera una vida ordenada; distribuye dones y talentos, en diversos grados, entre los hombres; promueve el desarrollo de la ciencia y del arte, y derrama indecibles bendiciones sobre los hijos de los hombres. Desde los días de Calvino la doctrina de la gracia común fue reconocida, por lo general, como parte de la teología Reformada, aunque también hubo ocasiones en que se encontró con la oposición. Sin embargo, durante mucho tiempo, poco se hizo para desarrollar esta doctrina. Con toda probabilidad, esto se debió a que el surgimiento y dominio del racionalismo hizo que fuera necesario colocar todo el énfasis sobre la gracia

---

[224] Articulos XVIII

especial. Hasta el presente, nadie ha hecho tanto como lo que hicieron Kuyper y Bavinck para el desarrollo de la doctrina de la gracia común.

NOMBRE Y CONCEPTO DE LA GRACIA COMÚN

NOMBRE

El nombre "gracia común" como designación de la gracia que estamos discutiendo, no puede decirse que deba su origen a Calvino. El Dr. H. Kuiper en su obra Calvin on Common Grace dice que encontró nada más cuatro pasajes en las obras de Calvino, en las que el adjetivo "común" se usa con el nombre "gracia", y en dos de ellos el Reformador está hablando de la gracia salvadora[225] No obstante, en la teología Reformada posterior, el nombre gratia communis se hizo de uso general para expresar la idea de que esta gracia se extienda a todos los hombres, en contraste con la gratia particularis que se limita a una parte de la humanidad, es decir, a los elegidos. En el transcurso del tiempo se hizo evidente que el término "communis" admitía varias interpretaciones. En la teología holandesa con frecuencia se considera como equivalente de "general", y como resultado, se ha hecho costumbre en los Países Bajos hablar de "gracia general" (algemeene genade). No obstante, hablando con precisión, el término communis, según se aplica a gracia, aunque implica que es general, en algún sentido de la palabra, acentúa el hecho de que esta gracia es para la comunidad, es decir, que la poseen en común todas las criaturas, o todos los hombres, o todos los que viven bajo la administración del Evangelio. Es por eso, que el Dr. Kuiper clasifica la gracia común de la que habla Calvino, bajo tres títulos, es decir:

1. Gracia Común Universal, gracia que se extiende a todas las criaturas

2. Gracia Común General, es decir, la gracia que se aplica a la humanidad en general y a cada miembro de la raza humana

3. Gracia Común del Pacto, una gracia que es común a todos aquellos que viven en la esfera del pacto, sea que pertenezcan o no, al número de los elegidos.

Es muy evidente que los teólogos Reformados también clasifican bajo el término "gracia común" a cierta gracia que no es general, es decir, los privilegios externos de aquellos que

[225] Compárese la pág. 178.

están viviendo bajo la administración del evangelio, incluyendo al llamamiento universal externo. Al mismo tiempo hacen notar que esta gracia, a diferencia de la gracia común general, pertenece a la economía de la redención.[226] Por último, debe notarse que el término gratia communis es susceptible de recibir, y ya recibe, no nada más una interpretación cuantitativa, sino también cualitativa. Puede denotar una gracia que es común en el sentido de ordinaria. A diferencia de las operaciones especiales del Espíritu Santo, llamamos ordinarias a las comunes. Sus operaciones naturales o usuales se contrastan con aquellas que son desusadas y sobrenaturales. Este es el significado del término "común" en la Confesión de Westminster, Capítulo X, inciso 4, y en el Catecismo Mayor de Westminster, Preg. 60. W. L. Alexander declara de la gracia común que disfrutan los que viven bajo el evangelio: "La gracia que de esta manera se proporciona es común, no en el sentido de que se dé a todos los hombres en común, sino en el sentido de producir efectos que son ordinarios, y que no alcanzan el grado de eficacia realmente salvadora".[227] Entendida de este modo, la gracia de Dios puede ser común sin ser general o universal.

CONCEPTO

La diferencia entre gracia común y gracia especial no se aplica a la gracia como atributo de Dios. No hay en Dios dos clases de gracia, sino una sola. La gracia divina es aquella perfección de Dios en virtud de la cual El demuestra su favor hacia los hombres, favor inmerecido y hasta malogrado por ellos. No obstante, esta gracia única de Dios, se manifiesta en dones y operaciones diferentes. La más rica manifestación de ella se ve en aquellas operaciones bondadosas de Dios que tienden a, y resultan en, la remoción de la culpa, de la corrupción, del castigo del pecado y en la salvación final de los pecadores. Pero aunque esta sea la obra cumbre de la gracia de Dios, no es su única manifestación. Aparece también en las bendiciones naturales que Dios derrama sobre los hombres en la vida presente, a pesar de que el hombre las ha desperdiciado y se encuentra bajo sentencia de muerte. La gracia única de Dios se ve en todo lo que El hace para refrenar la devastadora influencia y el desarrollo del pecado en el mundo, y para sostener, enriquecer y desarrollar la vida natural de la humanidad en general, y la de aquellos individuos que constituyen la raza humana. Debe acentuarse que estas bendiciones naturales son manifestaciones de la gracia de Dios para el hombre en general. Algunos prefieren decir que las bendiciones naturales son expresiones de su bondad, cariño, benevolencia, misericordia o longanimidad,

---

[226] Compárese Mastricht, God geleerdheit I, p. 441; Brakel, Redelijke Godsdienst I, pp. 729 y sig.; Hodge, Syst. Theol. II, p. 654; A. A. Hodge, Outlines of Theol., p. 449; Shedd, Calvinism Pure and Mixed, pp. 98 y sig.; Vos, Geref. Dogm. IV, pp. 13 y sig.

[227] System of Bib. Theol. II, p. 352.

pero parece que olvidan que no podría ser bueno, cariñoso o benévolo con los pecadores a menos que, ante todo, fuera generosísimo en gracia. No obstante, debe recordarse que el término gratia communis aunque por lo general designa una gracia que es común a toda la humanidad, también se usa para denotar la gracia que es común a los elegidos y a los no elegidos que están viviendo bajo el evangelio, por ejemplo, el llamamiento externo evangélico para ambos por igual, y aquella iluminación interna y aquellos dones del Espíritu de que leemos en Heb. 6: 4-6. No obstante, se entiende que estos privilegios pueden llamarse gracia común nada más en el sentido de que los gozan sin discriminación tanto los elegidos como los reprobados, y de que no constituyen gracia especial en el sentido de la gracia salvadora. A diferencia de las manifestaciones más generales de la gracia común, estos privilegios aunque no constituyen una parte de la gracia de Dios que conduzca necesariamente a la salvación, están, a pesar de todo, relacionados con el proceso soteriológico. Tales manifestaciones de la gracia común, se llaman a veces gracia "especial", pero en este caso, "especial" no es equivalente de "lo que salva". Se puede decir, en general, que cuando hablamos de "gracia común", tenemos en mente una de dos cosas, (a) aquellas operaciones generales del Espíritu Santo por medio de las cuales sin renovar el corazón, ejercita tal influencia moral sobre el hombre, por medio de su revelación general o especial, que el pecado queda refrenado, el orden en la vida social queda sostenido, y se promueve la justicia civil; o (b) aquellas bendiciones generales, como la lluvia y el fulgor del sol, el alimento y la bebida, el vestido y el techo, las cuales Dios imparte a todos los hombres, en donde quiera, sin discriminación y en la medida que a Él le parece buena.

Deben notarse los puntos de diferencia, siguientes, entre la gracia especial (en el sentido de que salva) y la gracia común:

1. La extensión de la gracia especial está determinada mediante el decreto de elección. La gracia está limitada a los elegidos, en tanto que la gracia común no se limita a ese número, sino que se concede a todos los hombres sin discriminación. El decreto de elección y reprobación no tiene ninguna influencia determinante sobre la gracia común. No puede decirse que los elegidos reciban mayor medida de la gracia común que los no elegidos. Es asunto que todos conocen y que ha sido observado con frecuencia, es a saber, que los malvados, a menudo, poseen mayor medida de gracia común y tienen mayor participación en las bendiciones naturales de la vida que los piadosos.

2. La gracia especial remueve la culpa y la pena del pecado, cambia la vida íntima del hombre y lo limpia, por grados, de la corrupción del pecado, mediante la operación sobrenatural del Espíritu Santo. La gracia especial actúa sin variación en la

salvación del pecador. Por otra parte, la gracia común nunca remueve la culpa del pecado, no renueva la naturaleza humana, sino que nada más tiene un efecto frenante sobre la influencia corruptora del pecado, y en cierta medida mitiga sus resultados. No efectúa la salvación del pecador, aunque en algunas de sus formas (llamamiento externo e iluminación moral) puede relacionarse estrechamente con la economía de la redención y tomar un aspecto soteriológico.

3. La gracia especial es irresistible. Esto no da' a entender que sea una fuerza determinante que obligue al hombre a creer en contra de su voluntad, sino que mediante el cambio del corazón, hace que el hombre de una manera por completo voluntaria acepte a Jesucristo para salvación y se someta a la obediencia de la voluntad de Dios. La gracia común es resistible, y de hecho, siempre se le resiste en mayor o menor grado. Pablo demuestra en Rom. 1 y 2 que ni los gentiles, ni los judíos estaban viviendo a la altura del nivel de la luz de que gozaban. Shedd dice: "En la gracia común el llamamiento para creer y arrepentirse es invariablemente estéril, porque el hombre es enemigo de la fe y del arrepentimiento, y está esclavizado por el pecado".[228] No tiene eficacia salvadora porque deja al corazón sin cambio alguno.

4. La gracia especial opera de una manera espiritual y re-creativa, renovando toda la naturaleza del hombre, y haciendo de esta manera que el hombre pueda y quiera aceptar la oferta de salvación en Cristo Jesús y producir frutos espirituales. Al contrario, la gracia común opera nada más de una manera racional y moral, convirtiendo al hombre de modo general en receptor de la verdad, presentándole para ello motivos que influyan en su voluntad, y apelando para lograrlo a los deseos naturales del hombre. Esto equivale a decir que la gracia especial (salvadora) es inmediata y sobrenatural puesto que obra en el alma en forma directa mediante la potencia instantánea del Espíritu Santo, en tanto, que la gracia común es el producto de la operación mediata del Espíritu Santo, por medio de la verdad de la revelación general o especial y mediante la persuasión moral.

Este concepto de la gracia común debería cuidadosamente distinguirse del concepto de los arminianos que consideran que la gracia común es uno de los eslabones del ordo salutis y le atribuyen importancia salvadora. Sostienen que en virtud de la gracia común de Dios el hombre irregenerado es perfectamente capaz de ejecutar en cierta medida el bien espiritual,

---

[228] Calvinins Pure & Mixed, p 99

volverse a Dios con fe y arrepentimiento y de esta manera aceptar a Jesús para salvación. Van todavía más allá de eso y sostienen que la gracia común por medio de la iluminación de la mente y la influencia persuasiva de la verdad incita al pecador a aceptar a Jesucristo y volverse a Dios con fe y arrepentimiento, y que el hombre con seguridad alcanzará esta finalidad, si no es que como pecador, con toda obstinación, resista a la operación del Espíritu Santo. Los Cánones de Dort tuvieron presente esto cuando rechazaron el error de aquellos que enserian "que el hombre natural y corrupto puede usar de manera tan buena la gracia común (por la cual entienden la luz de la naturaleza), o los dones que todavía le quedan después de la caída, que podrá, mediante el buen uso de ellos ganar, poco a poco, grados más altos, es decir, la gracia evangélica o salvadora, y la misma salvación".[229]

LA GRACIA COMÚN Y LA OBRA EXPIATORIA DE CRISTO

La pregunta surge de manera natural: ¿Están las manifestaciones de la gracia común relacionadas de alguna manera con la obra expiatoria de Cristo? Hasta donde sabemos, el Dr. Kuyper no se colocó de parte de tal relación. Según él, Cristo como el Mediador de la creación, la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo, es la fuente de la gracia común. Esto significa que las bendiciones de la gracia común fluyen de la obra de la creación. Pero esto con dificultad basta para contestar la pregunta de cómo puede explicarse que un Dios santo y justo extienda su gracia a los pecadores, y conceda favores a quienes han malgastado todo, sin ser participantes de la justicia y demostrando hasta el fin su impenitencia. La pregunta exacta es: ¿Cómo puede Dios continuar concediendo esas bendiciones de la creación a hombres que se encuentran bajo sentencia de muerte y de condenación? Hasta donde esta pregunta atañe a los elegidos ya está contestada por la cruz de Cristo, pero ¿cómo se contestará en lo que concierne a los reprobados? Podría, quizá, decirse que no es necesario tomar una base judicial específica para conceder al hombre la gracia común en atención al hecho (a) de que la gracia común no remueve la culpa del pecado y por tanto no lleva con ella el perdón; y (b) que no levanta la sentencia de condenación, sino nada más pospone la ejecución. Posiblemente la divina y buena voluntad de aplazar la revelación de su ira y de soportar "con mucha paciencia los vasos de ira preparados para destrucción" ofrezca una explicación suficiente de las bendiciones de la gracia común.

Los teólogos Reformados, por lo general, titubean para decir que Cristo mediante su sangre expiatoria alcanzó con sus méritos estas bendiciones para los impenitentes y reprobados. Al mismo tiempo, creen que dimanan de la muerte de Cristo beneficios naturales de

[229] III – IV Rechazamiento de errores 5

importancia para toda la raza humana, y que de ellos participan también los incrédulos, los impenitentes y los reprobados. En todas las transacciones de pacto que se recuerdan en la Escritura se ve que el pacto de gracia lleva consigo no sólo bendiciones espirituales sino también materiales, y estas últimas, por lo general, son de tal clase que en forma natural participan también de ellas los incrédulos. Dice Cunningham "De la muerte de Cristo fluyen muchas bendiciones, colateral e incidentalmente, para toda la humanidad, y esto como consecuencia de la relación que guardan el uno para con el otro, vistos en conjunto".[230] Y no es sino natural que así acontezca. Si Cristo tenía que salvar una raza elegida, llamada poco a poco de entre el mundo de la humanidad, durante el curso de los siglos, se hacía necesario que Dios ejercitara su paciencia para sujetar la corriente del mal, para promover el desarrollo de los poderes naturales del hombre, para conservar vivo dentro de los corazones humanos el deseo de la justicia civil, la moralidad externa y el buen orden en la sociedad, y para derramar indecibles bendiciones sobre la humanidad en general. El Dr. Hodge expresa lo mismo de esta manera: "Resulta muy claro que cualquier plan designado para asegurar la salvación de una porción elegida de entre una raza que se propaga mediante generación y cuyos miembros viven en asociación, como pasa con la humanidad, no podrá lograr su propósito sin afectar en gran manera, para bien o para mal, el carácter y el destino de todo el resto no elegido de la raza". El mismo Dr. Hodge cita al Dr. Candlish para decir que "toda la historia de la raza humana, desde la apostasía (caída) hasta el juicio final, es una dispensación de paciencia con referencia a los réprobos, en la cual fluyen muchas bendiciones hasta para los paganos, bendiciones físicas y morales que afectan para siempre su carácter y destino, y todavía mucho más para los ciudadanos cultos y refinados de las comunidades cristianas. Todas ellas les llegan por la mediación de Cristo, y puesto que les están llegando, debieron haber estado designadas para ellos desde el principio".[231] Estas bendiciones generales de la humanidad, que indirectamente resultan de la obra expiatoria de Cristo, no sólo fueron previstas por Dios, sino que En las designó como bendiciones para todos los que padecen ansiedad. Por consiguiente, resulta por completo cierto que el designio de Dios en la obra de Cristo pertenece fundamental y directamente, no al bienestar temporal de los hombres en general, sino a la redención de los elegidos; pero secundaria e indirectamente abarca también las bendiciones naturales concedidas a toda la humanidad sin discriminación alguna. Todo lo que el hombre natural

---

[230] Theol. III, p. 333.

[231] The Atonement, pp. 358 y sig.

recibe y que no es maldición y muerte, es el resultado indirecto de la obra redentora de Cristo.[232]

RELACIÓN ENTRE LA GRACIA ESPECIAL Y LA COMÚN

Varias preguntas pueden presentarse respecto a esta relación, pero de ellas las siguientes son las más importantes.

¿DIFIEREN LA GRACIA ESPECIAL Y LA GRACIA COMÚN EN ESENCIA, O NADA MÁS EN GRADO?

Al lado de la gracia suficiente (común) los arminianos reconocen la gracia de la obediencia evangélica, pero afirman que las dos difieren nada más en grado, no en esencia. Las dos son soteriológicas en el sentido de que ambas forman parte de la gracia salvadora de Dios. La primera hace posible para el hombre que se arrepienta y crea, en tanto que la segunda, en cooperación con la voluntad hace al hombre que se arrepienta y crea. El hombre puede resistir a las dos, de manera que ni siquiera la segunda es necesariamente efectiva para la salvación. No obstante, la teología Reformada insiste en que hay una diferencia esencial entre la gracia común y la gracia especial. La especial es sobrenatural y espiritual, remueve la culpa y la corrupción del pecado y levanta la sentencia de condenación. Al contrario, la gracia común es natural; y aunque algunas de sus formas pueden estar relacionadas muy estrechamente con la gracia salvadora, no remueve el pecado ni liberta al hombre, sino nada más refrena las manifestaciones públicas de pecado y promueve la moralidad y la decencia en lo público, el buen orden en la sociedad, y la justicia cívica, el desarrollo de la ciencia y el arte, etc. Opera sólo en lo natural, y no en la esfera espiritual. Por tanto, debería sostenerse que aunque las dos están estrechamente relacionadas en la vida presente, no obstante, son diferentes en lo esencial, y no difieren nada más en grado. Ninguna cantidad de gracia común puede jamás introducir al pecador en la nueva vida que hay en Cristo Jesús. No obstante, la gracia común se revela a veces en formas que el hombre con dificultad puede distinguir de las manifestaciones de la gracia especial, como por ejemplo, en el caso de la fe temporal. Parece que el Dr. Shedd no toma en cuenta la diferencia esencial entre las dos, y esto en forma especial, cuando dice: "El no elegido recibe gracia común, y la gracia común inclinaría a la voluntad humana si ésta no la derrotara. Si el

---

[232] Compárese Turretin, Opera, Locus XIV, Preg. XIV, par XI; Witsius, De Verbonden, B. II, Kap. 9, s. 4; Cunningham, Hist. Theol. II, p. 332; Symington, Atonement and Intercession, pp. 255; Bavinck, Geref. Dogm. III, p. 535; Vos, Ger. Dogm. III, p. 150.

pecador no presentara oposición hostil, la gracia común sería equivalente a gracia salvadora". En una nota añade: "Decir que, si el pecador no resistiera a la gracia común ésta sería equivalente a la gracia regeneradora, no es lo mismo que decir que si la gracia común estuviera ayudada por el pecador equivaldría a la gracia regeneradora. En el primer caso Dios sería el autor único de la regeneración; en el segundo no lo sería".[233] Lo anterior nos recuerda la teología luterana; pero lo que el Dr. Shedd quiso decir no es claro del todo porque en otra parte también atribuye la no oposición del pecador a la operación del Espíritu Santo.[234]

¿CUAL DE LAS DOS DEBE OCUPAR EL PRIMER LUGAR, LA GRACIA COMÚN O LA ESPECIAL?

A esta pregunta debe contestarse que en un sentido temporal ninguna de las dos tiene prioridad sobre la otra. El capítulo tres del Génesis revela con claridad que ambas entraron en operación juntas, desde el momento que siguió a la caída. La prioridad lógica se atribuiría, no obstante a la gracia especial, porque la gracia común resulta subordinada de aquella en sus operaciones en el mundo.

¿SIRVE LA GRACIA COMÚN A UN PROPÓSITO INDEPENDIENTE, O NO?

No puede dudarse que la gracia común encuentra su propósito parcial en la obra redentora de Jesucristo; está subordinada a la ejecución del plan de Dios en la vida de cada uno de los elegidos, y en el desarrollo de la Iglesia. Pero además de eso, también sirve a un propósito independiente, es decir, el de traer la luz, enjaezar, para el servicio del hombre, las fuerzas ocultas de la naturaleza, y desarrollar las potencias y talentos que están latentes en la raza humana, para que el hombre ejerza un dominio siempre en aumento sobre la creación más baja, glorificando de este modo a Dios el Creador.[235]

¿TIENE CADA UNA, LA GRACIA ESPECIAL Y LA COMÚN, UNA ESFERA PECULIAR, POR COMPLETO DISTINTA LA UNA DE LA OTRA?

---

[233] Dogm. Theol. II, p. 483.

[234] Caivinism Pure and Mixed, p. 101.

[235] Compárese Kuyper, Gemeene Gratie II, pp. 622, 628, 633; Bavinck, De Algemeene Genade, p. 45.

Puede decirse que en cierto sentido la gracia especial tiene su esfera peculiar propia en la Iglesia organizada, aunque no de necesidad se limita a ésta, y que la gracia común también está en operación en la Iglesia, puesto que se concede a todos los hombres. Ambas operan en el mundo; pero en tanto que la gracia común en el sentido más usual del término pertenece a las cosas del mundo natural y de esta vida presente, la gracia especial tiene que ver con las cosas de la nueva creación. No pueden menos que influenciarse recíprocamente. La gracia común, con sus bendiciones, enriquece a la Iglesia; y ésta eleva los frutos de aquella a un nivel muy alto cuando los pone bajo la influencia de la vida regeneradora.

LOS MEDIOS POR LOS QUE OPERA LA GRACIA COMÚN

Pueden distinguirse varios medios por los cuales la gracia común efectúa su obra. Calvino sugirió algunos de esos cuando al hablar de la influencia restringente de la gracia, dice: "De aquí que tantas cuantas sean las veces que los hombres disimulen su impureza, algunos lo harán estrechados por la vergüenza nada más, y otros, por el temor de las leyes se detendrán de lanzarse a muchas clases de iniquidad. Algunos porque aspiran a una vida honesta, considerándola más favorable a sus intereses, en tanto que los de más allá son exaltados sobre el nivel vulgar para que debido a la dignidad de aquella posición se consideren (en humildad) inferiores a su deber. De este modo, Dios, mediante su providencia reprime la perversidad de la naturaleza evitándole que irrumpa en acción, mas esto sin convertirla internamente en pura".[236] En seguida mencionamos algunos de los medios más importantes por los cuales la gracia común realiza su obra.

LA LUZ DE LA REVELACIÓN DE DIOS

Esta es fundamental porque sin ella todos los otros medios serían imposibles, y si fueran posibles no funcionarían adecuadamente. Nos estamos refiriendo aquí en primer lugar a la luz de la revelación divina que brilla en la naturaleza e ilumina a cada uno de los hombres que vienen al mundo. En sí misma es fruto de la gracia común, pero a su vez se convierte en medio para la más amplia manifestación de esa gracia' común, puesto que sirve como guía a la conciencia del hombre natural. Pablo habla de los gentiles que por naturaleza hacen las cosas de la ley, "con lo cual, demuestran que la letra de la ley está escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia, y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos", Rom. 2: 14 y 15. Comentando Calvino este pasaje, dice que los gentiles de quienes trata, "prueban que hay impresa en sus corazones una discriminación y un juicio

---

[236] Inst. II, 3.3

que les hace distinguir entre lo justo y lo injusto, y entre lo honesto y lo deshonesto".[237] No obstante, y además de esto, debe decirse que la gracia común en un sentido más limitado, opera también a la luz de la revelación especial de Dios, siendo ésta en sí misma, fruto no de la gracia común sino de la especial.

LOS GOBIERNOS

De estos también debe decirse que son, de inmediato, el resultado y los medios de la gracia común. Según Rom. 13 los gobiernos son ordenados por Dios para mantener el buen orden en la sociedad. Resistirlos es oponerse a lo establecido por Dios. Dice Pablo que el magistrado "es ministro de Dios para tu bien", Rom. 13: 4. El magistrado encuentra su apoyo en la conciencia del hombre (versículo 5) y para los que abandonan la con-ciencia "no en vano trae la espada". Sobre este punto la Confesión Belga dice: "Creemos que nuestro Dios bondadoso, a causa de la depravación de la humanidad ha designado reyes, príncipes y magistrados, siendo voluntad divina que el mundo se gobierne por ciertas leyes y reglamentos; y esto con la finalidad de que se modere la disolución de los hombres, y que todas las cosas sean conducidas entre ellos en buen orden y con decencia".[238]

LA OPINIÓN PÚBLICA

Cuando de una manera especial, la luz natural que brilla en los corazones se intensifica mediante la influencia de la revelación especial de Dios, da por resultado la formación de una opinión pública que está en conformidad externa con la ley de Dios; y esto alcanza una influencia tremenda sobre la conducta de aquellos hombres que son muy sensibles al juicio de la opinión pública. Es natural que la opinión pública sea un medio de la gracia común sólo cuando se ha formado bajo la influencia de la revelación divina. La opinión pública se convierte en una poderosa influencia para el mal cuando no está dominada por la conciencia, cuando no actúa en armonía con la luz de la naturaleza, o de acuerdo con la Palabra de Dios.

CASTIGOS Y GALARDONES DIVINOS

---

[237] Comm. on Romans in loco.

[238] Art. XXXVI.

Los arreglos providenciales de Dios por medio de los cuales visitan en esta vida la maldad de los hombres sobre ellos mismos, y recompensa los actos que están en notoria conformidad con la ley divina sirven al importante propósito de reprimir el mal que hay en el mundo. Los castigos tienen efecto detergente, y las recompensas sirven como incentivos. La bondad moral que hay en el mundo, cualquiera que ella sea, se corrobora en gran manera por estos medios. Muchos liquidan el mal y procuran lo que es bueno, no porque teman al Señor, sino porque sienten que el bien trae su propia recompensa, y sirve mejor a sus intereses.

LOS FRUTOS DE LA GRACIA COMÚN

En lo que precede ya hemos declarado que lo que nos ha quedado de la luz de la naturaleza, está operando todavía sólo en virtud de la gracia común de Dios. Este es uno de los más importante frutos de la gracia común sin el cual algunos de los otros serían inconcebibles. Merecen mención los siguientes frutos.

EL APLAZAMIENTO DE LA EJECUCIÓN DE LA SENTENCIA

Dios pronunció la sentencia de muerte sobre el pecador. Hablando del árbol de la ciencia del bien y del mal dijo Dios: "El día que dé a comieres, de cierto morirás". El hombre comió, y la sentencia, hasta cierto punto, entró en ejecución, pero es claro que no se ejecutó toda, al instante. A la gracia común se debe que Dios no ejecutara al momento toda la sentencia de muerte sobre el pecador, y a la misma se debe que no la ejecute ahora, sino que mantiene y prolonga la vida natural del hombre y le da tiempo para que se arrepienta. Dios no troncha de golpe la vida del pecador, sino que le proporciona oportunidad para el arrepentimiento, removiendo toda excusa y justificando la manifestación que está por venir de su ira sobre todos aquellos que persistan en pecar hasta el fin. De los pasajes siguientes resulta evidencia abundante de que sobre ese principio actúa Dios, Isa. 48: 9, Jer. 7: 23-25; Luc. 13: 6-9; Rom. 2: 4; 9: 22; II Ped. 3: 9.

EL PECADO SE ENCUENTRA FRENADO

Por la operación de la gracia común el pecado está frenado en las vidas de los individuos y en la sociedad. Al presente, no se permite al elemento de corrupción que entró en la vida de la raza humana llevar a cabo su obra de desintegración. Calvino dice: "Pero debemos considerar que, a pesar de la corrupción de nuestra naturaleza, hay algún lugar para la

gracia divina, una gracia que, aunque no purifique al hombre lo puede mantener sujeto con un freno interno. Porque si el Señor dejara en libertad a cada intelecto para prostituirse en sus concupiscencias, sin duda no quedaría un solo hombre que no mostrara que su naturaleza es capaz de todos aquellos crímenes de los que Pablo los acusa (Rom. 3, compárese con Sal 14: 3 y sigs.)".[239] Este freno puede ser externo, o interno, o ambas cosas a la vez, pero no cambia el corazón. Hay pasajes de la Escritura que hablan de una lucha del Espíritu de Dios con los hombres; una lucha que no conduce al arrepentimiento, Gen 6: 3; Isa. 63: 10; Hech. 7: 51; de operaciones del Espíritu que son finalmente retiradas, I Sam 16: 14; Heb. 6: 4-6; y del hecho de que, en algunos casos, Dios entrega en forma definitiva a los hombres a la concupiscencia de sus propios corazones, Sal 81: 12; Rom. 1: 24, 26, 28. Además de los pasajes precedentes hay algunos que indican con claridad el hecho de que Dios restringe el pecado de varias maneras, por ejemplo: Gen 20: 6; 31: 7; Job 1: 12; 2: 6; II Reyes 19: 27, 28; Rom. 13: 1-4.

LA CONSERVACIÓN DE ALGÚN SENTIDO DE VERDAD, MORALIDAD Y RELIGIÓN

Se debe a la gracia común que el hombre todavía retenga algún sentido de la verdad, el bien y la belleza, con frecuencia las aprecia en un grado muy sorprendente, y revela un deseo por la verdad, por la moralidad externa, y hasta por ciertas formas de religión. Pablo habla de los gentiles que "muestran la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia. y acusándoles o defendiéndoles sus razonamientos", Rom. 2: 15, y aun dice de aquellos que dieron ilimitado desahogo a sus vidas inicuas, que lo hicieron a pesar de que conocían la verdad de Dios, y no obstante, detuvieron la verdad con injusticia y cambiaron la verdad de Dios por la mentira, Rom. 1 : 18-25. A los atenienses que no conocían el temor de Dios les dijo: "Varones atenienses, en todo observo que sois muy religiosos", Hech. 17: 22. Los Cánones de Dort se expresan sobre este punto de la manera siguiente: "No obstante, permanecen en el hombre desde la caída los resplandores de la luz natural por medio de la cual el hombre todavía retiene algún conocimiento de Dios, de las cosas naturales y de la diferencia entre el bien y el mal y demuestra alguna preocupación por la virtud y por la buena conducta pública. Pero esta luz de la naturaleza está tan lejos de ser suficiente para traer al hombre al conocimiento de Dios para salvación, y a la verdadera conversión, que es incapaz de usarla correctamente hasta en cosas naturales y civiles. Y no sólo eso; pues siendo además esta luz tal como es, el hombre de varias maneras la contamina del todo y la

[239] Inst. II, 3.3.

obstaculiza con la injusticia, haciendo lo cual se vuelve inexcusable delante de Dios", II-IV, 4.

LA REALIZACIÓN DEL BIEN PÚBLICO Y LA JUSTICIA CIVIL

La gracia común capacita al hombre para cumplir lo que en general se llama justillo civilis, lo que es justo en asuntos civiles o naturales, a diferencia de lo que es justo en materias religiosas, las buenas obras naturales, de modo especial en las relaciones sociales, obras que manifiesta y objetivamente están en armonía con la ley de Dios aunque destituidas del todo de cualquiera cualidad espiritual. Esto armoniza con nuestra Confesión Reformada. El Art. XIV de la Confesión Belga habla en su título de la incapacidad del hombre para cumplir lo que verdaderamente es bueno, y dice que el hombre retiene nada más pequeños residuos de sus excelentes dones, residuos que bastan para hacerle inexcusable, y sólo rechaza ese artículo el error pelagiano de que el hombre puede por sí mismo ejecutar el bien espiritual, o el bien que salva. Los Cánones de Dort II-IV, Art. 3 hablan en un estilo parecido: "Por tanto, todos los hombres son concebidos en pecado, y son por naturaleza' hijos de ira incapaces de hacer el bien que salva", etc. Puede objetarse que el Catecismo de Heidelberg habla en términos absolutos cuando en la pregunta 8, dice que somos incapaces de hacer el bien, a menos que seamos regenerados. Pero resulta muy evidente, según el Comentario de Ursino mismo, que no intenta negar que el hombre pueda hacer el bien civil, sino nada más niega que pueda cumplir las buenas obras tal como están definidas en la pregunta 91 del Catecismo. En general los teólogos Reformados sostienen que los no regenerados pueden hacer el bien natural, el bien civil y el bien religioso público.[240] No obstante, los teólogos Reformados llaman la atención al hecho de que aunque tales obras de los no regenerados son buenas desde un punto de vista material, consideradas como obras que Dios manda, no pueden, desde un punto de vista formal llamarse buenas puesto que no brotan de un motivo recto ni se dirigen a un propósito recto. La Biblia menciona repetidas veces las obras de los no regenerados como buenas y rectas, II Rey. 10: 29, 30; 12: 2 (compárese II Crón. 24: 17-25); 14: 3, 14-16, 20, 27 (compárese II Crón. 25: 2); Luc. 6: 33; Rom. 2: 14, 15.

MUCHAS BENDICIONES NATURALES

---

[240] Compárese Calvin, Inst. III, 14,2; Van Mastricht, Godgeleerdheid, Bk. IV. 4, 11, 12; Voetius, Catechisatie I, p. 168.172; Ursinus, Cornos. on the Catechism, Lord's Day II, p. '77; Charnock, On the Atributes II, pp. 303, 304; Brakel, Redelijke Godsdienst I, p. 338.

El hombre debe, además, a la gracia común todas las bendiciones naturales que recibe en la vida presente. Aunque ha malgastado todas las bendiciones de Dios, recibe abundantes pruebas de su bondad todos los días. Hay varios pasajes de la Escritura en los que se ve, en cantidad más que suficiente, que Dios derrama muchos de sus buenos dones sobre todos los hombres, sin discriminación, es decir, sobre justos y malvados, elegidos y réprobos, por ejemplo : Gen 17: 20 Comp. El ver. 18); 39: 5; Sal 145: 9, 15, 16; Mat. 5: 44, 45; Luc. 6: 35, 36; Hech. 14: 16; 17; I Tim. 4: 10. Y estos dones vienen como bendiciones, no sólo para los buenos, sino también para los malos. A la luz de la Biblia es insostenible la afirmación de que Dios nunca bendice a los reprobados aunque les dé muchos dones que son buenos en sí mismos. En Gen 39: 5 leemos que "Jehová bendijo la casa del egipcio por causa de José, y la bendición de Jehová estaba sobre todo lo que aquel egipcio tenía en su casa y en el campo". Y en Mat. 5: 44, 45 Jesús exhorta a sus discípulos con estas palabras, "Bendecid a los que os maldicen...para que seais hijos de vuestro Padre que está en los cielos". Esto sólo puede significar una cosa, es decir, que Dios también bendice a los que lo maldicen. Compárese también Luc. 6: 35 y 36; Rom. 2: 4.

OBJECIONES A LA DOCTRINA REFORMADA DE LA GRACIA COMÚN

Varias objeciones se han presentado y siguen presentándose por algunos en contra de la doctrina de la gracia común tal como la hemos presentado arriba. De ellas, las que siguen son las más importantes:

1. Los arminanos no están conformes con ella porque no es lo bastante atrevida. Consideran que la gracia común es parte íntegra del proceso de salvación. Ella es esa gracia suficiente que capacita al hombre para arrepentirse y creer en Jesucristo para salvación, y Dios en su propósito divino ha querido que esa gracia conduzca a los hombres a la fe y al arrepentimiento aunque el propósito de Dios resulte frustrado por los hombres. Una gracia sin esa intención, y que no sirva en verdad para la salvación de los hombres, constituye una contradicción de términos. Por eso Pope, un arminiano wesleyano, al hablar de la gracia común tal como la entiende el sistema calvinista, "considera que es universal y no particular; que resulta por necesidad, o cuando menos en la práctica, inoperante para la salvación según el propósito de Dios", y la menciona como una "influencia desperdiciada". Dice además: "La gracia ya no es gracia si no incluye la intención salvadora del dador".[241] Pero, con seguridad, la Biblia no limita de esa manera el uso del término "gracia". Pasajes como Gen 6: 8; 19: 19; Ex 33: 12, 15; Núm. 32: 5; Luc. 2: 40 y muchos

[241] Christian Theology II, pp. 387 y sig.

otros no se refieren a lo que llamamos "gracia salvadora", ni a lo que los arminianos llaman "gracia suficiente".

2. Se arguye a veces que la doctrina Reformada de la gracia común en-vuelve la doctrina de la expiación universal, y por tanto, conduce al campo arminiano. Pero no hay buena base para esta afirmación. La doctrina Reformada de la gracia común no dice ni implica que el propósito de Dios es salvar a todos los hombres por medio de la sangre expiatoria de Jesucristo. La expiación se basa en forma particular sobre la proclamación universal del evangelio que se considera posible sólo sobre la base de una expiación universal. Ya fue sugerido así por los mismos arminianos de la época del Sínodo de Dort cuando afirmaron que los Reformados con su doctrina de la expiación particular no podrían predicar el evangelio a todos los hombres sin discriminación alguna. Pero el Sínodo de Dort no reconoció que hubiera contradicción en la posición tomada por él. Los Cánones enseñan la expiación particular,[242] y también requieren la proclamación universal del evangelio.[243] Y esto queda en perfecta armonía con la Escritura que enseña por una parte que Cristo hizo expiación nada más para los elegidos, Juan 10 : 15; Hech. 20: 28; Rom. 8: 32 y 33; compárese también Juan 17:9; y al contrario, que el llamamiento del evangelio debe extenderse a todos los hombres, sin ninguna forma de discriminación, Mat. 22: 2-14; 28: 19; Marc. 16: 15, 16. Si se objetara que no podemos armonizar por completo la oferta indiscriminada y sincera de la salvación sobre la base de fe y arrepentimiento con la doctrina, al parecer opuesta, de la expiación particular, admitiríamos esta imposibilidad nuestra, pero entendiendo claramente que la verdad de una doctrina no depende de nuestra habilidad para armonizarla con cada una de las otras doctrinas de la Escritura.

3. Otra objeción a la doctrina de la gracia común es que presupone en Dios cierta disposición favorable hasta para los pecadores reprobados, aunque no tenemos derecho de presumir una disposición tal en Dios. Esta rigidez halla su punto de partida en el consejo eterno de Dios, en su elección y en la reprobación. A lo largo de su elección Dios revela su amor, gracia, misericordia y paciencia que conducen a la salvación, y en la realización histórica de su reprobación da expresión nada más a su aversión, disgusto, odio e ira que conduce a la destrucción. Pero esto se parece a una supersimplificación racionalista de la vida íntima de Dios, simplificación que no toma en debida cuenta la revelación misma de Dios. Al hablar de este asunto

---

[242] II, 8.

[243] II, 5 y III, 8.

debemos tener mucho cuidado, y dejarnos guiar por las declaraciones explícitas de la Escritura más bien que por nuestras temerarias inferencias respecto al consejo secreto de Dios. Hay en Dios mucho más de lo que pudiera ser reducido a nuestras categorías lógicas. ¿Son en esta vida el elegido objeto del amor de Dios, nada más, y nunca, en ningún sentido, objeto de su ira? ¿Pensaba Moisés en los reprobados al decir: "Porque con tu furor somos consumidos y con tu ira somos turbados"? Sal 90: 7. ¿No implica la afirmación de Jesús de que la ira de Dios permanece sobre aquellos que no obedecen al Hijo, que esa ira ha sido removida cuando, y sólo hasta que, se sometieron al benéfico gobierno de Cristo? Juan 3: 16. ¿Y no dice Pablo a los Efesios que ellos "eran por naturaleza hijos de ira también como los demás"? Ef. 2: 3. Es evidente que los elegidos no pueden considerarse siempre y exclusivamente objetos del amor de Dios. Y si aquellos que son objeto del amor redentor de Dios también pueden, en algún sentido de la palabra, considerarse como objeto de su ira, ¿por qué sería imposible que quienes son objeto de su ira fueran, en algún sentido, participantes de su favor divino? Alguien que a la vez fuera padre y juez detestaría al hijo que trajeran delante de él como criminal, y estaría constreñido a descargar su ira judicial sobre él, pero todavía podría compadecerlo y mostrarle actos de bondad aun cuando ya estuviese condenado. ¿Y por qué para Dios había de ser imposible una cosa parecida? El General Washington aborreció al traidor que le presentaron y lo condenó a muerte, pero al mismo tiempo le dio pruebas de su compasión sirviéndole de los deliciosos manjares de su mesa. ¿No podría Dios tener compasión hasta del pecador condenado y concederle sus favores? No hay necesidad de contestar con incertidumbre, puesto que la Biblia enseña con claridad que Dios derrama indecibles bendiciones sobre todos los hombres, y también indica con la misma claridad que esas bendiciones son la expresión de la disposición favorable que hay en Dios, y que a pesar de todo no alcanza la dimensión de una volición positiva para perdonar sus pecados, levantarles la sentencia y concederles la salvación. Los pasajes siguientes señalan la disposición favorable de Dios que hemos indicado: Prov. 1: 24; Isa. 1: 18; Ezeq. 18: 23, 32; 33: 11; Mat. 5: 43-45; 23: 37; Marc. 10:21; Luc. 6:35; Rom. 2: 4. Si pasajes como estos no dan testimonio de una disposición favorable en Dios, parecería que el lenguaje ha perdido su significado, y que sobre este asunto la revelación de Dios no es digna de confianza.

4. Los anabaptistas objetan la doctrina de la gracia común porque envuelve el reconocimiento de buenos elementos en el orden natural de las cosas, y esto resulta contrario a su posición fundamental. Ven con desprecio a la creación natural, insisten en que Adán siendo de la tierra' era terreno, y ven impureza, nada más, en

un orden natural como ese. Cristo estableció un orden de cosas nuevo y sobrenatural, y a ese orden pertenece también el hombre regenerado, no el que sólo ha sido renovado, sino un hombre nuevo por completo. El hombre nuevo nada tiene de común con el mundo que lo rodea y por eso no debe tomar parte en la vida mundana: Nunca jurar, no alistarse en la guerra, desconocer la autoridad civil, evitar los vestidos a la moda, etc. Sobre tal posición no se encuentra otra gracia que la salvadora. Participaron de este concepto los labadistas, los pietistas, los Hermanos Moravos y otras varias sectas. La negación de la gracia común por Barth parece seguir los mismos lineamientos. Esto no debe asombrarnos puesto que también para él resultan idénticos, en la práctica, la calidad de criatura y la pecaminosidad. Brunner da el siguiente sumario del concepto de Barth: "De reconocer a Cristo como la única gracia salvadora de Dios tenemos que deducir que no existe ninguna gracia creadora y sustentadora que haya estado operando desde la misma creación del mundo, y la cual se nos haya manifestado en el mantenimiento que Dios hace del mundo, puesto que en este caso tendríamos que reconocer dos o hasta tres clases de gracia, y eso estaría en contradicción con la singularidad de la gracia de Cristo. . . . De manera parecida, la nueva creación de ninguna manera es un cumplimiento; sino conclusivamente, una recolocación mediante una completa aniquilación de lo que antes fue, una substitución del hombre viejo por el nuevo. La proposición, gratia non tollit naturam sed perficit, nada tiene de verdadero en ningún sentido, antes bien, es por completo una archiherejía".[244] Al rechazar Brunner este concepto se coloca más en línea con el pensamiento Reformado acerca de este asunto.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Denotan siempre gracia salvadora las palabras hebreas y griegas que se usan para gracia?
2. ¿Se usan siempre como designación de lo que llamamos 'gracia común'?
3. ¿Presupone la doctrina de la gracia común la doctrina de la expiación universal?
4. ¿Implica una negación del hecho de que el hombre es por naturaleza sujeto de la ira de Dios?
5. ¿Envuelve una negación de la depravación total del hombre y de su capacidad para hacer el bien espiritual?
6. ¿Es el bien que el hombre natural puede hacer, bueno sólo en la vista del hombre o también es bueno a la vista de Dios?

---

[244] Natur uncí Gnade, p. 8.

7. ¿Destruye la doctrina de la gracia común la antítesis entre el mundo y el reino de Dios?
8. Si no la destruye ¿cómo la explica usted?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Alexander, Syst. of Bib. Theol. II, pp. 343.361
2. Bavinck, De Algemeene Genade; ibid., Calvin and Common Grace (in, Calvin and the Reformation);
3. Berkhof, De Drie Punten in Alle Deelen Gereformeerd;
4. Calvin, Institutes II, 2 and 3;
5. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 583.588; ibid., Discussions, pp. 282.313 (God's Indiscriminate Proposals of Mercy);
6. H. Kuiper, Calvin on Common Grace
7. Hepp, Art. Gemeene Gratie in the Christeliike Encyclopaedie.
8. Hodge, Syst. Theol. II, pp. 654.675;
9. Kuyper, De Gemeene Gratie;
10. Shedd, Calvinism Pure and Mixed, pp. 96.106; ibid. Dogm. Theol. I, pp. 432, 435; II, pp. 483 y siguientes;
11. Vos, Geref. Dogm. IV, pp. 11.17:

CAPITULO 45: LA UNIÓN MÍSTICA

Calvino expresó repetidas veces la idea de que el pecador no puede participar en los beneficios salvadores de la obra redentora de Cristo, a menos que esté en unión con Él, y esto acentúa una verdad muy importante. As como Adán fue la cabeza representativa de la antigua humanidad, así Cristo es la cabeza representativa de la nueva humanidad. Todas las bendiciones de pacto de gracia fluyen de Él, que es el Mediador del pacto. Hasta la primerísima bendición de la gracia salvadora de Dios que ya recibimos presupon una unión con la persona del Mediador. En este punto es donde con exactitud encontramos una de las diferencias más características entre las operaciones bendiciones de la gracia especial y las de la gracia común. La primera puede ser recibida y disfrutada sólo por aquellos que están en unión con Cristo, el tanto que las segundas pueden ser y son disfrutadas también por aquello que no están reconocidos en Cristo, y por lo mismo no son uno con El. Cada bendición espiritual que los creyentes reciben, fluye de Cristo para ellos. Es aquí que Jesús al hablar del Paráclito que había de venir pudo decir a sus discípulos: "El me glorificará; porque tomará de lo mío, y os lo hará saber" Juan 16: 14. En el terreno subjetivo la unión

entre Cristo y los creyentes s, efectúa por el Espíritu Santo en un modo misterioso y sobrenatural, y por esa razón, en general, se le designa como la unio mystica o unión mística.

NATURALEZA DE LA UNIÓN MÍSTICA

Los luteranos por lo general tratan la doctrina de la unión mística d manera antropológica, y por tanto, la conciben como establecida mediante 1 fe. De aquí que ellos la tomen en su soteriología, como es natural, en un punto, posterior. Pero este método falla en hacer justicia plena a la idea de nuestra unión con Cristo, puesto que pierde de vista la base eterna de la unión y s' realización objetiva en Cristo, tratando en forma exclusiva la realización: subjetiva de ella en nuestras vidas, y aun así, sólo con nuestra entrada consciente y personal a esta unión. Al contrario, la teología Reformada trata d la unión de los creyentes con Cristo de manera teológica, y como tal, hace mayor justicia a este importante asunto. Haciéndolo así emplea el término "unión mística" en un sentido amplio como una designación no sólo de la unión subjetiva de Cristo y los creyentes, sino también de la unión que hay tras ella, que es básica para ella, y de la cual ella es nada más la expresión culminante, es decir, la unión representativa de Cristo con aquellos que son de Él en el consejo de la redención, la unión mística establecida en forma ideal en aquel consejo eterno, y la unión tal como queda efectuada, en forma objetiva, en la encarnación y en la obra redentora de Cristo.

LA UNIÓN REPRESENTATIVA DE CRISTO CON AQUELLOS QUE EL PADRE LE HA DADO, EN EL CONSEJO DE REDENCIÓN

En el consejo de paz, Cristo, por su propia voluntad tomó sobre sí mismo el ser Cabeza y Fiador de los elegidos, destinado a constituir la nueva humanidad y con ese carácter establecer la justicia de ellos delante de Dios mediante el pago de la pena por el pecado de ellos, y mediante la obediencia perfecta prestada por El a la ley, asegurando el derecho de ellos a la vida eterna. En aquel pacto eterno el pecado de su pueblo fue imputado a Cristo, y la justicia de El fue imputada a ellos. Con seguridad es la base eterna de nuestra justificación mediante la fe, y es el fundamento sobre el que recibimos todas las bendiciones espirituales y el don de la vida eterna. Y siendo esto así, la unión representativa de que estamos hablando es la base de toda la soteriología, y también de las primeras etapas en la aplicación de la obra de redención, por ejemplo, la regeneración y el llamamiento interno.

LA UNIÓN DE LA VIDA ESTABLECIDA EN FORMA IDEAL EN EL CONSEJO DE REDENCIÓN

En el caso del primer Adán no había sólo una unión representativa, sino también una natural y orgánica entre él y sus descendientes. Había el lazo de una vida común entre Él y toda su progenie, y esto hizo posible que las bendiciones del pacto de obras, si esas bendiciones hubieran fluido, podrían haber pasado a todo el organismo de la humanidad de una manera orgánica. Una situación algo parecida se obtuvo en el caso del último Adán como cabeza representante del pacto de redención. Así como el primer Adán, Cristo también no representó a un conglomerado de individuos desunidos, sino a un cuerpo de hombres y mujeres que habían de derivar su vida de este segundo Adán, para estar unidos por lazos espirituales, y así formar un organismo espiritual. De manera ideal este cuerpo que es la iglesia ya estaba formado en el pacto de redención, y era cuerpo formado en unión con Cristo, y esta unión hizo posible que todas las bendiciones ganadas por Cristo pudieran ser transmitidas a aquellos a quienes El representaba de una manera orgánica. Aquel organismo fue concebido como un cuerpo glorioso, una nueva humanidad que participaba de la vida de Jesucristo. Teniendo en cuenta esta unión tal como fue realizada en el curso de la historia, Cristo pudo decir: "He aquí, yo y los hijos que Dios me dio", Heb. 2: 13.

LA UNIÓN DE LA VIDA REALIZADA EN FORMA OBJETIVA EN CRISTO

En virtud de la unión legal o representativa, establecida en el pacto de redención, Cristo llegó a encarnar como el substituto de su pueblo, para merecer todas las bendiciones de salvación para ellos. Puesto que sus hijos participaban de carne y sangre, "Cristo también, de manera parecida, participó de lo mismo; para que por medio de la muerte nulificara al que tenía el poder de la muerte, es decir, el diablo; y pudiera librar a todos aquellos que por el temor de la muerte estaban por toda la vida sujetos a la esclavitud", Heb. 2: 14, 15. Cristo pudo ganar la salvación para ellos precisamente porque ya estaba en relación con ellos como su Fiador y Mediador, su Cabeza y Substituto. Toda la Iglesia estaba incluida en El, teniéndolo por cabeza. En su sentido objetivo su progenie fue crucificada con Cristo, murió con Cristo, resucitó en El de entre los muertos, y también se le hizo sentar con El en los lugares celestiales. Todas las bendiciones de la gracia están listas para la Iglesia en Cristo; el hombre nada puede añadirles, y ellas sólo aguardan las ser aplicadas, subjetivamente, mediante la operación del Espíritu Santo que también fue ganado por Cristo, y su realización es segura en el curso de la historia.

LA UNIÓN DE LA VIDA REALIZADA SUBJETIVAMENTE POR MEDIO DE LA OPERACIÓN DEL ESPÍRITU SANTO

La obra de Cristo no estuvo terminada cuando ganó la salvación para su pueblo y obtuvo la posesión actual de las bendiciones de la salvación. En el consejo de redención tomó sobre sí mismo la responsabilidad de colocar a su pueblo en posesión de todas estas bendiciones, y hace todo esto por medio de la operación del Espíritu Santo que toma todas las cosas que son de Cristo y nos las da. No debemos concebir la realización subjetiva de la unión mística, en la iglesia, de una manera atómica como si se efectuara trayendo ahora a éste y en seguida al otro individuo pecador a Cristo. Debe mirarse desde el punto de vista de Cristo. De una manera objetiva, toda la Iglesia está en El, y nace de Él cuando lo tiene por Cabeza. No es un mecanismo en el que las partes fueran primero que el todo, sino un organismo en el que el todo es primero que las partes. Las partes salen de Cristo por medio de la obra regeneradora del Espíritu Santo, y luego continúan en relación viva con El. Jesús llama la atención a esta relación orgánica cuando dice: "Yo soy la vid, y vosotros sois los pámpanos; el que permanece en mí y yo en él, éste lleva mucho fruto: Porque sin mí nada podéis hacer", Juan 15: 5. En vista de lo que se ha dicho, es muy evidente que no resulta correcto afirmar que la unión mística es el fruto de la fe del hombre que acepta a Cristo, como si la fe no fuera una de las bendiciones del pacto que fluyen de la plenitud de Cristo hacia nosotros, sino una condición que el hombre debe satisfacer parcial o totalmente con sus propias fuerzas para entrar en relación viva con Jesucristo. La fe es, primero que todo, un don de Dios y en tal concepto es parte de los tesoros que están escondidos en Cristo. Nos capacita para apropiarnos de la parte que es nuestra y que nos es dada en Cristo, y para entrar en el gozo consciente, y siempre en aumento, de la bendita unión con Cristo que es la fuente de todas nuestras riquezas espirituales.

La unión de que tratamos puede definirse como aquella unión espiritual, íntima y vital entre Cristo y su pueblo, en virtud de la cual El es la fuente de la vida y de la fuerza de ese pueblo, de su bienaventuranza y de su salvación. Que esa es una unión muy íntima se descubre con abundancia en las figuras que se usan en la Escritura para describirla. Es una unión como la que hay entre la vid y los pámpanos, Juan 15: 5, como la que hay entre un fundamento y el edificio que se levanta sobre él, I Ped. 2: 4, 5, como la que hay entre el esposo y la esposa, Ef. 5: 23-32 y como la que hay entre la cabeza y los miembros del cuerpo, Ef. 4: 15, 16. Y aun estas figuras fallan en dar una expresión completa de la realidad. Es una unión que sobrepasa al entendimiento. Dice el Dr. Hodge : "La designación técnica de esta unión en el, lenguaje teológico es 'mística', porque trasciende tanto de todas las analogías que se encuentran en las relaciones terrenales, en lo que tiene

que ver con lo íntimo de su conexión, en el poder transformador de su influencia y en la excelencia de sus consecuencias".[245] Si la discusión de este aspecto de la unión mística se toma, primero que todo, en el ordo salutis, deberá recordarse que será necesario considerarlo en relación con lo que precede, en forma ideal en el consejo de redención, y de manera objetiva en la obra de Cristo ; y que el orden es lógico más bien que cronológico. Puesto que el creyente es "una nueva criatura" (II Cor. 5: 17), o es "justificado" (Hech. 13: 39) solamente en Cristo, la unión con El precede en forma lógica, tanto a la regeneración como a la justificación por la fe, aunque todavía, cronológicamente, el momento cuando somos unidos con Cristo es también el momento de nuestra regeneración y justificación.

CARACTERÍSTICAS DE LA UNIÓN MÍSTICA

De lo precedente se ve que el término "unión mística" puede ser y a menudo es, utilizado en un sentido amplio incluyendo los diversos aspectos (legal, objetivo, subjetivo) de la unión entre Cristo y los creyentes. No obstante, de una manera más general denota sólo los aspectos culminantes de esa unión, es decir, su realización subjetiva mediante la operación del Espíritu Santo y este aspecto de ella es el que está, como es natural, con carácter sobresaliente en la Soteriología. Todo lo que se dice en el resto de este capítulo tiene que ver con esta unión subjetiva. Las siguientes son las principales características de esta unión

1. Es UNA UNIÓN ORGÁNICA. Cristo y los creyentes forman un cuerpo. El carácter orgánico de esta unión se enseña con claridad en pasajes como Juan 15: 5; I Cor. 6: 15-19; Ef. 1: 22, 23; 4: 15, 16; 5: 29, 30. En esta unión orgánica Cristo ministra a los creyentes, y los creyentes ministran a Cristo. Cada parte del cuerpo sirve a las otras y es servida por las otras en reciprocidad, y juntas quedan subordinadas al todo en una unión indisoluble.

2. Es UNA UNIÓN VITAL. En esta unión Cristo es el principio vitalizador y dominante de todo el cuerpo de creyentes. No es otra sino la vida de Cristo la que habita en los creyentes y anima a los creyentes de manera que, diciéndolo con Pablo, "Cristo está formado" en ellos, Gál. 4: 19. Por esta unión vital Cristo se convierte en el principio formativo de la vida de ellos y los conduce en dirección hacia Dios, Rom. 8: 10; II Cor. 13: 5; Gál. 4: 19, 20.

3. Es UNA UNIÓN MEDIADA POR EL ESPÍRITU SANTO. El Espíritu Santo fue en una capacidad especial una parte de la recompensa del Mediador, y como tal fue

[245] Outlines of Theology, p. 483.

derramado en el día de Pentecostés para la formación del cuerpo espiritual de Jesucristo. Por medio del Espíritu Santo, Cristo habita ahora en los creyentes, los une consigo mismo y los entreteje juntos en una santa unidad, I Cor. 6: 17; 12: 13; II Cor. 3: 17, 18; Gál. 3: 2, 3.

4. Es UNA UNIÓN QUE IMPLICA ACCIÓN RECIPROCA. El acto inicial es el de Cristo que une a los creyentes consigo mismo mediante el acto de regenerarlos y de este modo produce fe en ellos. Al contrario, el creyente también se une a Cristo mediante un acto consciente de fe, y continúa la unión bajo la influencia del Espíritu Santo, por medio del ejercicio constante de la fe, Juan 14 : 23 ; 15 : 4, 5; Gál. 2 : 20; Ef. 3 : 17.

5. Es UNA UNIÓN PERSONAL. Cada creyente está unido personal y directamente con Cristo. La explicación de que la vida que hay en la Iglesia por medio de Cristo fluye de la iglesia a cada individuo creyente es decididamente anti bíblica, no sólo en su forma sacramentaria sino también en su forma panteísta (Roma, Schleiermacher y muchos teólogos modernos). Cada pecador que es regenerado está relacionado directamente con Cristo y recibe la vida de Él. En consecuencia, la Biblia siempre acentúa la unión con Cristo, Juan 14: 20; 15: 1-7; II Cor. 5: 17; Gál. 2: 20; Ef. 3: 17, 18.

6. Es UNA UNIÓN TRANSFORMADORA. Mediante esta unión los creyentes son transformados a la imagen de Cristo según su naturaleza humana. Lo que Cristo hace en su pueblo es, en un sentido, la réplica o reproducción de lo que tuvo lugar en El. No sólo de manera objetiva, sino que en un sentido subjetivo ellos sufren, llevan la cruz, son crucificados, mueren y son levantados a una nueva vida, con Cristo. Participan, en cierta medida, de las experiencias de su Señor, Mat. 16: 24; Rom. 6: 5; Gál. 2: 20; Col. 1: 24; 2: 12; 3: 1; I Ped. 4: 13.

CONCEPTOS ERRÓNEOS ACERCA DE LA UNIÓN MÍSTICA

Hay varios conceptos erróneos acerca de la unión mística, en contra de los cuales debemos ponernos en guardia. Los errores sobre este punto no deben considerarse como faltos de consecuencias, y por lo mismo carentes de importancia, porque están erizados de peligros para el correcto entendimiento de la vida cristiana.

1. EL ERROR RACIONALISTA. Debemos evitar el error de los racionalistas que identifican la unión mística con la unión de Cristo como el Logos con toda la creación, o con la inmanencia de Dios en todos los espíritus humanos. Esto se encuentra en la siguiente afirmación, que A. H. Strong copia de la obra de Campbell, The Indwelling Christ: "En la inmanencia de Cristo en la naturaleza encontramos la base de su inmanencia en la naturaleza humana. . . . Un hombre puede estar fuera de Cristo, pero Cristo nunca está fuera de él. A los que abandonan a Cristo El nunca los abandona". En este concepto la unión mística queda despojada de su significado soteriológico.

2. EL ERROR MÍSTICO. Otro error peligroso es el de los místicos que entienden por mística una identificación del creyente con Cristo. Según este concepto hay en esa identificación una unión de esencia en la cual la personalidad de uno queda simplemente sumergida en la del otro, de manera que Cristo y el creyente ya no siguen siendo dos personas distintas. Hasta algunos de los luteranos llegaron a ese extremo. Un extremista no vacila en decir, "Yo soy Cristo Jesús, la Palabra viviente de Dios: yo te he redimido por mis sufrimientos sin pecado".

3. EL ERROR DE LOS SOCINIANOS Y DE LOS ARMINIANOS. Otro extremo diferente se encuentra en las enseñanzas de los socinianos y de los arminianos, que explican la unión mística como una mera unión moral, o una unión de amor y simpatía como la que existe entre un maestro y sus discípulos, o entre amigo y amigo. Tal unión no envuelve ninguna interpretación de la vida de Cristo y la de los creyentes. No envolvería otra cosa que un apego amante a Cristo, amistosos servicios prestados espontáneamente a Él, y la pronta aceptación del mensaje del Reino de Dios. Es una unión que no reclama que Cristo esté dentro de nosotros.

4. EL ERROR SACRAMENTARIO. Otro error que debe evitarse es el de los sacramentalistas representados por la iglesia católico romana y por algunos luteranos y episcopales de la Iglesia Alta. Strong habla de esto como "tal vez la más perniciosa de las interpretaciones erróneas de la naturaleza de esta unión". Hace a la grada de Dios algo substancial, de lo que la iglesia es depositaria, y que puede transmitirse en los sacramentos; perdiendo de vista por completo el hecho de que los sacramentos no pueden efectuar esta unión, porque ellos ya la presuponen.

EL SIGNIFICADO DE LA UNIÓN MÍSTICA

1. La unión mística, en el sentido en que estamos hablando de ella, no es la base judicial sobre la que nos convertimos en participantes de las riquezas que están en Cristo. A veces se dice que los méritos de Cristo no se nos pueden impartir mientras no estemos en Cristo, puesto que sólo sobre la base de nuestra unión con El es razonable que se pueda hacer tal imputación. Pero este concepto falla al no distinguir entre nuestra unidad legal con Cristo y nuestra unidad espiritual con El. Y es una falsificación del elemento fundamental en la doctrina de la redención, es decir, la doctrina de la justificación. La justificación siempre es una declaración de Dios, no sobre la base de una condición existente, sino sobre la de una bondadosa imputación, — una declaración que no está en armonía con la condición en que se encuentra el pecador. La base judicial para toda la gracia especial que recibimos, se encuentra en el hecho de que la justicia de Cristo se nos imputa' gratuitamente.

2. Pero este estado de cosas, es decir, que el pecador nada tiene en sí mismo, y que lo recibe todo gratuitamente de Cristo, debe reflejarse en la conciencia del pecador. Y esto tiene lugar por la mediación de la unión mística. Aunque la unión se efectúa cuando el pecador queda renovado por la operación del Espíritu Santo, no se convierte en conocedor de ello, y no pone actividad en cultivarla sino hasta que comienza en él la consciente operación de la fe. Entonces se da cuenta del hecho de que no tiene justicia propia, y de que la justicia por la que aparece justo en la presencia de Dios le ha sido imputada. Pero aun así, todavía se requiere algo adicional. El pecador debe sentir su dependencia de Cristo en lo más profundo de su ser — en la vida subconsciente. De aquí que tenga que ser incorporado en Cristo, y como resultado le viene la experiencia de que toda la gracia que recibe fluye de Cristo. El sentimiento constante de dependencia que así se engendra es un antídoto en contra de toda justicia propia.

3. La unión mística con Cristo también asegura para el creyente el poder continuamente transformador de la vida de Cristo, no sólo en el alma sino también en el cuerpo. El alma se renueva por grados a la imagen de Cristo, como Pablo lo expresa, "de gloria en gloria, como por el Espíritu del Señor". II Cor. 3: 18. Y el cuerpo queda consagrado en este tiempo presente para ser instrumento adecuado del alma renovada, y se levantará en el fin de los tiempos a la semejanza del cuerpo de Cristo glorificado, Fil. 3: 21. Están en Cristo, los creyentes que participan de todas las bendiciones que El conquistó para su pueblo. Cristo es para ellos una fuente perenne que brota para vida eterna.

4. En virtud de esta unión los creyentes tienen compañerismo con Cristo. Así como Cristo participa en los trabajos, los sufrimientos y las tentaciones de su pueblo, tienen que ser hechos, ellos, participantes de las experiencias de Él. Los sufrimientos de Cristo son, en cierta medida, reproducidos y completados en las vidas de los seguidores suyos. Están crucificados con Cristo y también resucitan con Cristo a nueva vida. El triunfo final de Cristo también se convierte en el triunfo de ellos, Rom. 6: 5, 8; 8: 17; II Cor. 1: 7; Fil. 3: 10; I Ped. 4: 13.

5. Por último, la unión de los creyentes con Cristo proporciona la base para la unidad espiritual de todos los creyentes, y en consecuencia, para la comunión de los santos. Están animados por el mismo espíritu, están llenos del mismo amor, permanecen en la misma fe, se empeñan en la misma batalla y están comprometidos para alcanzar la misma meta. Juntamente se interesan en las cosas de Cristo y de su Iglesia, de Dios y de su reino, Jn. 17: 20, 21; Hech. 2: 42; Rom. 12: 15; Ef. 4: 2, 3; Col. 3: 16; I Tes. 4: 18; 5: 11; Heb. 3: 13; 10: 24, 25; Sgo. 5: 16; I Jn. 1: 3, 7.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cuál es el significado del término 'mística' cuando se aplica a la unión con Cristo?
2. ¿Cuál es la relación entre gracia en el sentido legal, y el que gracia tiene en la esfera moral?
3. ¿Cómo deberíamos contestar la contradicción de que el pecador no puede ser participante de las bendiciones de la gracia especial de Dios sino hasta que está incorporado en forma subjetiva en Cristo?
4. ¿Qué se puede decir en contestación a la afirmación de que la fe precede a la regeneración, porque ella efectúa la unión con Cristo, en tanto que la regeneración es el fruto de esta unión?
5. ¿Suprime la unión mística la personalidad del hombre o la conserva? Compárese Ef. 4: 13.
6. ¿Derivan todos los creyentes beneficios iguales de esta unión?
7. Si esta unión es indisoluble, ¿Cómo debemos entender Juan 15: 1.7?
8. ¿Cuál es el concepto de Schleiermacher acerca de la unión del creyente con Cristo?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. III, pp. 594 y sig.; IV, pp. 114, 226 y sig.; 269 y sig

2. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 612-617
3. Dick, Theol., pp. 36.365;
4. Hodge, Outlines, pp. 482.486; ibid
5. Kuyper, Het Werk van den Heiligen Geest II, pp. 163.182;
6. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 321.322;
7. McPherson, Chr. Theol., pp. 402.404
8. Schmid, Doct. Theol., pp. 485.491;
9. Strong, Syst. Theol., pp. 795.808;
10. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 275.277

CAPITULO 46: EL LLAMAMIENTO EN GENERAL Y EL LLAMAMIENTO EXTERNO

RAZONES PARA COLOCAR PRIMERO LA DISCUSIÓN DEL LLAMAMIENTO

El asunto sobre el orden relativo entre el llamamiento y la regeneración ha sido discutido con frecuencia, la discusión a menudo ha sufrido de falta de discernimiento y el resultado ha sido un mal entendimiento. Los términos "llamamiento" y "regeneración" no siempre se han usado en el mismo sentido. En consecuencia, fue posible sostener sin inconsistencia, por una parte que el llamamiento precede a la regeneración, y por la otra, que la regeneración es primero que el llamamiento.

1. Consideraremos con brevedad las explicaciones encontradas en la Escritura y en nuestros símbolos doctrinales

2. El orden que en general siguen los teólogos Reformados

3. Las razones que podrían presentarse en favor de una discusión por separado, del llamamiento externo por medio de la Palabra, como que precede tanto a la regeneración como al llamamiento interno.

LA PRESENTACIÓN BÍBLICA DEL ASUNTO

El orden bíblico está indicado con claridad en unos cuantos y bien conocidos pasajes. El primero de todos es la visión de los huesos secos en Ez. 37: 1-14. Mientras Ezequiel profetizaba sobre los huesos secos de la casa de Israel, entró en ellos el aliento de vida. Este pasaje se refiere a la restauración civil y al avivamiento religioso de la casa de Israel, y probablemente contenga también una sugestión referente a la resurrección de sus muertos. La palabra profética se presenta aquí, como que precede al origen de la vida nueva del pueblo de Israel. Como es natural, esto todavía no significa que la primera esté relacionada causalmente con la segunda. . . . Un pasaje muy instructivo se encuentra en Hech. 16: 14, que habla de la conversión de Lidia. Mientras Pablo predicaba el Señor abrió el corazón de Lidia para que oyera las cosas de que hablaba el Apóstol. Se indicaba con claridad que la apertura del corazón va precedida por el llamamiento externo, y seguida por el llamamiento interno. La unidad de los dos llamamientos — o del doble llamamiento — se ve con claridad. La afirmación de Pablo en Rom. 4: 17, en relación con este asunto, se cita con frecuencia, pero es muy difícil considerarla adecuada, porque no se refiere ni al llamamiento externo ni al interno por medio de la predicación de la Palabra de Dios; sino, posiblemente al fíat creador de Dios por medio del cual existieron todas las cosas, o bien, a su mandato dado a las cosas que no son, como si fueran, y que alcanza aún a los muertos. . . . Otro pasaje se encuentra en Santiago 1: 18, "El, de su voluntad, nos hizo nacer por la Palabra de verdad, para que seamos primicias de sus criaturas". Con dificultad podría dudarse de que la Palabra de verdad de que aquí se habla es la palabra de la predicación, y la conjetura es que esta palabra precede al nuevo nacimiento, y es en algún sentido instrumento suyo. . . . Y por último, hay un pasaje bien conocido en I Ped. 1 : 23, en el que el mismo apóstol habla de los creyentes como de aquellos que de nuevo han sido engendrados, no de simiente corruptible, sino de incorruptible, por la Palabra de Dios que vive y permanece para siempre". Considerando lo que dice el versículo 25, la palabra a que aquí se hace referencia, con mucha dificultad podría ser otra que la palabra del evangelio que había sido predicada entre los lectores originales de la carta. También esta palabra de Pedro implica que la palabra de la predicación precede a la regeneración y se relaciona con ella como instrumento suyo. En vista de estos pasajes la conclusión está perfectamente garantizada, de que en el caso de los adultos, el llamamiento externo hecho por medio de la palabra, precede en general a la regeneración. Si también, las palabras de Pedro, garantizan la afirmación de que el llamamiento interno precede a la implantación de la nueva vida, es un asunto que por el momento no necesitamos considerar.

EL CONCEPTO TAL COMO SE PRESENTA EN NUESTROS SÍMBOLOS CONFESIONALES

También en nuestros símbolos confesionales se encuentra la implicación de que en el caso de los adultos la predicación de la palabra precede a la regeneración, pero debe recordarse que en estos símbolos no se usa la palabra "regeneración" en el sentido limitado en que se emplea en la actualidad. La Confesión Belga, en el Art. XXIV dice : "Creemos que esta fe verdadera, habiéndose producido en el hombre por el oír de la Palabra de Dios y la operación del Espíritu Santo, le regenera y le hace un hombre nuevo, y le hace vivir en una vida nueva, y le libra de la esclavitud del pecado". La fe se produce en el hombre por el oír de la Palabra, y la fe a su vez opera la regeneración, es decir, la renovación del hombre en la conversión y en la santificación. Los Cánones de Dort contienen una descripción un tanto más detallada en los Capítulos III y IV, Artículos 11 y 12: "Pero cuando Dios cumple su beneplácito en los elegidos y obra en ellos la verdadera conversión, no sólo hace que el evangelio se les predique externamente e ilumine con potencia sus intelectos por el Espíritu Santo, sino que mediante la eficacia del mismo Espíritu regenerador empapa las más profundas intimidades del hombre ; . . . Y esta es esa regeneración tan noblemente celebrada en la Escritura, y denominada una nueva creación; una resurrección de entre los muertos ; un acto de infundir vida que Dios opera en nosotros sin ninguna ayuda nuestra. Pero esto de ninguna manera se efectúa sólo por la predicación externa del evangelio, por la persuasión moral, o un modo tal de operación que, después de haber ejecutado Dios su parte todavía quede a cuenta del poder del hombre el ser o no regenerado, el ser convertido o continuar inconverso", etc. En estos artículos las palabras "regeneración" y "conversión" se usan indistintamente. No obstante, es muy evidente que ambas denotan el cambio fundamental en la disposición rectora del alma tanto como el cambio resultante en las manifestaciones públicas del modo de vivir. Y este cambio se opera, sino en su totalidad, al menos en parte, debido a la predicación del evangelio. En consecuencia, ésta precede.

EL ORDEN QUE GENERALMENTE SIGUEN LOS TEÓLOGOS REFORMADOS

Entre los Reformados se ha establecido la costumbre de colocar el llamamiento primero que la regeneración, aunque algunos cuantos han invertido el orden. Hasta Maccovius, Voetius y Comrie, supralapsarianos todos, siguieron el orden acostumbrado. Varias consideraciones impulsaron a los teólogos Reformados, en general, a colocar el llamamiento antes que la regeneración.

1. Su doctrina del pacto de la gracia. Consideran que el pacto de la gracia es el bien grande y todo comprensivo, que Dios en su infinita misericordia concede a los pecadores, un bien que incluye todas las bendiciones de salvación, y por tanto, también la regeneración. Pero este pacto está relacionado con el evangelio en forma

inseparable. Se anuncia y se da a conocer en el evangelio, del cual, Cristo es el centro vivo, y por tanto, sin Cristo no hay evangelio. Donde el evangelio es desconocido el pacto no puede hacerse realidad; pero dondequiera que aquel se predica, éste se establece y glorifica a la gracia divina. Tanto la predicación del evangelio como la administración del pacto preceden a las operaciones salvadoras del Espíritu Santo y a la participación de los creyentes en la salvación lograda por Cristo.

2. Concepto de los Reformados sobre la relación entre la obra de Cristo y la del Espíritu Santo. Los anabaptistas fallaron en hacer justicia a esta relación. Cristo y su obra redentora se nos presentan en el evangelio. Y de Cristo como Mediador entre Dios y el hombre, y Causa que mereció nuestra salvación, es de donde el Espíritu Santo deriva todo lo que comunica a los pecadores. En consecuencia, une su trabajo a la predicación del evangelio y opera en forma salvadora sólo en donde se presenta el mensaje divino de la redención. El Espíritu Santo no obra sin la presentación de Cristo en el evangelio.

3. La reacción de los teólogos Reformados en contra del misticismo de los anabaptistas. Los anabaptistas proceden sobre la hipótesis de que la regeneración efectuó no una mera renovación de la naturaleza humana, sino por entero, una nueva creación. Y siendo esto así, consideran como imposible que cualquier cosa que pertenezca a esta creación natural, por ejemplo, el lenguaje humano en el que la Palabra de Dios fue traída al hombre, pudiera en alguna forma servir de instrumento para comunicar la vida nueva a los pecadores. Según lo vieron ellos, la regeneración eo ipso excluía el uso de la Palabra de Dios como medio, puesto que después de todo se trata nada más de letras sin vida. La tendencia mística de los anabaptistas encontró fuerte oposición entre los teólogos Reformados.

4. Su experiencia en relación con la renovación espiritual de los adultos. En tanto que respecto a los niños del pacto que mueren en la infancia había la arraigada opinión de que son regenerados y por tanto salvos, no había la misma opinión unánime en cuanto al tiempo en que aquellos que crecen se convierten en participantes de la gracia de la regeneración. Algunos compartían la opinión de Voetius de que los niños elegidos son regenerados antes del bautismo, y de que la vida nueva, aun en los adultos, puede permanecer escondida durante muchos arios. No obstante, la gran mayoría se mostró renuente a tomar aquella posición, y sostuvieron que la vida

nueva, si está presente, se revelará de algún modo. La experiencia les enserió que muchos no dan evidencias de la vida nueva sino hasta después de haber escuchado el evangelio durante muchos arios.

RAZONES PARA DISCUTIR POR SEPARADO EL LLAMAMIENTO EXTERNO, CONSIDERÁNDOLO PRECEDENTE A LA REGENERACIÓN

1. Claridad de la presentación. El llamamiento externo y el interno son uno en esencia; no obstante, deben distinguirse con cuidado. Puede surgir alguna disputa respecto del uno que nada tenga que ver directamente con el otro. Puede haber incertidumbre en cuanto a si el llamamiento interno precede lógicamente a la regeneración en el caso de los adultos, en tanto que no la hay, de ninguna clase, en este sentido, con respecto al llamamiento externo por medio del evangelio. De aquí que se considere deseable tratar del llamamiento externo primero, y luego, emprender la discusión del llamamiento interno en relación con el de la regeneración.

2. La naturaleza preparatoria del llamamiento externo. Si procedemos sobre la hipótesis de que el ordo salutis se ocupa de la aplicación efectiva de la redención obrada por Cristo, sentimos al momento que el llamamiento externo hecho por la Palabra de Dios, con dificultad podría, hablando en forma estricta, considerarse uno de sus peldaños. En tanto que este llamamiento no se vuelva un llamamiento interno y eficaz mediante la operación acompañante del Espíritu Santo, tendrá tan sólo un significado preliminar y preparatorio. Varios teólogos Reformados hablan del llamamiento eficaz como de una clase de gracia común, puesto que no fluye de la elección eterna ni de la gracia salvadora de Dios, sino más bien, de su bondad común; y por eso, aunque a veces produce cierta iluminación de la mente, no enriquece el corazón con la gracia salvadora de Dios.[246]

3. La naturaleza general del llamamiento externo. En tanto que todos los otros movimientos del Espíritu Santo en el ordo salutis terminan nada más en el elegido, el llamamiento externo por medio del evangelio tiene más amplio alcance. En dondequiera que el evangelio se predique, el llamamiento llega por igual a los elegidos y a los reprobados. Tiene el propósito de servir, no sólo trayendo a los elegidos a la fe y a la conversión, sino también el de revelar el grande amor de Dios

[246] Compárense las referencias de arriba, pp. 304 y sig. y también á Marck, Godgeleerdheid XXIII, 3.

> a los pecadores en general. Mediante la predicación, Dios sostiene su demanda de obediencia sobre todas sus criaturas racionales, amortigua la manifestación del pecado y promueve la justicia cívica, la moralidad externa y aun los ejercicios religiosos públicos.[247]

EL LLAMAMIENTO EN GENERAL

Puesto que el llamamiento externo es nada más un aspecto del llamamiento en general, tendremos que considerar con brevedad a éste antes de entrar a la discusión del llamamiento externo.

EL AUTOR DE NUESTRO LLAMAMIENTO

Nuestro llamamiento es la obra del Dios triuno. Es ante todo la obra del Padre, I Cor. 1: 9; I Tes. 2: 12; I Ped. 5: 10. Pero el Padre hace todas las cosas por medio del Hijo; y por eso este llamamiento se atribuye también al Hijo, Mat. 11: 28; Luc. 5: 32; Jn. 7:37; Rom. 1: 6 (?). Y Cristo, a su vez, nos llama por medio de su Palabra y de su Espíritu, Mat. 10: 20; Jn. 15: 26; Hech. 5: 31, 32.

VOCATIO REALIS Y VERBALIS

En general, los teólogos Reformados hablan de una vocatio realis para distinguirla de la vocatio verbalis. Por la primera dan a entender el llamamiento externo que viene a los hombres por medio de la revelación general de Dios, una revelación de la ley y no del evangelio, para que reconozcan, teman y honren a Dios como a su Creador. La vocatio realis viene a los hombres en cosas (res) más bien que en palabras: en la naturaleza y en la historia, en el medio ambiente en que viven, y en las experiencias y vicisitudes de sus vidas, Sal 19: 1-4; Hech. 16. 16, 17; 17: 27; Rom. 1: 19-21; 2: 14, 15. Este llamamiento nada sabe de Cristo y por tanto, no puede conducir a la salvación. Al mismo tiempo es de la mayor importancia con relación a impedir el pecado, impulsar el desarrollo de la vida natural y para mantener el buen orden en la sociedad. Este no es el llamamiento que aquí nos atañe. En la soteriología sólo cabe considerar la vocatio verbalis, y esta se puede definir como aquel acto bondadoso de Dios por medio del cual El invita a los pecadores para que acepten la salvación que se ofrece en Cristo Jesús.

---

[247] Compárese Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 7 y sig.

DIFERENTES SIGNIFICADOS DE LA VOCATIO VERBALIS

La vocatio verbalis es, como el término mismo lo sugiere, el llamamiento divino que llega al hombre por la predicación de la Palabra de Dios. Según el católico romano también pueden llegar al hombre mediante la administración del bautismo. De hecho, consideran al sacramento como el medio más importante para que Cristo llegue a los hombres, y le señalan a la predicación del evangelio una importancia decididamente subordinada. Con Roma la importancia céntrica no se halla' en el púlpito, sino en el altar. En el curso del tiempo se hicieron manifiestas considerables diferencias de opinión sobre la pregunta: ¿Por qué el llamamiento evangélico demuestra su eficacia en algunos casos, y en otros no? Pelagio buscó la explicación de esto en la voluntad arbitraria del hombre. El hombre tiene por naturaleza una voluntad del todo libre, de tal manera que puede aceptar o rechazar el evangelio, como le convenga, y de este modo obtener, o dejar de obtener las bendiciones de la salvación. Al contrario, Agustín, atribuyó esa diferencia a la operación de la gracia de Dios. Dijo: "El mismo hecho de escuchar el llamamiento divino se produce por la misma gracia divina en aquel que anteriormente resistía, y entonces, cuando ya no resiste, se enciende en él el amor de la virtud". Los semipelagianos tratan de mediar entre los citados arriba, para evitar tanto la negación agustiniana del libre albedrío como el menosprecio pelagiano hacia la gracia divina. El semipelagianismo acepta la presencia de semillas de virtud en el hombre, las cuales, por sí mismas, tienden a llevar buen fruto; pero sostienen que éstas para desarrollo necesitan la influencia fructificarte de la gracia divina. La gracia que para esto se necesita se da a todos los hombres en forma gratuita, de tal manera que con ella pueden aceptar la llamada del evangelio para salvación. Por tanto, el llamamiento siempre será efectivo si el hombre, ayudado por la gracia divina lo acepta. Esta se hizo la doctrina predominante de la iglesia católica romana. Algunos católico romanos posteriores, de los cuales Bellarmino fue uno de los más importantes, introdujeron la doctrina del congruismo, en la cual, la aceptación del llamamiento del evangelio se hizo depender de las circunstancias en las que llega al hombre. Si estas son congruas, es decir, adecuadas o favorables, el hombre aceptará, pero si no, lo rechazará. El carácter de las circunstancias, de consiguiente, dependerá en gran parte, de la operación de la gracia preveniente. Lutero desarrolló la idea de que aunque la ley produce arrepentimiento el llamamiento del evangelio lleva consigo el don del Espíritu Santo. El Espíritu Santo está en la Palabra, y por tanto, el llamamiento siempre es suficiente en sí mismo, y en su intención siempre es eficaz. La razón por la que este llamamiento no siempre efectúa el resultado deseado e intentado, se encuentra en el hecho de que los hombres en muchos casos colocan un tropiezo en el camino, de tal modo que, después de todo, el resultado queda determinado por la actitud negativa del hombre. Aunque algunos luteranos hablan todavía de

llamamiento externo e interno, insisten en que el primero nunca viene separado del segundo. Esencialmente el llamamiento siempre es eficaz, de modo tal que en realidad no queda lugar pata la diferencia. La firme insistencia de Lutero sobre el carácter eficaz del llamamiento del evangelio se debió al desprecio con que lo vieron los anabaptistas. Estos prácticamente hicieron a un lado la Palabra de Dios como un medio de gracia y acentuaron lo que dieron en llamar la palabra interna, la "luz interna", y la iluminación del Espíritu Santo. Para ellos la palabra externa no era más que la letra que mata, en tanto que la palabra interna era espíritu y vida. En su esquema, el llamamiento significa poco o nada. Ya en Agustín se encuentra la diferencia entre llamamiento externo y llamamiento interno; Calvino la tomó prestada de Agustín y de este modo alcanzó prominencia en la teología Reformada. Según Calvino, el llamamiento del evangelio no es efectivo en sí mismo; pero se hace eficaz mediante la operación del Espíritu Santo cuando aplica la palabra salvadora al corazón del hombre, y se aplica de esta manera sólo en los corazones y en las vidas de los elegidos. De este modo la salvación del hombre sigue siendo obra de Dios desde el mero principio. Dios, mediante su gracia salvadora no sólo capacita al hombre, sino que lo hace atender al llamamiento del evangelio para salvación. Los armiñadnos no quedaron satisfechos con esta posición, sino que prácticamente se volvieron al semipelagianismo de la iglesia católico romana. Según ellos, la proclamación universal del evangelio está acompañada de una gracia suficiente y universal, — ayuda bondadosa concedida en forma actual y sin excepción, suficiente para capacitar a todos los hombres, si así lo eligen ellos, para alcanzar la posesión plena de las bendiciones espirituales, y al final la salvación".[248] Una vez más la obra de salvación se ha hecho depender del hombre. Esto marca el principio de un retorno racionalista hacia la posición pelagiana, la cual, por completo niega la necesidad de una operación interna del Espíritu Santo para salvación.

EL LLAMAMIENTO EXTERNO

La Biblia no usa el término "externo", pero habla con claridad de un llamamiento que no es eficaz. En la gran comisión está presupuesto, tal como se encuentra en Marc. 16: 15 y 16, "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado será salvo, más el que no creyere, será condenado". La parábola de la fiesta de bodas, en Mat. 22: 2-14 nos enseña con claridad que algunos de los invitados no vinieron, y concluye con las bien sabidas palabras: "Porque muchos son llamados, y pocos escogidos". La misma lección se enseria en la parábola de la gran cena, Luc. 14: 16-24. Otros pasajes hablan de manera explícita de un rechazamiento del evangelio, Juan 3: 36; Hech. 13: 46; II

[248] Cunningham, Hist. Theol. II, p. 396.

Tes. 1: 8. Todavía otros más hablan del terrible pecado de la incredulidad en una forma que muestra con claridad que algunos lo cometían, Mat. 10: 15; 11: 21-24; Juan 5: 40; 16: 8, 9; I Juan 5: 10. El llamamiento externo consiste en la presentación y oferta de salvación en Cristo a los pecadores junta con una ardiente exhortación para aceptar a Cristo mediante la fe, a fin de obtener el perdón de los pecados y la vida eterna.

ELEMENTOS INCLUIDOS EN EL LLAMAMIENTO EXTERNO

1. Una presentación de los hechos del evangelio y de la doctrina de la redención. El camino de la redención revelado en Cristo debe ser presentado con claridad en todas sus relaciones. El plan de Dios para redención, la obra salvadora de Cristo, y las operaciones renovadoras y transformadoras del Espíritu Santo, todo esto debiera interpretarse en sus mutuas relaciones. No obstante, debe recordarse que una mera presentación de las verdades de redención, no importa cuán bien hecha esté, no constituye el llamamiento del evangelio. La mejor presentación no sólo es fundamental, sino que hasta constituye una parte muy importante de ese llamamiento. Al mismo tiempo, de ninguna manera puede ser el llamamiento completo. Según nuestro concepto Reformado los elementos siguientes pertenecen al llamamiento completo del evangelio.

2. Una invitación para aceptar a Cristo con arrepentimiento y fe. La presentación del camino de salvación debe suplementarse con una invitación ardiente (II Cor. 5: 11, 20) y hasta con un solemne mandato (Juan 6: 28, 29; Hech. 19: 4) para arrepentirse y creer, es decir, para aceptar a Cristo por la fe. Pero para que esta aceptación de Cristo no se entienda con sentido superficial como a menudo lo explican los avivamentistas, se requiere que se presente con toda claridad la naturaleza verdadera del arrepentimiento y de la fe. Debe esclarecerse por completo que el pecador no puede de sí mismo arrepentirse y creer verdaderamente, sino que Dios obra en él, "tanto el querer como el hacer, según su buena voluntad".

3. Una promesa de perdón y salvación. El llamamiento externo también contiene una promesa de aceptación para todos aquellos que cumplen con las condiciones no con su propia fuerza, sino por la potencia de la gracia de Dios producida en sus corazones por el Espíritu Santo. Aquellos que por gracia se arrepienten de sus pecados y aceptan a Cristo por la fe reciben la seguridad del perdón de sus pecados y de la salvación eterna. Debe notarse que esta promesa nunca es absoluta, sino siempre condicional. Ninguno puede esperar que en su caso se cumpla, a menos que

sea en el camino de la fe y del arrepentimiento que de verdad sean producidos por Dios. Tiene que inferirse de inmediato, del hecho de que estos elementos están incluidos en el llamamiento externo, que aquellos que rechazan el evangelio no nada más rechazan ciertos hechos e ideas, sino que resisten a la operación general del Espíritu Santo que está conectado con este llamamiento, y que son culpables del pecado de desobediencia obstinada. A causa de su negación para aceptar el evangelio, se aumenta su responsabilidad y atesoran para ellos mismo, ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, Rom. 2: 4 y 5. Que los elementos que arriba acabamos de mencionar también están incluidos en el llamamiento externo se descubre con mucha evidencia de los siguientes pasajes de la Escritura :

a. Según los Hechos 20: 27 considera la declaración de todo el consejo de Dios como parte del llamamiento; y en Ef. 3: 7-11 rememora algunos de los detalles que había declarado a sus lectores.
b. Encontramos ejemplos del llamamiento al arrepentimiento y a la fe en pasajes como Ez. 33: 11; Marc. 1: 15; Juan 6 : 29 ; II Cor. 5 : 20
c. La promesa está contenida en Juan 3: 16-18, 36; 5: 24, 40.[249]

LAS CARACTERÍSTICAS DEL LLAMAMIENTO EXTERNO

1. Es general o universal. Esto no debe entenderse en el sentido en que lo sostuvieron algunos de los antiguos teólogos luteranos, es decir, que aquel llamamiento efectivamente vino a los vivientes más de una vez en el pasado, por ejemplo : En el tiempo de Adán, en el de Noé y en el de los apóstoles.. McPherson dice con mucho acierto: "Un llamamiento universal de esta clase no es un hecho, sino una mera teoría inventada con un propósito".[250] En esa explicación luterana los términos "general" o "universal" no están usados en el sentido que se quiere dar cuando se dice que el llamamiento del evangelio, es general o universal. Además, esta explicación es, cuando menos en parte, contraria a los hechos. El llamamiento externo es general sólo en el sentido, de que viene a todos los hombres, sin distinción, a quienes se predica el evangelio. No se limita a ninguna época, nación o clase de hombres. Viene tanto a los justos como a los injustos, los elegidos y los reprobados. Los pasajes siguientes dan testimonio de la naturaleza general de este llamamiento: Is. 55: 1, "A todos los sedientos: Venid a las aguas; y los que no

---

[249] Compárense también los Canons of Don. II, 5, 6; II y IV, 8.

[250] Chr. Dogm. p. 377.

tienen dinero, venid, comprad y comed. Venid, comprad sin dinero y sin precio, vino y leche", compárense también los versículos 6 y 7. En relación con este pasaje uno podría pensar en decir que sólo se llama a los pecadores calificados espiritualmente; pero esto con toda seguridad no se puede decir de Isa. 45: 22, "Mirad a mí, y sed salvos, todos los términos de la tierra, porque yo soy Dios, y no hay más". Algunos interpretan también la invitación de Jesús, que nos es tan conocida, Mat. 11: 28, "Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar", limitándola a aquellos que de verdad están preocupados por sus pecados, y de verdad están arrepentidos; pero no hay autorización para hacer tal limitación. El último libro de la Biblia concluye con una hermosa invitación general: "Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven y el que oye, diga: Ven. Y el que tiene sed, venga; y el que quiera, tome del agua de la vida gratuitamente", Apoc. 22: 17. Que la invitación del evangelio no está limitada a los elegidos, como algunos sostienen, se hace muy evidente de pasajes como Sal 81: 11-13; Prov. 1: 24-26; Ez. 3: 19; Mat. 22: 2-8; Luc. 14: 16-24. El carácter general de este llamamiento se enseña también en los Cánones de Dort.[251] Y a pesar de eso, esta doctrina, repetidas veces se encuentra con oposición entre individuos y grupos de las iglesias Reformadas. En la iglesia escocesa del Siglo XVII algunos negaban por completo la invitación indiscriminada, y la oferta de salvación, en tanto que otros querían limitarla a la extensión de la iglesia visible. En contra de estos, surgieron para defenderla los teólogos Marrow, como Boston y los Erskine. En los Países Bajos este punto fue discutido de manera especial en el Siglo XVIII. Los que sostenían la oferta universal recibieron el nombre de predicadores de la nueva luz, en tanto que aquellos que defendían la oferta particular, la oferta para los que ya daban evidencia de tener en cierta medida la gracia especial, pudiendo por tanto, ser reconocidos como del grupo de los elegidos, fueron conocidos como los predicadores de la antigua luz. Hasta el día de hoy hay ocasiones en que nos encontramos con oposición sobre este punto. Se dice que semejantes invitaciones y ofertas generales no son consistentes con la doctrina de la predestinación y de la expiación particular, y se piensa que en estas doctrinas debe encontrar el predicador su punto de partida. Pero la Biblia no enseña que el predicador del evangelio haga tal cosa, a pesar de la importancia de aquellos aspectos doctrinales. Su punto de partida y su autorización los encuentra en la comisión de su Rey: "Id por todo el mundo, predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado será salvo: Pero el que no creyere será condenado", Marc. 16: 15 y 16. Además, es manifiesto del todo, como imposible, que cualquiera que predique el evangelio pueda limitarse a los elegidos,

---

[251] II, 5; III and IV, 8.

como algunos quieren que lo aceptemos puesto que el predicador no sabe quiénes son. Jesús los conocía, pero El no limitó su oferta de salvación a los elegidos, Mat. 22: 3-8, 14; Luc. 14: 16-21; Jn. 5: 38-40. Habría una verdadera contradicción entre las doctrinas Reformadas de la predestinación y la expiación particular, por una parte, y la oferta universal de salvación por la otra, si esta oferta incluyera la declaración de que Dios se propone salvar a todo individuo que oiga el evangelio, y que Cristo en realidad hizo expiación por los pecados de cada uno de ellos. Pero la invitación del evangelio no envuelve tal declaración. Es un llamamiento bondadoso para aceptar a Cristo mediante la fe, y una promesa condicional de salvación. La condición se cumple sólo en los elegidos, y por tanto, sólo ellos obtienen la vida eterna.

2. Es un llamamiento bona fide. El llamamiento externo es un llamamiento de buena fe, un llamamiento hecho con seriedad. No se nos adjunta la invitación con la esperanza de que no la aceptaremos. Cuando Dios llama al pecador para que acepte a Cristo por la fe, ardientemente lo desea; y cuando promete la vida eterna a los que se arrepienten y creen, su promesa es condicionada. Esto se deduce de la naturaleza íntima de Dios, de su veracidad. Es una blasfemia pensar que Dios fuera culpable de equivocación y de engaño, que quiera decir una cosa dando a entender otra, que ardientemente suplicara que el pecador se arrepienta y crea para salvación, y al mismo tiempo no lo deseara en ningún sentido de la palabra. El carácter bona fide del llamamiento externo se prueba por los siguientes pasajes de la Biblia: Núm. 23: 19; Sal 81: 13-16; Prov. 1: 24; Isa. 1: 18-20; Ez. 18: 23, 32; 33: 11; Mat. 21: 37; II Time 2: 13. Los Cánones de Dort también lo afirman de manera explícita en II y IV, 8. Varias objeciones se han presentado a la idea de semejante oferta bona fide de salvación.

    a. Una objeción se deriva de la veracidad de Dios. Se dice que según esta doctrina El ofrece el perdón de los pecados y la vida eterna a aquellos para quienes no ha querido estos dones. No necesitamos negar que hay una verdadera dificultad en este punto, pero esta es la dificultad con la que siempre estamos confrontados cuando tratamos de armonizar la voluntad decretiva de Dios con su voluntad preceptiva; es una dificultad que ni los mismos objetores pueden resolver y que con frecuencia nada más ignoran. Pero no debemos aceptar que estos dos aspectos sean contradictorios en realidad. La voluntad decretiva de Dios determina lo que con la mayor seguridad tendrá que acontecer (sin necesidad de implicar que Dios, en

realidad se deleite en todo ello, por ejemplo, en toda clase de pecado), en tanto que la voluntad preceptiva de Dios es la regla de vida para el hombre, la que informa al hombre respecto a lo que es agradable a la vista de Dios. Además, debe recordarse que Dios no ofrece a los pecadores, sin condición alguna, el perdón de los pecados y la vida eterna, sino nada más en el camino de la fe y de la conversión; y que la justicia de Cristo aunque no se haya determinado para todos, no obstante, es suficiente para todos.

b. Una segunda objeción se deriva de la incapacidad espiritual del hombre. El hombre, tal como es por naturaleza, no puede creer y arrepentirse y por tanto, se ve como burla que a él se le pida esto. Pero en relación con esta objeción deberíamos recordar que, en último análisis, la incapacidad del hombre en las cosas espirituales tiene su raíz en su rebelión para servir a Dios. La situación actual de cosas no es como para que haya muchos que aunque pudieran, quieran arrepentirse y creer en Cristo. Todos aquellos que no creen, no tienen voluntad de creer, Juan 5: 40. Además, es tan irrazonable requerir de los hombres el arrepentimiento y la fe en Cristo, como demandar de ellos que guardan la ley. Con mucha inconsistencia proceden algunos de aquellos que se oponen a la oferta general de salvación fundándose sobre la incapacidad espiritual del hombre, y en cambio, no vacilan en colocar al pecador frente a las demandas de la ley y hasta insisten en que el pecador las cumpla.

EL SIGNIFICADO DEL LLAMAMIENTO EXTERNO

Se puede preguntar, ¿por qué Dios viene con la oferta de la salvación a todos los hombres, sin diferencia alguna, incluyendo hasta a los reprobados? El llamamiento externo contesta la pregunta con más de un propósito.

1. En el llamamiento externo Dios sostiene su derecho sobre el pecador. Como Regente Soberano del universo tiene derecho al servicio del hombre — y aquí se trata de un derecho absoluto. Y aunque el hombre se desgarró de Dios cayendo en el pecado, y ahora es incapaz para prestar obediencia espiritual a su legítimo Soberano, la' voluntaria transgresión del hombre no abrogó el derecho de Dios al servicio de sus criaturas racionales. Permanece el derecho de Dios a demandar obediencia absoluta, y El afirma su derecho tanto en la ley como en el evangelio. También encuentran expresión sus demandas sobre el hombre en el llamamiento que le hace a la fe y al arrepentimiento. Y si el hombre no hace caso de este

llamamiento, es como si despreciara y rechazara los justos derechos de Dios, y por lo tanto acrecienta su culpa.

2. El llamamiento externo es el medio señalado divinamente para conducir a los pecadores a la conversión. En otras palabras, es el medio por el cual Dios recoge a sus elegidos de entre las naciones de la tierra. Como tal, debe por necesidad ser universal puesto que ningún hombre puede distinguir a los elegidos. El resultado final, de consiguiente, es que los elegidos, y sólo ellos aceptan a Cristo por la fe. Esto no significa que los misioneros pueden salir y dar a sus oyentes la seguridad de que Cristo murió por cada uno de ellos y que Dios se propone salvar a cada uno de ellos; sino que les traen las nuevas jubilosas de que Cristo murió por los pecadores, que los invita a venir a Él, y que ofrece salvación a todos aquellos que verdaderamente se arrepientan de sus pecados y lo acepten con fe viva.

3. Es también una revelación de la santidad de Dios, y de su bondad y compasión. En virtud de su santidad, Dios en todas partes disuade del pecado a los pecadores, y en virtud de su bondad y misericordia les advierte en contra de su propia destrucción, pospone la ejecución de la sentencia de muerte, y los bendice con la oferta de la salvación. No cabe duda de que esta bondadosa oferta es por sí misma una bendición, y no como piensan algunos, que es una maldición para los pecadores. Revela claramente la compasión divina para ellos, y así se declara en la Palabra de Dios, Sal 81: 13; Prov. 1: 24; Ez. 3: 18, 22; 33: 11; Amós 8: 11; Mat. 11: 20-24; 23: 37. Al mismo tiempo, es cierto que el hombre por su oposición al llamamiento externo, hasta esta bendición la vuelve en maldición. Esto, de manera natural acrecienta la responsabilidad del pecador y si decididamente no lo acepta ni lo aprovecha, hará más terrible su juicio. Por último, el llamamiento externo acentúa con claridad la justicia de Dios. Si aún la revelación de Dios en la naturaleza sirve el propósito de advertir de la inutilidad de cualquiera excusa que los pecadores se sintieran inclinados a presentar, Rom. 1: 20, esto todavía resulta más cierto de la revelación especial del camino de salvación. Cuando los pecadores desprecian la paciencia de Dios y rechazan su bondadosa oferta de salvación, se hace en extremo visible la grandeza de su corrupción y maldad, y la justicia de Dios en condenarles.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿En qué casos aceptan los Reformados que la regeneración precede al mismo llamamiento externo?
2. ¿Cómo relacionan el llamamiento externo con la doctrina del pacto?
3. ¿Sobre qué base afirmaron los arminianos en la época del Sínodo de Dort que las iglesias Reformadas no podían consistentemente enseñar que Dios con toda seriedad llama a los pecadores sin diferencia de ninguna clase de la salvación?
4. ¿Cómo concibieron los católico romanos el llamamiento por medio de la palabra?
5. ¿Cómo la conciben los luteranos?
6. ¿Es correcto decir (con Alexander, Syst. Theol. II, pp. 35'7 y sigts.) que la palabra por sí misma es adecuada para efectuar un cambio espiritual y que el Espíritu Santo nada más remueve el obstáculo que impide recibirlo?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. A Marck, Godgeleerdheif, pp. 649.651; Witsius, De Verbonden III, c. 5;
2. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 1.15; ibid., Roeping en Wedergoboorte;
3. Dabney, Theology, pp. 553.559;
4. Hodge, Syst. Theol. II, pp. 639.653;
5. Kuyper, Dict. Dogm., De Salute, pp. 84.92
6. Mastricht, Godgeleerdeheit III, pp. 192.214
7. Pope, Chr. Theol. II, pp. 335.347;
8. Schmid, Doct. Theol., pp. 448-456
9. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 194.204
10. W. L. Alexander, Syst. of Bibl. Theol. II, pp. 357-361.

CAPITULO 47: LA REGENERACIÓN Y EL LLAMAMIENTO EFICAZ

LOS TÉRMINOS QUE EN LA BIBLIA SE USAN PARA REGENERACIÓN Y LAS IMPLICACIONES DE ESOS TÉRMINOS

LOS TÉRMINOS QUE TENEMOS QUE CONSIDERAR

La palabra griega "regeneración" (palingenesia) se encuentra nada más en Mat. 19: 28 y Tito 3: 5 y sólo en este último pasaje se refiere al principio de la vida nueva en el individuo cristiano. La idea de este principio se expresa de manera más común por medio del verbo gennao (con anothen en Juan 3: 3), o su compuesto anagenao. Estas palabras significan, bien, engendrar de nuevo o, concebir o nacer, Juan 1: 13; 3: 3, 4, 5, 6, 7. 8; I Ped. 1: 23; I Juan 2: 29; 3: 9; 4: 7; 5: 1, 4, 18. En un pasaje, es decir Sgto. 1: 18, la palabra apokueo, concebir o hacer nacer, es la que se emplea, además, el pensamiento de la producción de una nueva vida está expresado por la palabra ktizo, crear, Ef. 2: 10, y el producto de esta creación se llama una kaine ktisis (nueva criatura), II Cor. 5: 17; Gál. 6: 15, o un kainos anthropos (nuevo hombre), Ef. 4: 24. Por último el término suzoopoieo, hacer vivir con, vivificador con se usa también en un par de pasajes, Ef. 2: 5; Col. 2: 13.

LAS IMPLICACIONES DE ESTOS TÉRMINOS

Estos términos llevan consigo varias implicaciones importantes, a las que debemos dirigir nuestra atención.

1. La regeneración es una obra creadora de Dios, y es, por tanto, una obra en la que el hombre permanece pasivo por completo, y en la que no hay lugar para la cooperación humana.) Este es un punto muy importante, puesto que acentúa el hecho de que la salvación es por completo de Dios.

2. La obra creadora de Dios produce una nueva vida, en virtud de la cual, el hombre, vivificado con Cristo, participa de la vida de resurrección, y puede ser llamado una criatura nueva, "creada en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviésemos en ellas", Ef. 2: 10.

3. Deben distinguirse dos elementos en la regeneración, es decir, la generación o la concepción de una vida nueva, y el producirla o hacerla nacer, 'mediante los cuales la vida nueva brota de esas escondidas profundidades. La generación implanta el principio de la nueva vida en el alma, y el nuevo nacimiento hace que este principio comience a presentarse en acción. Esta distinción es de gran importancia para un entendimiento adecuado de la regeneración.

EL USO DEL TERMINO "REGENERACIÓN" EN LA TEOLOGÍA

EN LA IGLESIA PRIMITIVA Y EN LA TEOLOGÍA CATOLICORROMANA

En la mente de la iglesia primitiva el término "regeneración" no se mantuvo como un concepto definido con precisión. Se usó para denotar un cambio relacionado en forma estrecha con el lavamiento de los pecados, y no se hizo una distinción clara entre la regeneración y la justificación. Según se le identifica con la gracia bautismal, el primero se entendía de manera especial como una designación de la remisión de los pecados aunque la idea de una cierta renovación moral no estaba excluida. Aun Agustín no trazó aquí una línea estricta; sino que distinguió entre regeneración y conversión. Para él la regeneración incluía, además de la remisión del pecado, nada más un cambio inicial del corazón, seguido por la conversión posterior. Concebía Agustín la regeneraran como una obra de Dios estrictamente solitaria, en la que el sujeto humano, no puede cooperar, y a la que tampoco el hombre puede resistir. De consiguiente, para Pelagio, la "regeneración" no significaba el nacimiento de una criatura nueva, sino el perdón de los pecados en el bautismo, la iluminación de la mente por medio de la verdad y la estimulación de la voluntad por medio de las promesas divinas. La confusión entre la regeneración y la justificación, que ya se descubre en Agustín, se hizo todavía más notable en el escolasticismo. De hecho, del más prominente de los dos conceptos que resultó ser la justificación, se pensaba que incluía la regeneración y se concebía como un acto en el que Dios y el hombre cooperan. La justificación según la explicación común incluía la infusión de gracia, es decir, el nacimiento de una nueva criatura, o regeneración, el perdón de los pecados y el desalojo de la culpa que le correspondía. No obstante, había una diferencia de opinión respecto a, cuál de estos dos elementos es por razón lógica el primero. Según Tomás de Aquino la infusión de gracia es primero, y el perdón de los pecados se basa sobre esto, cuando menos en cierto sentido; pero según Duns Escoto el perdón de los pecados es primero y sirve de base para la infusión de la gracia. Ambos elementos se efectúan por medio del bautismo ex opera operato. La opinión de Tomás de Aquino triunfó en la Iglesia. Hasta el día de hoy hay en la iglesia católica romana una cierta confusión entre regeneración y justificación, la cual, sin duda, se debe en gran parte al hecho de que la justificación no se concibe como un acto forense, sino como un acto o proceso de renovación. En ese acto el hombre no está declarado sino hecho justo. Dice Wilmers en su obra, Handbook of the Christian Religion: "Así como la justificación es una renovación y regeneración espiritual, se sigue que el pecado queda verdaderamente destruido por ella, y no como los reformadores sostienen, que nada más queda cubierto o que ya no se imputa".

COMO LA ENTENDIERON LOS REFORMADORES Y LAS IGLESIAS PROTESTANTES

Lutero no pudo escaparse por completo de confundir la regeneración con la justificación. Además habló de la regeneración o del nuevo nacimiento en un sentido todavía más amplio. Calvino también usó el término en un sentido muy comprensivo. Como una designación de todo el proceso por medio del cual el hombre es renovado, incluyendo además del acto divino que origina la nueva vida también la conversión (arrepentimiento y fe) y la santificación.[252] Varios autores del Siglo XVII fallaron en distinguir entre regeneración y conversión y usan indistintamente ambos términos, tratando lo que ahora llamamos regeneración bajo el título de vocación o de llamamiento eficaz. Los Cánones de Dort usaron también las dos palabras como sinónimas,[253] y la Confesión Belga parece que habla de la regeneración en un sentido todavía más amplio.[254] Este uso comprensivo del término "regeneración" condujo con frecuencia a la confusión y al descuido sobre distinciones muy necesarias., Por ejemplo, aunque la regeneración y la conversión se identificaran, la regeneración se declaraba todavía como acto solitario de Dios, a pesar del hecho del que en la conversión el hombre, en realidad coopera. La distinción entre regeneración y justificación se había hecho ya más clara, pero por grados se hizo necesaria, y se estableció también, la costumbre de emplear el término "regeneración" en un sentido más restringido. Turretin define dos clases de conversión : primero, una "habitual" o conversión pasiva, producida por una disposición o hábito del alma, la cual, acentúa él, debiera llamarse mejor "regeneración", y segundo, una "actual" o conversión "activa", en la cual este hábito o disposición implantada se vuelve activo en la fe y el arrepentimiento. En la teología Reformada de hoy, la palabra "regeneración" se usa por lo general en un sentido más restringido, como una designación de aquel acto divino por medio del cual el pecador queda dotado de nueva vida espiritual y mediante ese acto el principio de la vida nueva entra por primera vez en acción. Concebida así, la regeneración incluye tanto el "ser engendrado de nuevo" como el "nuevo nacimiento", en el que la nueva vida se hace manifiesta. No obstante, en estricta armonía, con el significado literal de la palabra "regeneración" el término "se emplea a veces en un sentido todavía más limitado, para denotar nada más la implantación de la nueva vida en el alma, aparte de las primeras manifestaciones de esta vida. En la moderna teología ancha el término "regeneración" adquiere un significado diferente. Schleiermacher distinguió dos aspectos de regeneración,

---

[252] Inst. III. 3, 9
[253] 111 y IV
[254] Art. XXIV.

es decir, la conversión y la justificación y sostuvo que en la regeneración "se produce en el creyente una nueva conciencia religiosa mediante el espíritu cristiano ordinario de la comunidad, y se prepara para la nueva vida, o la 'santificación'. (Pfleiderer) Que el "espíritu cristiano de la comunidad o congregación" es el resultado de un influjo de la vida divina, por medio de Cristo, en la Iglesia, y se llama "el Espíritu Santo" por Schleiermacher. El concepto moderno está bien expresado en las palabras siguientes que son de Youtz: "La interpretación moderna inclina al retorno del uso simbólico del concepto de regeneración. Nuestras realidades éticas tienen que ver con los caracteres transformados. La regeneración expresa así un cambio ético radical y vital, más bien que un principio metafísico, por completo nuevo. La regeneración es un peldaño vital en el desarrollo natural de la vida espiritual, un reajuste radical de los Procesos morales de la vida".[255] Los investigadores en la psicología de la religión, en general, dejan de distinguir entre regeneración y conversión. Consideran que la regeneración es un proceso en el que la actitud del hombre hacia la vida cambia de lo auto céntrico a lo heterocéntrico. Este proceso encuentra su explicación en primer lugar en la vida subconsciente, y no envuelve por necesidad nada que sea sobrenatural. James dice: "Ser convertido, ser regenerado, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir seguridad, son otras tantas frases que denotan el proceso, gradual o repentino, por medio del cual uno mismo, que hasta aquí estaba dividido, consciente de estar equivocado, de ser inferior e infeliz se convierte en una personalidad unificada, conscientemente recta, superior y feliz como consecuencia de su firme apego a las realidades religiosas".[256] Según Clark, "los investigadores han convenido en distinguir tres diferentes etapas en la conversión:

1. Un período de 'tormenta y lucha', sentido de pecado, o sentimiento de desarmonía interna, lo que la teología conoce como `convicción de pecado' y designado por James como 'enfermedad del alma'.

2. Una crisis emocional que señala un punto de regreso.

3. Una venturosa tranquilidad acompañada por un sentido de paz, descanso, armonía interior, aceptación delante de Dios, y con frecuencia, de reflejos motores y sensorios de varias clases".[257]

LA NATURALEZA ESENCIAL DE LA REGENERACIÓN

---

[255] A Dictionary of Religion and Ethios, Art. Regeneration.

[256] Varieties of Religious Experience, p. 189.

[257] The Psychology of Religious Awakening, p. 38.

Respecto a la naturaleza de la regeneración hay varios errores que -111' debemos evitar. Será bueno mencionar éstos antes de comenzar el estudio de las cualidades positivas de esta obra re-creadora de Dios.

LOS ERRORES

1. La regeneración no es un cambio en la substancia de la naturaleza humana, como enseñaban los maniqueos y también en los días de la Reforma Flacio Ilírico, que concebía el pecado original como una substancia que había de ser substituida por otra en la regeneración. Ninguna nueva semilla o germen físico se implanta en el hombre; ni hay tampoco que hacer alguna adición a las facultades del alma, o alguna substracción de ellas.

2. Tampoco es nada más un cambio en una o más de las facultades del alma como, por ejemplo, de la vida emocional (sentimientos o corazón), que remueve la aversión a las cosas divinas, según algunos evangélicos la conciben, o del intelecto, o una iluminación de la mente que está obscurecida por el pecado, como la consideran los racionalistas. La regeneración afecta el corazón, entendida la palabra en el sentido de la Escritura, es decir, como el órgano central del alma que lo controla todo y del cual fluyen las corrientes de la vida. Esto significa que afecta a la naturaleza humana como un todo.

3. Tampoco es un cambio completo o perfecto de toda la naturaleza del hombre, o de alguna parte de ella como para que ya no sea capaz de pecar como enseñaron los extremados anabaptistas y algunos de las sectas fanáticas. Esto no significa que, en principio, no afecte a toda la naturaleza del hombre; sino nada más que no constituye el cambio completo que se obra en el hombre mediante la operación del Espíritu Santo. Es decir, no incluye ni la conversión ni la santificación.

LOS CARACTERES POSITIVOS DE LA REGENERACIÓN

Tenemos que hacer las siguientes confirmaciones positivas acerca de la regeneración:

1. La regeneración consiste en la implantación del principio de la nueva vida espiritual en el hombre, en un cambio radical de la disposición regente del alma, la cual bajo la influencia del Espíritu Santo, da nacimiento a una vida que se mueve en dirección hacia Dios. En principio este cambio afecta al hombre completo : en su intelecto ; l

Cor. 2 : 14, 15 ; II Cor. 4 : 6 ; Ef. 1 : 18 ; Col. 3: 10 ; en su voluntad, Sal 110 : 3 ; Fil. 2 : 13 ; II Tes. 3 : 5 ; Heb. 13 : 21; y en sus sentimientos o emociones, Sal 42 : 1, 2; Mat. 5: 4; I Ped. 1: 8.

2. Es un cambio instantáneo en la naturaleza del hombre, que afecta al momento al hombre completo, intelectual, emocional y moral. La afirmación de que la regeneración es un cambio instantáneo implica dos cosas:

    a. Que no es un trabajo que esté preparado por grados en el alma, según enseñan los católico romanos y todos los semipelagianos; no hay etapa intermedia entre la vida y la muerte; uno vive o está muerto
    b. Que no es un proceso gradual como la santificación. Es verdad que algunos autores Reformados en ocasiones han usado el término "regeneración" como que incluye aun la santificación; pero esto fue en los días cuando el ordo salutis no estaba desarrollado por completo como lo está hoy.

3. En un sentido más limitado es un cambio que ocurre en la vida subconsciente. Es una obra secreta e inescrutable de Dios, que nunca se percibe directamente por el hombre. El cambio puede tener lugar sin que el hombre sea consciente de él al momento, aunque éste no es el caso cuando coinciden la regeneración y la conversión; y aun más tarde, el hombre la percibe sólo en sus efectos. Esto explica el hecho de que el cristiano puede, por una parte, luchar por largo tiempo con dudas e incertidumbres, y por la otra, puede todavía triunfar, por grados, sobre éstas y levantarse a las alturas de la seguridad.

DEFINICIÓN DE REGENERACIÓN

De lo que hemos dicho precedentemente respecto al uso actual de la palabra "regeneración", se sigue que la regeneración puede ser definida de dos maneras. En el sentido estricto de la palabra podemos decir: La regeneración es aquel acto de Dios por medio del cual el principio de la vida nueva queda implantado en el hombre, y se hace santa la disposición regente del alma. Pero para incluir la idea del nuevo nacimiento tanto como la del ser "engendrado otra vez", será necesario completar la definición con las siguientes palabras: "quedando asegurado el primen ejercicio santo de esta nueva disposición".

EL LLAMAMIENTO EFICAZ EN RELACIÓN CON EL LLAMAMIENTO EXTERNO Y LA REGENERACIÓN

INSEPARABLE CONEXIÓN ENTRE EL LLAMAMIENTO EFICAZ Y EL LLAMAMIENTO EXTERNO

El llamamiento de Dios puede decirse que es uno, y la diferencia entre llamamiento externo o interno y eficaz únicamente llama la atención al hecho de que en ese llamamiento hay dos aspectos. Esto no significa que estos dos aspectos estén siempre unidos y vayan siempre juntos. No afirmamos con los luteranos que "el llamamiento interno no sea siempre concurrente con el oír de la palabra".[258] No obstante, significa que cuando el llamamiento interno llega a los adultos es por la mediación de la predicación de la Palabra. Es una y la misma palabra la que se escucha en el llamamiento externo, y que se hace efectiva en el corazón en el llamamiento interno. Por medio de la poderosa aplicación del Espíritu Santo el llamamiento externo pasa a ser directamente interno.[259] Pero aunque este llamamiento esté relacionado en forma estrecha con el externo y forme una unidad con El, hay ciertos puntos de diferencia:

1. Es un llamamiento hecho por la Palabra, aplicada en forma salvadora mediante la operación del Espíritu Santo, I Cor. 1: 23, 24; I Ped. 2: 9
2. Es un llamamiento poderoso, es decir, un llamamiento que es efectivo para la salvación, Hech. 13: 48; I Cor. 1: 23, 24
3. Se concede irrevocablemente, es decir, un llamamiento que no está sujeto a cambio y que nunca será retirado, Rom. 11:29.

CARACTERÍSTICAS DEL LLAMAMIENTO INTERNO

Deben notarse las siguientes características:

1. Opera mediante la persuasión moral más la operación eficaz del Espíritu Santo. Tenemos que preguntar si en este llamamiento (como distinto de la regeneración) la Palabra de Dios obra en forma creadora, o mediante persuasión moral. Ahora bien,

[258] Valentine, Chr. Theol. II, pp. 197 y sig.
[259] Bavinck, Roeping en Wedergeboorte, p. 215.

no hay duda acerca de que de la Palabra de Dios se dice a veces que obra de una manera creadora, Gen 1: 3; Sal 33: 6, 9; 147: 15; Rom. 4: 17 (aunque este pasaje debe interpretarse en forma diferente). Pero todos estos pasajes se refieren al poder de la Palabra de Dios, a su mandato autoritativo, y no a la Palabra de la predicación que es la que nos concierne aquí. El Espíritu de Dios obra mediante la predicación de la Palabra sólo de una manera moralmente persuasiva, haciendo más efectiva la persuasión de la Palabra, de tal manera que el hombre escucha la voz de su Dios. Esto se deduce de la íntima naturaleza de la Palabra, que se dirige al entendimiento y a la voluntad.[260] No obstante, debe recordarse que esta persuasión moral no constituye todavía el todo del llamamiento interno; debe haber además de esto una operación poderosa del Espíritu Santo para aplicar la Palabra al corazón.

2. Obra en la vida consciente del hombre. Este punto está relacionado de manera muy íntima con el precedente. Si la palabra de la predicación no obra en forma creadora sino nada, más de una manera moral y persuasiva, se sigue que puede obrar nada más en la vida consciente del hombre. Se dirige al entendimiento, que el Espíritu capacita con el sentido de la vista espiritual dentro de la verdad, y por medio del entendimiento ejerce influencia en forma efectiva sobre la voluntad, de manera que el pecador se vuelve a Dios. El llamamiento interno necesariamente desemboca en la conversión, es decir, en un regreso consciente fuera del pecado y en dirección hacia la santidad.

3. Es teleológico. El llamamiento interno es de carácter teleológico, es decir, llama al hombre para determinado fin, hacia la gran meta a la cual el Espíritu Santo está dirigiendo al elegido, y, en consecuencia hacia las etapas intermedias que hay en el camino de su destino final. Es un llamamiento al compañerismo con Jesucristo, I Cor. 1: 9; para heredar bendición, I Ped. 3: 9; a la libertad, Gál. 5: 13; a la paz, I Cor. 7: 15; a la santidad, I Tes. 4: 7; hacia una esperanza, Ef. 4: 4; hacia la vida eterna, I Tim. 6: 12; y el reino de Dios y de su gloria, I Tes. 2: 12.

LA RELACIÓN ENTRE EL LLAMAMIENTO EFICAZ Y LA REGENERACIÓN

1. La identificación de los dos en la teología del Siglo XVII. Es un hecho bien conocido que en la teología del Siglo XVII con frecuencia se identificaban del todo, y si no del todo, al menos, hasta donde la regeneración se consideraba que está

[260] Bavinck, Roeping en Wedergeboorte, pp. 217, 219, 221.

incluida en el llamamiento. Varios de los antiguos teólogos tienen un capítulo aparte sobre el llamamiento, pero ninguno sobre la regeneración. Según la Confesión de Westminster X, 2, el llamamiento eficaz incluye la regeneración. Este concepto encuentra alguna justificación en el hecho de que Pablo, que usa el término "regeneración" sólo una vez, evidentemente la concibe como incluida en el llamamiento, en Rom. 8: 30. Además, hay un sentido en el que el llamamiento y la regeneración están relacionados como causa y efecto. No obstante, debe recordarse que al hablar del llamamiento como que incluye. o como que está relacionado causalmente con la regeneración no queremos decir nada más lo que técnicamente puede denominarse llamamiento interno o eficaz, sino el llamamiento en general, que incluye aún el llamamiento creador. El uso extensivo en los tiempos de la post Reforma, del término "llamamiento" más bien que "regeneración", para designar el principio de la obra de la gracia en la vida de los pecadores, se debió a un deseo de acentuar la estrecha relación que existe entre la Palabra de Dios y la operación de su gracia. Y el predominio del término "llamamiento" en la época apostólica encuentra su explicación y justificación en el hecho de que, en el caso de aquellos que fueron reunidos en la iglesia, en aquel período misionero, la regeneración y el llamamiento eficaz fueron, por lo general, simultáneos aunque el cambio se reflejaba en la vida consciente de ellos como un poderoso llamamiento de Dios. No obstante, en una presentación sistemática de la verdad debemos distinguir con mucho cuidado entre llamamiento y regeneración.

2. Los puntos de diferencia entre la regeneración y el llamamiento eficaz. La regeneración en el sentido más estricto de la palabra, es decir, como el ser engendrado otra vez, tiene lugar en la vida subconsciente del hombre y es del todo independiente de cualquiera actitud que él asuma con referencia a ella. El llamamiento por otra parte, se dirige a la conciencia, e implica una cierta disposición de la vida subconsciente. Esto se deduce del hecho de que la regeneración obra desde adentro, en tanto que el llamamiento viene desde afuera. En el caso de los niños hablamos de regeneración más bien que de llamamiento. Además, la regeneración es una operación creadora e hiperfísica del Espíritu Santo, por medio de la cual el hombre queda trasladado de una condición a otra, de una condición de muerte espiritual a una de vida espiritual. El llamamiento eficaz, al contrario, es teleológico, produce la nueva vida y la enfoca en la dirección de Dios. Asegura el ejercicio de la nueva disposición y hace que la nueva vida entre en acción.

3. El orden relativo del llamamiento y la regeneración. Esto quizá se entienda mejor si notamos las siguientes etapas :

   a. Con toda lógica, el llamamiento externo en la predicación de la Palabra (excepto en el caso de los niños) precede, por lo general, o coincide con la operación del Espíritu Santo, por lo cual la vida nueva se produce en el alma del hombre.
   b. Entonces por medio de la palabra creadora, Dios genera la nueva vida, cambia la disposición interna del alma, ilumina la mente, despierta los sentimientos y renueva la voluntad. En este acto de Dios queda implantado el oído que capacita al hombre para oír el llamamiento de Dios para la salvación de su alma. Esta es la regeneración en el sentido más estricto de la palabra. En ella — la regeneración — el hombre permanece del todo pasivo.
   c. Habiendo recibido el oído espiritual, el llamamiento de Dios en el evangelio es oído por el pecador y hace, efectivamente, su aposento en el corazón. El deseo de resistir ha sido cambiado en deseo de obedecer, y el pecador se rinde a la influencia persuasiva de la Palabra por medio de la operación del Espíritu Santo. Este es el llamamiento eficaz por medio de la instrumentalidad de la palabra de la predicación aplicada en forma efectiva por el Espíritu de Dios.
   d. Por último, este llamamiento eficaz asegura usando la verdad como medio, el primer ejercicio santo de la nueva disposición que ha nacido en el alma. La nueva vida comienza a manifestarse; la vida implantada desemboca en el nuevo nacimiento. Este es el cumplimiento de la obra de la regeneración en el más amplio sentido de la palabra, y el punto en el que se transforma en conversión.
   e. Ahora bien, no deberíamos cometer el error de considerar este orden lógico como un orden temporal que tendrá que aplicarse en todos los casos. La vida nueva con frecuencia se implanta en el corazón de los niños mucho antes de que sean capaces de oír el llamamiento del evangelio; no obstante, son capacitados con esta vida sólo cuando el evangelio es predicado. De consiguiente, hay siempre un llamamiento creador de Dios por medio del cual se produce la vida nueva. En el caso de aquellos que viven bajo la administración del evangelio existe la posibilidad de que reciban las semillas de la regeneración mucho antes de que lleguen a los años de discreción y, por tanto, también mucho antes de que el llamamiento eficaz penetre en sus conciencias. No obstante, es muy improbable que siendo regenerados, vivan

en pecado durante años y que aun después de haber llegado a la madurez no den evidencia, de ninguna clase, de que en ellos hay vida nueva. Al contrario, en el caso de aquellos que no viven bajo la administración del pacto no hay razón para aceptar un intervalo entre el tiempo de su regeneración y su llamamiento eficaz. En el llamamiento eficaz ellos al momento se dan cuenta de su renovación, e inmediatamente encuentran las semillas de la regeneración que germina en una vida nueva. Esto significa que la regeneración, el llamamiento eficaz y la conversión coinciden.

LA NECESIDAD DE LA REGENERACIÓN

LA MODERNA TEOLOGÍA ANCHA NIEGA ESTA NECESIDAD

La necesidad de la regeneración, tal como se entendía en la iglesia cristiana la niega, como es natural, la moderna teología ancha. No está en acuerdo con la enseñanza de Rousseau de que el hombre es bueno por naturaleza. Cualquier cambio radical o desvío completo en la vida' de un hombre que es esencialmente bueno, sería un cambio para peor. Los partidarios de estos conceptos anchos hablan de la salvación por el carácter, y la única regeneración de la que ellos saben es una concebida como un escalón vital en el desarrollo natural de la vida espiritual, un reajuste radical del proceso moral de la vida". (Youtz.) Muchos enseñan una serie de renovaciones éticas. Emerton dice: "El carácter ganador de esta manera, probado y retenido, es redención. No hay otra definición que valga. Es la redención del yo más bajo del hombre por el dominio de su yo más elevado. Es lo espiritual que redime lo animal" [261]

ESTA NECESIDAD SE DEDUCE DE LA ENSEÑANZA DE LA ESCRITURA CON REFERENCIA A LA CONDICIÓN NATURAL DEL HOMBRE

La santidad O la conformidad con la ley divina es la condición indispensable para asegurar el favor divino, alcanzar paz de la conciencia y gozar de la comunión con Dios, Heb. 12: 14. Ahora bien, la condición del hombre por naturaleza es, según la Escritura, tanto en disposición como en acto, exactamente lo opuesto de lo que es la santidad que aquí es tan indispensable. El hombre está descrito como muerto a causa de sus transgresiones y pecados, Ef. 2: 1, y esta condición reclama nada menos que una restructuración hacia la

[261] Uniturian Thought, p. 193.

vida. Un cambio literal interno se hace necesario, un cambio por medio del cual se cambie toda la disposición del alma.

LA NECESIDAD DE LA REGENERACIÓN TAMBIÉN ESTA AFIRMADA POR LA ESCRITURA

La Escritura no nos deja en duda acerca de la necesidad de la regeneración, pero afirma esto en los términos más claros. Jesús dijo: "De cierto, de cierto te digo que el que no naciere de nuevo no puede ver el reino de Dios", Juan 3: 3.[262] Esta afirmación del Salvador es absoluta y no deja lugar para las excepciones. La misma verdad se deduce con claridad de las afirmaciones de Pablo como por ejemplo, I Cor. 2: 14: "Pero el hombre natural no percibe las cosas del Espíritu de Dios porque le son locura, ni las puede conocer porque han de ser discernidas espiritualmente", Gál. 6: 15: "Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión es algo, ni la incircuncisión, sino la nueva criatura". Compárese Jer. 13: 23; Rom. 3: 11; Ef. 2: 3, 4.

LA CAUSA EFICIENTE DE LA REGENERACIÓN

Hay sólo tres diferentes conceptos fundamentales que nos vienen a la consideración aquí, y todos los otros son modificaciones de éstos.

LA VOLUNTAD HUMANA

Según Pelagio el concepto de la regeneración es sólo un acto de la voluntad humana, y en la práctica es idéntico con la propia reforma lograda por uno mismo. Con algunas ligeras diferencias este es el concepto de la teología moderna ancha. Una modificación de este concepto es el de los semipelagianos y de los arminianos, que la consideran, al menos en parte, como un acto del hombre que coopera con las influencias divinas aplicadas por medio de la verdad. Esta es la teoría sinergética de la regeneración. Estos dos conceptos envuelven una negación de la depravación total del hombre enseriada con tanta claridad en la Palabra de Dios en Juan 5: 42; Rom. 3: 9-18; 7: 18, 23; 8: 7; II Tim. 3: 4; y de la verdad bíblica de que sólo Dios es el que inclina la voluntad del hombre, Rom. 9: 16; Fil. 2: 13.

---

[262] Compárense también los versículos 5,7.

LA VERDAD

Según el concepto anterior la verdad es un sistema de motivos presentados a la voluntad humana por el Espíritu Santo, y esa verdad es la causa inmediata del cambio de la inmundicia a la santidad. Este fue el concepto de Lyman Beecher y de Charles G. Finney. Esta teoría acepta que la obra del Espíritu Santo difiere de la del predicador sólo en grado. Ambos obran sólo por persuasión. Pero resulta una teoría insatisfactoria. La verdad puede ser un motivo de santidad sólo si se la ama, en tanto que el hombre natural no ama la verdad, sino la aborrece, Rom. 1: 18, 25. En consecuencia, la verdad presentada en forma externa no puede ser la causa eficiente de la regeneración.

EL ESPÍRITU SANTO

El único concepto adecuado es el que ha tenido la Iglesia de todos los Siglos, que considera al Espíritu Santo la causa eficiente de la regeneración. Esto significa que el Espíritu Santo obra en forma directa sobre el corazón del hombre y cambia su condición espiritual. No hay cooperación de ninguna clase de parte del pecador en esta obra. Es la obra del Espíritu Santo directa y exclusivamente, Ez. 11: 19; Juan 1: 13; Hech. 16: 14; Rom. 9: 16; Fil. 2: 13. La regeneración, pues, tiene que concebirse en su forma solitaria. Dios solamente obra, y el pecador no tiene parte ninguna en esa obra. Esto, de consiguiente, no significa que el hombre no coopere en etapas posteriores en el trabajo de la redención. De la Escritura se desprende con claridad que el hombre lo hace.

EL USO DE LA PALABRA DE DIOS COMO UN INSTRUMENTO EN LA REGENERACIÓN

Se puede preguntar si la Palabra de Dios se usa como un medio en la regeneración o no; o como con frecuencia se hace la pregunta, si la regeneración es mediata o inmediata.

LA IMPORTANCIA ADECUADA DE LA PREGUNTA

Se requiere una discriminación cuidadosa para evitar equivocaciones.

1. Cuando los antiguos teólogos Reformados insistían sobre el carácter inmediato de la regeneración, con frecuencia le daban al término "inmediato" una connotación que

ya no tiene en la actualidad. Algunos de los representantes de la Escuela de Saumur, como Cameron y Pajon, enseñaron que en la regeneración el Espíritu Santo ilumina y convence, de manera sobrenatural, la mente o el intelecto en forma tan poderosa que la voluntad no puede fallar en seguir el dictado predominante del juicio práctico. El Espíritu Santo obra en forma inmediata sobre el intelecto y por su medio sobre la voluntad. Según los de Saumur no hay operación inmediata del Espíritu Santo sobre la voluntad del hombre. En oposición a estos hombres los teólogos Reformados acentúan por lo general el hecho de que en la regeneración el Espíritu Santo también obra en forma directa sobre la voluntad del hombre, y no nada más por mediación del intelecto. En la actualidad la pregunta sobre la regeneración mediata o inmediata es un poco diferente, aunque sigue siendo pregunta relacionada. Es la pregunta acerca del uso de la Palabra de Dios como medio en la obra de regeneración.

2. La forma exacta del asunto tiene que notarse con cuidado. El asunto no es, si Dios obra la regeneración por medio de una palabra creadora. Por lo general se admite que así lo hace. Tampoco es, si se emplea la Palabra de verdad, la palabra de la predicación en el nuevo nacimiento, para distinguirlo del ser engendrado divinamente del nuevo hombre, es decir, para asegurar el primer ejercicio santo de la vida nueva. El asunto verdadero es, si Dios, para implantar o generar la vida nueva, emplea la palabra de la Escritura o la palabra de la predicación como instrumento o medio. Al discutir este asunto en tiempos anteriores se sufrió con frecuencia de la falta de una adecuada discriminación.

CONSIDERACIONES QUE FAVORECEN UNA RESPUESTA NEGATIVA

El Dr. Shedd dice: "La influencia del Espíritu Santo puede distinguirse de la de la verdad; de la del hombre sobre el hombre; y de la de cualquier instrumento o medio de que se trate. Su energía actúa en forma directa sobre la misma alma humana. Es la influencia del Espíritu sobre el espíritu; de una de las personas de la Trinidad sobre una persona humana. Ni la verdad, ni un compañero, pueden obrar así en forma directa sobre la esencia del alma misma.[263] Las siguientes consideraciones favorecen este concepto:

1. La regeneración es un acto creador por el cual el pecador, espiritualmente muerto, queda restaurado a la vida. Pero la verdad del Evangelio puede obrar sólo de una manera moral y persuasiva. Semejante instrumento no tiene efecto sobre un muerto.

[263] Dogm. Theol. II, p. 500.

Defender su uso sería tanto como negar la muerte espiritual del hombre; lo que de ninguna manera se entiende por aquellos que toman esta posición.

2. La regeneración tiene lugar en la esfera de lo subconsciente, es decir, fuera de la esfera de la atención consciente, en tanto que la verdad se dirige por sí misma a la conciencia del hombre. La verdad puede ejercitar su influencia persuasiva sólo cuando la atención del hombre se fija sobre ella.

3. La Biblia hace distinción entre la influencia del Espíritu Santo y la de la Palabra de Dios, y declara que la del Espíritu se hace necesaria para la recepción adecuada de la verdad, Juan 6: 64, 65; Hech. 16: 14; I Cor. 2: 12-15; Ef. 1: 17-20. Nótese particularmente el caso de Lidia, de quien Lucas dice: "Ella estaba oyendo (ekouen, inf.), y el Señor abrió el corazón de ella (dienaixen, aor., un solo acto), para que estuviese atenta (prosechein, inf. de resultado o propósito) a lo que Pablo decía".

PASAJES DE LA BIBLIA QUE PARECEN PROBAR LO CONTRARIO

1. En Santiago 1: 18 leemos: "El, de su voluntad, nos hizo nacer por la palabra de verdad, para que seamos primicias de sus criaturas". Este pasaje no prueba que la nueva generación quede intervenida en su concepción por la Palabra de Dios puesto que el término usado aquí, apokuesen, no se refiere a engendrar, sino a dar nacimiento. Aquellos que creen en la regeneración inmediata no niegan que el nuevo nacimiento, en el que la nueva vida se hace manifiesta por vez primera, esté asegurado por medio de la Palabra.

2. Pedro exhorta a los creyentes a amarse unos a otros fervientemente en atención al hecho de que ellos han sido "renacidos no de simiente corruptible, sino de incorruptible, por la Palabra de Dios que vive y permanece para siempre", I Ped. 1: 23. No es correcto decir como algunos lo han hecho, que "la Palabra" en este versículo es la palabra creadora, o la segunda persona de la Trinidad, porque Pedro mismo nos informa que él está recordando la Palabra que había predicado a sus oyentes, versículo 25. Pero está en perfecto orden señalar que aun geennao (la palabra que aquí se usa) no se refiere siempre a un acto de engendrar mediante un ser masculino, sino que puede denotar también el acto sinónimo de dar nacimiento al niño. Esto es por completo evidente según se ve en pasajes como Luc. 1: 13, 57; 23: 29; Juan 16: 21; Gál. 4:24. En consecuencia, no hay autorización para afirmar

que Pedro en este pasaje se refiere al acto inicial en la regeneración, es decir, el acto de engendrar. Y si se refiere a regeneración en un sentido más amplio, entonces el pasaje no ofrece ninguna dificultad en relación con el asunto que estamos considerando. La idea de que se refiere aquí al nuevo nacimiento, está favorecida por el hecho de que los lectores están representados como habiendo nacido de nuevo de una semilla que evidentemente ya había sido implantada en sus almas, compárese Juan 1: 13. No es necesario identificar la semilla con la Palabra.

3. Algunas veces se hace violencia sobre la Parábola del Sembrador para favorecer la idea de que la regeneración tiene lugar por medio de la Palabra. La semilla en esta parábola es la palabra del reino. El argumento es que la vida está en la semilla y brota de la semilla. En consecuencia la nueva vida viene de la semilla de la Palabra de Dios. Pero, en primer lugar, esto se sale de propósito, porque resultaría muy difícil decir que el Espíritu o el principio de la vida nueva está encerrado en la Palabra, en la misma forma en que el germen viviente está encerrado en la semilla. Esto nos recuerda un concepto un tanto luterano del llamamiento, según el cual el Espíritu está en la Palabra de manera que el llamamiento siempre resulta efectivo si el hombre no pone un tropiezo en el camino. Y en segundo lugar, esto es hacer presión sobre un punto que para nada es el tertium comparationis. El Salvador quiere explicar en esta parábola cómo acontece que la semilla de la Palabra lleva fruto en algunos casos, y en otros no. Lleva fruto sólo en aquellos casos en los que cae en buena tierra, en corazones preparados en tal forma que pueden entender la verdad.

LAS ENSEÑANZAS PERTINENTES DE NUESTROS SÍMBOLOS CONFESIONALES

Los pasajes siguientes se nos presentan aquí para consideración: De la Confesión Belga, los artículos XXIV y XXXV; del Catecismo de Heidelberg la pregunta 54; de los Cánones de Dort, III y IV, Art. 11., 12, 17; y por último, las Conclusiones de Utrecht, adoptadas por nuestra iglesia en 1908. De estos pasajes resultaría del todo evidente que nuestros escritos confesionales hablan de la regeneración en un sentido amplio, en el que incluye tanto el origen de la vida nueva como su manifestación en la conversión. Hasta se nos dirá que la fe regenera al pecador.[264] Hay pasajes que parecen decir que la Palabra de Dios sirve de

[264] Confesión Belga, Art. XXIV.

instrumento en la obra de la regeneración.[265] Pero están redactados en un lenguaje tal que todavía queda en duda si efectivamente enseñan que el principio de la vida nueva queda implantado en el alma por la' instrumentalidad de la Palabra. Fallan en discriminar con cuidado entre los varios elementos que distinguimos en la regeneración. En las conclusiones de Utrecht leemos : "Hasta donde tiene que ver con el tercer punto, el de la regeneración inmediata el Sínodo declara que esta expresión puede usarse en un buen sentido, hasta donde nuestras iglesias lo han confesado siempre, en contra de los luteranos y de la iglesia católico romana, que la regeneración no se efectúa por medio de la Palabra o de los Sacramentos como tales, sino mediante la obra todopoderosa y regeneradora del Espíritu Santo; que esta obra regeneradora del Espíritu Santo, no obstante, no debe disociarse, en este sentido, de la predicación de la Palabra, como si ambos agentes estuvieran separados uno del otro ; porque aunque nuestra Confesión enseña que no debemos tener duda respecto a la salvación de nuestros niños que mueren en la infancia, aunque no hayan oído la predicación del evangelio, y nuestros símbolos confesionales en ninguna parte se definen respecto a la manera en la que se efectúa la regeneración en el caso de estos y de otros niños, —no obstante, por otra parte, es cierto que el evangelio es poder de Dios para la salvación de todo aquel que cree, y que en el caso de los adultos la obra regeneradora del Espíritu Santo acompaña a la predicación del evangelio".[266]

CONCEPTOS DIVERGENTES RESPECTO A LA REGENERACIÓN

EL CONCEPTO PELAGIANO

Según los pelagianos, la libertad del hombre v su responsabilidad personal implican que él en todo tiempo es tan capaz para dejar de pecar, como para cometer pecado. Sólo los actos de volición consciente se consideran como pecado. En consecuencia la regeneración consiste nada más en la reforma moral. Significa que el hombre que anteriormente había elegido transgredir la ley, ahora elige vivir en obediencia a ella.

---

[265] Confesión Belga, Art. XXIV, y especialmente el Art. XXVI; Cánones de Don III y IV Artículos 12, 17.

[266] Los siguientes teólogos Reformados enseñan la inmediata regeneración; Synopsis Puriosis Theologie (de los profesores de Leyden), 31: 9; Mastricht, Godgeleerdheit VI, 326; Brakel, Redelijke Godsdienst I, p. 738. No obstante, estas tres autoridades, según parece, usan el término "inmediato" en un sentido diferente. Además: Turretin, Opera XV. 4, 23 y sig.; Shedd, Dogm. Theol. II, pp. 500, 506; Hodge, Syst. Theol. III, p. 31; Kuyper, Dict. Dogm., De Salute, p. 74; Bavinck, Roeping en Wedergeboorte, pp. 219 y sigts.; Vos, Geref. Dogm. IV, pp. 46 y siguientes.

LA REGENERACIÓN BAUTISMAL

1. Esta no siempre se presenta en la misma forma. En la iglesia de Roma. Según la iglesia católico romana la regeneración incluye no sólo la renovación espiritual sino también la justificación o el perdón de los pecados, y se efectúa por medio del bautismo. En el caso de los niños la obra de la regeneración siempre es efectiva: pero no es así en el caso de los adultos. Estos pueden aceptar y utilizar con gratitud la gracia de la regeneración, pero también pueden resistir o hacerla ineficaz. Además, siempre es posible que los que se la han apropiado la pierdan de nuevo.

2. En la iglesia anglicana. La iglesia de Inglaterra no está unánime sobre este punto, sino que representa dos tendencias diferentes. Los llamados puseyitas, en lo esencial, están en acuerdo con la iglesia de Roma. Pero también hay en la iglesia anglicana un partido influyente que distingue dos clases de regeneración: Uno que consiste nada más en el cambio de las relaciones personales con la iglesia y los medios de gracia, y el otro, en un cambio fundamental de la naturaleza humana. Según los de este partido sólo el primero se efectúa Por medio del bautismo. Esta regeneración no incluye la renovación espiritual. Por medio del bautismo el hombre nada más entra en una nueva relación con la iglesia, y se convierte en Hijo de Dios en el mismo sentido en el que los judíos se convertían en hijos de Dios por medio del pacto del cual era sello la circuncisión.

3. En la iglesia luterana. Lutero y sus seguidores no tuvieron éxito en limpiar su iglesia de la levadura de Roma en cuanto a este punto. Globalmente los luteranos sostienen, en oposición a Roma, el carácter solitario de la regeneración. Consideran al hombre, por completo, pasivo en la regeneración e incapaz de contribuir de ninguna manera a ella, aunque los adultos pueden resistirla por largo tiempo. A la vez algunos enseñan que el bautismo, obrando ex opere operato, es el medio usual por el que Dios efectúa la regeneración. Es el medio usual, pero no el único, porque la predicación de la palabra también puede producirla. Hablan de dos clases de regeneración, es decir, regeneratio prima por medio de la cual se engendra la vida nueva, y la regeneratio secunda o renovatio, por medio de la cual la nueva vida se dirige en dirección hacia Dios. Aunque los niños reciben la regeneratio prima por medio del bautismo, los adultos, que reciben la primera regeneración por medio de la palabra, se convierten en participantes de la regeneratio secunda por medio del bautismo. Según los luteranos la regeneración se puede perder. Pero por medio de la gracia de Dios puede ser restaurada en el corazón del pecador penitente y eso sin

que sea rebautizado. El bautismo es la prenda de la continua solicitud de Dios para renovar al bautizado y perdonarle sus pecados. Además, la regeneración no siempre se ejecuta instantáneamente, sino que sigue, con frecuencia, un proceso gradual en la vida de los adultos.

EL CONCEPTO ARMINIANO

Según los arminianos la regeneración no es obra exclusiva de Dios, ni es tampoco exclusiva del hombre. Es el fruto de la elección del hombre para cooperar con las influencias divinas ejercidas por medio de la verdad. Hablando estrictamente, la obra del hombre es primera que la de Dios. Ellos no aceptan que haya una obra precedente de Dios por medio de la cual la voluntad del hombre puede inclinarse hacia el bien. Como es natural también creen que la gracia de la regeneración se puede perder. Los arminianos wesleyanos alteran este concepto en tal forma que acentúan el hecho de que la regeneración es obra del Espíritu Santo, hecha en cooperación con la voluntad humana. Aceptan una primera operación del Espíritu Santo para iluminar, despertar y dirigir al hombre. No obstante, creen también que el hombre puede resistir esta obra del Espíritu Santo y que en tanto que lo haga permanece en su condición irregenerada.

EL CONCEPTO DE LOS TEÓLOGOS DE POSICIÓN MEDIA

Este concepto está modelado según el pensamiento panteísta. Después de la encarnación no quedan dos naturalezas separadas en Cristo sino sólo una que es divina-humana, una fusión de la vida divina con la humana: En la regeneración una parte de aquella vida divina-humana pasa hasta el pecador. Esto no requiere del Espíritu Santo una operación por separado, en dondequiera que el pecador sea regenerado. La vida nueva ha sido comunicada a la iglesia de una vez por todas; es en la actualidad la posesión permanente de la iglesia, y pasa de la iglesia a los individuos. La comunión con la iglesia también asegura la participación de la vida nueva. Este concepto ignora por completo el aspecto legal de la obra de Cristo. Además, hace imposible sostener que alguien haya podido ser regenerado antes de que existiera la vida divina-humana de Cristo. Los santos del Antiguo Testamento no pudieron ser regenerados. Schleiermacher, es el padre de este concepto.

EL CONCEPTO TRICOTÓMICO

Algunos teólogos construyeron una teoría peculiar de la regeneración, basándose en el concepto tricotómico de la naturaleza humana. Procedieron sobre la hipótesis de que el hombre consiste de tres partes, — cuerpo, alma y espíritu. Se acepta por lo general, aunque hay - variaciones sobre este punto, que el pecado tiene su asiento nada más en el alma, y no en el espíritu (pneuma). Si el pecado hubiera penetrado al espíritu el hombre habría quedado irremediablemente perdido, del modo preciso en que están: perdidos los demonios que son meros seres espirituales. El espíritu es la vida superior y divina en el hombre, destinado para gobernar la vida más baja. Debido a la entrada del pecado en el mundo la influencia del espíritu" en la vida más baja se ha debilitado en extremo; pero mediante la regeneración se fortalece otra vez, y se restaura la armonía en la vida del hombre. Esto es, de consiguiente, una teoría puramente racionalista.[267]

EL CONCEPTO DEL LIBERALISMO MODERNO, O AMPLITUDISMO

Los teólogos amplitudistas (liberales) de la actualidad, no tienen todo el mismo concepto de la regeneración. Algunos hablan en términos que nos hacen recordar a Schleiermacher. No obstante, de manera más general patrocina un concepto meramente naturalista. Son adversos a la idea de que la regeneración es una obra sobrenatural y re-creadora de Dios. En virtud de un Dios inmanente cada hombre tiene un principio divino dentro de Él y de esta manera poseen en forma potencial todo lo que es necesario para la salvación. La única cosa necesaria, es que el hombre se haga consciente de su potencialidad divina, y que conscientemente se someta a la dirección del más alto principio que hay adentro de él. La regeneración es, sencilla y éticamente, un cambió de carácter.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué otros términos y expresiones usa la Biblia para designar la obra de regeneración?
2. ¿Distingue estrictamente la Biblia entre llamamiento, regeneración, conversión y santificación?
3. ¿Cómo explica usted eso de que la iglesia católica romana incluya hasta la misma justificación en la regeneración?
4. ¿Cómo difieren la regeneración y la conversión?
5. ¿Hay algo tal como gracia previniente, que preceda y que prepare para la regeneración?

[267] Compárese, Heard, The Tripartite Nature of Man.

6. ¿Qué es la regeneración activa para distinguirla de la pasiva?
7. ¿Perdura la pasividad del hombre en la regeneración por algún tiempo?
8. El concepto de que la Palabra de Dios no sirve de instrumento para efectuar la regeneración ¿no hace que la predicación de la Palabra parezca fútil y por completo innecesaria?
9. ¿No conduce esto a la verja del misticismo?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Alexander, Syst. of Bib. Theol. II, pp. 370.384;,
2. Anderson, Regeneration.
3. Bavinck, Geref. Dogm., IV, pp. 11.82; ibid., Roeping en Wedergeboorte
4. Boyce, Abstract of Syst. Theol., pp. 328.334
5. Dabney, Syst. and Polem. Theol., Lect. XLVII;
6. Dick, Theology, Lect. LXVI;
7. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 1.40:
8. Kuyper, Dict. Dogm., De Salute, pp. 70.83; ibid., Het Werk van den Heiligen Geest II, pp. 140.162
9. Litton, Introd. to Dogni. Theol., pp. 313.321;
10. Mastricht, Godgeleerdheit, VI, 3;
11. McPherson, Chr. Dogm., pp. 397.401;
12. Pope, Chr. Theol. III, pp. 5.13;
13. Raymond, Syst. Theol. II, pp. 344.359;
14. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church, pp. 463.470;
15. Shedd, Dogm. Theol. II, pp. 490-528:
16. Strong, Syst. Theol., pp. 809.828;
17. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 242.271;
18. Vos, Geref. Dogm., IV, pp. 32.65;
19. Wilmers, Handbook of the Chr. Rel., pp. 314-322;

CAPITULO 48: LA CONVERSIÓN

Hay una transición natural de la discusión de la regeneración y él llama-miento eficaz a la discusión de la conversión. Mediante una operación especial del Espíritu Santo la regeneración desemboca en la conversión. La conversión puede ser una repentina y aguda crisis en la vida del individuo, pero a muchos les viene en forma de proceso gradual. En la

psicología de la religión, por lo general, ambas maneras se identifican. Todo esto apunta hacia la estrecha relación que hay entre las dos.

LOS TÉRMINOS BÍBLICOS PARA DESIGNAR LA CONVERSIÓN

LAS PALABRAS USADAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El Antiguo Testamento emplea, especialmente, dos palabras para conversión, y son las siguientes:

1. Nacham, que sirve para expresar un sentimiento profundo, sea de tristeza (niphal) o de consuelo (piel). En niphal significa arrepentirse, y este arrepentimiento con frecuencia está acompañado con un cambio de plan o de acción, en tanto que en piel significa consolar, o consolarse uno mismo. Como designación de arrepentimiento, y este significado es el que aquí nos interesa — no se usa sólo en lo que atañe al hombre, sino en lo que atañe también a Dios, Gen 6: 6 y 7; Ex 32: 14; Jue. 2: 18; I Sam 15: 11.

2. Shubh, que es la palabra más común para conversión, significa volverse, acercarse y regresar. Con frecuencia se usaba en sentido literal, tanto de Dios como del hombre, pero pronto adquirió un significado religioso y ético. Este sentido resulta más prominente en los profetas, en donde se refiere al regreso de Israel al Señor, después de haberse apartado de Él. La palabra muestra con claridad que lo que el Antiguo Testamento llama conversión es un retorno hacia Aquel de quien el hombre fue separado por el pecado. Este es un elemento muy importante en la conversión. Encuentra su expresión en las palabras del Hijo Pródigo, "Me levantaré e iré a mi Padre".

LAS PALABRAS DEL NUEVO TESTAMENTO

De manera especial, tres palabras vienen aquí para que las consideremos:

1. Metanoia (en su forma verbal, metanoeo). Esta es la palabra más común para conversión en el Nuevo Testamento, y es también, de todos los términos empleados, el más fundamental. La palabra está compuesta de meta y nous, ésta, a su vez relacionada con el verbo ginosko (latín, noscere; inglés, to know; español, conocer),

todas las cuales se refieren a la vida consciente del hombre. En la Biblia inglesa la palabra se traduce "repentance" (arrepentimiento), pero esta traducción con mucha dificultad liaría justicia al original, puesto que da indebida importancia al elemento emocional.

a. Trench indica que en los clásicos la palabra significa: saber según, conocimiento derivado;
b. Cambiar la mente según el resultado de este conocimiento derivado;
c. En consecuencia de este cambio mental, deplorar la ruta seguida;
d. Un cambio de conducta para el futuro, como resultado de los tres plintos anteriores. Puede indicar, no obstante, un cambio para peor, tanto como para mejor, y no incluye en forma necesaria una resipiscentia — un recobrar la sabiduría. Pero en el Nuevo Testamento su significado se profundiza y denota, primero que todo, un cambio de mente, en el que se adquiere un concepto más sabio acerca del pasado y que incluye un sentimiento de pesar por el mal entonces cometido, a la vez que conduce a un cambio de vida hacia lo mejor. Aquí se hace presente el elemento de resipiscentia, Walden en su obra sobre, The Great Meaning of Metanoia, llega a la conclusión de que trae la idea de "un cambio general de la mente el cual, al llegar a su desarrollo culminante se convierte en una regeneración intelectual y moral".[268]Aunque sostengamos que la palabra denota ante todo un cambio de mente, no debemos perder de vista el hecho de que su significado no queda limitado a lo intelectual, al conocimiento teórico, sino que incluye también el conocimiento moral, la conciencia. Ambas, mente y conciencia están manchadas, Tito 1: 15, y cuando el nous de una persona queda cambiado, no sólo recibe conocimiento nuevo, sino también dirección para su vida consciente; su cualidad moral también sufre cambio.
e. Vara particularizar un poco más diremos que el cambio indicado por la palabra metanoia tiene referencia, a la vida intelectual, II Tim. 2: 25, a un mejor conocimiento de Dios y de su verdad, y a una aceptación salvadora de ella (idéntica con la acción de la fe)
f. A la vida volitiva consciente, Hech. 8: 22, a un retorno del yo hacia Dios (esto de nuevo incluye la acción de la fe)
g. A la vida emocional, hasta donde este cambio va acompañado con santa tristeza, II Cor. 7: 10, y abre campos nuevos de satisfacción para el pecador. En todos estos aspectos metanoia incluye una oposición consciente a la condición anterior. Esto, en metanoia es un elemento esencial y por lo

---

[268] P. 107.

mismo merece cuidadosa atención. Ser convertido no es nada más pasar de una dirección consciente a otra, sino hacerlo con una aversión — percibida claramente — en contra de la dirección anterior. En otras palabras metanoia no tiene nada más un lado positivo sino también uno negativo; ve hacia atrás tanto como hacia adelante., La persona convertida se vuelve consciente de su ignorancia y de su error, de su rebelión y de su locura. Su conversión incluye a la vez fe y arrepentimiento. Triste es decirlo, la iglesia, poco a poco, perdió de vista el significado original de metanoia. En la teología latina Lactancio la tradujo "resipiscentia", un volver a ser sabio, como si la palabra se derivara de meta y de anoia y denotara un regreso de la insanidad y la locura. Sin embargo, la mayoría de los escritores latinos prefieren traducirla "poenitentia", una palabra que denota la tristeza y el dolor que sigue cuando uno ha cometido el mal o cualquier clase de error. Esta palabra pasó a la Vulgata como la traducción de metanoia, y bajo la influencia de la Vulgata los traductores ingleses tradujeron esa palabra griega por "arrepentimiento", acentuando de este modo el elemento emocional y haciendo que metanoia resultara equivalente de metameleia. En algunos casos, la deterioración fue todavía más lejos. La iglesia católico romana externó la idea de arrepentimiento en su sacramento de la penitencia, de manera tal que metanoeite del testamento griego (Mat. 3: 2) se convirtió en poenitentiam agite, — el "haced penitencia" de la Vulgata Latina.

2. Epistrophe (forma verbal, epistrepho). Esta palabra sigue en importancia a metanoia. En tanto que en la Septuaginta metanoia es una de las traducciones de machaco, las palabras epistrophe y epistrepho sirven para traducir las palabras hebreas teshubhah y shubh. Estas se usan constantemente en el sentido de volverse, o de regresarse. Las palabras griegas deben leerse a la luz de las del hebreo, para desentrañar el punto importante de que volverse, en realidad indica un volverse otra vez. En el Nuevo Testamento el nombre' epistrophe se usa una sola vez, Hech. 15: 3, en tanto que el verbo ocurre varias veces. Tiene un significado un tanto más amplio que metanoeo, y en realidad indica el acto final de la conversión. Denota no un mero cambio del nous o intelecto, sino que acentúa el hecho de que se ha establecido una nueva relación, que se ha hecho que la vida activa se mueva en otra dirección. Esto debe tenerse presente en la interpretación de Hech. 3: 19 en donde las dos palabras se usan indistintamente. Algunas veces metanoeo contiene nada más la idea de arrepentimiento, en tanto que epistrepho incluye siempre el elemento

de la fe. Metanoeo y pisteuein pueden usarse indistintamente; lo que no acontece con epistrepho y pisteuein.

3. Metameleia (forma verbal, metamelomai). Sólo la forma verbal se usa en el Nuevo Testamento, y a la letra significa "llegar posteriormente a preocuparse de uno mismo". Es una de las traducciones que la palabra hebrea nicham tiene en la Septuaginta. En el Nuevo Testamento se le encuentra nada más cinco veces, es decir, en Mat. 21: 29, 32; 27:3; II Cor. 7: 10; Heb. 7: 21. De estos pasajes resulta evidente que la palabra acentúa el elemento de arrepentimiento, aunque no se trate, necesariamente, del verdadero arrepentimiento.' En esta palabra se encuentra en su forma más significativa el elemento emocional, negativo y retrospectivo, en tanto que metanoeo también incluye el elemento volitivo, y denota un enérgico regreso (nueva dirección) de la voluntad. Aunque metanoeo se usa a veces en el modo imperativo, esto nunca pasa con metarnelomai. Los sentimientos no se dejan mandar. Esta palabra se acerca más a la poenitentia latina que metanoeo.

LA IDEA BÍBLICA DE LA CONVERSIÓN

SU DEFINICIÓN

De consiguiente, la conversión está fundada, como todas las demás doctrinas, en la Biblia, y sobre tal base tiene que ser aceptada. Puesto que la conversión es una experiencia consciente en la vida de muchos, puede añadirse al testimonio de la Palabra, el de la experiencia, pero éste, a pesar de lo valioso que sea, nada añade a la certidumbre que se enseña en la Palabra de Dios. Podemos estar agradecidos porque en años recientes la Psicología de la Religión ha dedicado considerable atención al hecho de la conversión, pero debemos recordar siempre que aunque ha puesto ante nuestra atención algunos hechos interesantes, ha hecho poco o nada para explicar la conversión como un fenómeno religioso. La doctrina bíblica de la conversión está basada no sólo en los pasajes que contienen uno o más de los términos mencionados arriba, sino también en muchos otros en los que el fenómeno de la conversión está descrito o representado concretamente con ejemplos vivos. La Biblia no siempre habla de la conversión en el mismo sentido. Debemos distinguir los siguientes:

CONVERSIONES NACIONALES

En los días de Moisés, Josué y los Jueces, el pueblo de Israel repetidamente se volvió de en pos de Jehová, y después de experimentar el desagrado de Dios se arrepintieron de sus pecados y se volvieron al Señor; hubo una conversión nacional en el reino de Judá en los días de Ezequías y una más en los días de Josías. Por efecto de la predicación de Jonás los ninivitas se arrepintieron de sus pecados y fueron librados por el Señor, Jonás 3: 10. Estas conversiones nacionales tuvieron nada más el carácter de reformas naturales o morales. Debieron haber estado acompañadas con algunas conversiones verdaderas de individuos, pero estuvieron lejos de ser conversiones verdaderas de todos los componentes de la nación. Por regla general fueron muy superficiales. Hicieron su aparición bajo la dirección de dirigentes piadosos, y cuando estos tuvieron por sucesores a hombres malvados, el pueblo cayó de inmediato volviendo a sus antiguos hábitos.

CONVERSIONES TEMPORALES

La Biblia también refiere conversiones de individuos en quienes no se presentó un cambio de corazón, y por lo mismo son de transitoria importancia. En la parábola del sembrador habló Jesús de aquellos que oyen la Palabra y luego la reciben con gozo, pero no tienen raíz en ellos mismos y por tanto sobreviven muy poco tiempo. Cuando llegan las tribulaciones, las pruebas y las persecuciones, se ofenden de inmediato y se apartan, Mat. 13: 20, 21. Pablo hace mención de Himeneo y Alejandro, que "hicieron naufragio en cuanto a la fe", I Tim. 1: 19 y 20. Compárese también II Tim. 2: 17 y 18. Y en II Tim. 4: 10 se refiere a Demas que lo abandonó porque se impuso sobre él el amor del mundo presente. Y el escritor de Hebreos habla de algunos que cayeron "los cuales una vez fueron iluminados y gustaron del don celestial, y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, y así mismo gustaron de la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero", Heb. 6 : 4-6. Por último dice de algunos que dieron la espalda a los fieles: "Salieron de nosotros, pero no eran de nosotros; porque si hubiesen sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros", I Juan 2: 19; conversiones temporales como estas, tuvieron por algún tiempo la apariencia de verdaderas.

LA CONVERSIÓN VERDADERA

La conversión verdadera nace de una santa tristeza y desemboca en una vida de devoción a Dios, II Cor. 7: 10. Es un cambio cuya raíz está en la obra de regeneración y que se efectúa en la vida consciente del pecador mediante el Espíritu de Dios ; un cambio de pensamientos y opiniones, de anhelos y voliciones que envuelven la convicción de que la primera

dirección de la vida era necia, equivocada, y trastornaba el curso entero de la vida. Hay dos lados de esta conversión, uno activo y otro pasivo; el primero es un acto de Dios por medio del cual El mismo cambia el curso consciente de la vida del hombre, y el segundo viene siendo el resultado de aquel primer acto de Dios tal como se ve al ocurrir el cambio en la vida del hombre para volverse a Dios. En consecuencia debe darse una doble definición de la conversión:

1. La conversión activa es aquel acto de Dios por medio del cual El hace que el pecador sea regenerado en su vida consciente, para volverse a Dios con arrepentimiento y fe.

2. La conversión pasiva es el acto consciente del pecador regenerado por medio del cual él mediante la gracia divina se vuelve a Dios con arrepentimiento y fe. Esta conversión verdadera es con la que tenemos que ver, ante todo, en teología. La Palabra de Dios contiene varios ejemplos impresionantes de ella, por ejemplo, la conversión de Naamán, II Reyes 5: 15; la de Manasés, II Crón. 33: 12, 13; la de Zaqueo, Luc. 19: 8, 9; la del hombre que nació ciego, Juan 9: 38; la de la mujer samaritana, Juan 4: 29, 39; la del eunuco, Hech. 8: 30 y sigs.; la de Cornelio, Hech. 10: 44 y sigs.; la de Pablo, Hech. 9: 5 y sigs. ; La de Lidia, Hech. 16: 14 y otras.

LA REPETICIÓN DE LA CONVERSIÓN

También habla la Biblia de la repetición de la conversión, en la cual una persona convertida, después de una caída temporal en los caminos del pecado, de nuevo se vuelve a Dios. Strong prefiere no usar la palabra "conversión" para este cambio, sino nada más emplear palabras y frases como "separarse, dejar, volver de, descuidos o transgresiones, viniendo de nuevo a Cristo, creyendo nuevamente en El". Pero la Escritura misma usa la palabra "conversión" para tales casos, Luc. 22: 32; Apoc. 2: 5, 16, 21 y 22 y 3: 3 y 19. Sin embargo debe entenderse que conversión en el estricto sentido soteriológico de la palabra nunca se repite. Aquellos que han experimentado una conversión verdadera pueden caer temporalmente bajo la atracción del mal y ser atrapados por el pecado; podrán a veces hasta vagar lejos del hogar; pero la vida nueva recibe orden de rehacerse y en ocasiones los hará volverse a Dios con corazones penitentes.

LAS CARACTERÍSTICAS DE LA CONVERSIÓN.

La conversión es nada más una parte del proceso de la salvación. Pero debido a que es una parte de un proceso orgánico, está como es natural, conectada estrechamente con todas las otras partes. Algunas veces se hace visible una tendencia en forma especial en nuestra tierra,[269] de identificarla con algunas otras partes del proceso o de glorificarla como si fuera con mucho la parte más importante del proceso. Es un hecho bien sabido que algunos, al hablar de su redención nunca van más allá de la historia de la conversión de ellos y olvidan decir acerca de su crecimiento espiritual en años posteriores. Esto se debe sin duda al hecho de que en la experiencia de ellos la conversión permanece como crisis marcada en forma aguda, y una crisis que se debió a la acción tomada por parte de ellos. En vista de la tendencia actual de perder de vista las líneas de demarcación del proceso de salvación, es bueno que nos acordemos de la verdad del viejo adagio latino, "Qui bene distinguet. bene docet". Debemos notar las siguientes características de la conversión:

1. La conversión pertenece más a los actos recreativos de Dios que a los judiciales. Ella no altera el estado sino la condición del hombre. Al mismo tiempo en la esfera judicial está estrechamente relacionada con las operaciones divinas. En la conversión el hombre se hace consciente del hecho de que es digno de condenación y también llega al reconocimiento de ese hecho. Aunque para llegar hasta aquí se presupone que ya hay fe, este paso nos conduce también a una manifestación más grande de fe en Jesucristo, una confianza de fe en El para salvación. Y en su turno, esta fe, al apropiarse la justicia de Jesucristo, sirve para la justificación del pecador. En la conversión el hombre despierta a la gozosa seguridad de que todos sus pecados están perdonados sobre la base de los méritos de Jesucristo.

2. Como lo indica con claridad la palabra metanoia, la conversión tiene lugar no en la vida subconsciente del pecador, sino en la consciente. Siendo uno de los efectos directos de la regeneración, incluye como es natural, una transición en las operaciones de la vida nueva, desde la vida subconsciente hasta la consciente. Atendiendo a esto puede decirse que la conversión comienza por debajo de la conciencia, pero que, como un acto completo, efectivamente cae dentro del campo de la vida consciente. Esto hace ver la estrecha relación que hay entre regeneración y conversión: La conversión cuya raíz no llega a la regeneración no es conversión verdadera.

3. La conversión marca el principio consciente, no sólo del desechamiento del viejo hombre, en huir del pecado, sino también de vestirnos del hombre nuevo, un luchar

[269] El autor se refiere a los EE. UU. de A.

por la santidad de vida. En la regeneración queda reemplazado el principio pecaminoso de la vida vieja por el principio de la vida nueva. Pero sólo en la conversión penetra esta transición a la vida consciente, colocando a ésta en una nueva dirección hacia Dios. El pecador, con toda consciencia, abandona la antigua vida pecaminosa y retorna a una vida de comunión con Dios y dedicada a Dios. Sin embargo, esto no significa que la lucha entre la vida nueva y la vieja haya terminado; esa lucha continuará entre tanto que el hombre viva.

4. Si tomamos la palabra "conversión" en su sentido más definido, se verá que denota un cambio instantáneo, y no un proceso como la santificación. Es un cambio que tiene lugar una vez, y que no puede repetirse, aunque como ya dijimos arriba, la Biblia también habla del regreso del cristiano a Dios, después de que ha caído en el pecado, considerándola una conversión. Es el nuevo regreso del creyente a Dios y a la santidad después de haberles abandonado por un tiempo. En relación con la regeneración, posiblemente no podemos hablar de una repetición; pero en la vida consciente del cristiano hay altas v bajas, tiempos de estrecha comunión con Dios y tiempos de alejamiento de Él.

5. A diferencia de aquellos que piensan que la conversión no es otra cosa que una crisis definida en la vida, deberemos notar que, aunque la conversión puede ser una crisis agudamente marcada, también puede ser un cambio muy gradual. La teología más antigua siempre ha distinguido entre conversiones repentinas y graduales (como en el caso de Jeremías, Juan Bautista y Timoteo); y en la actualidad la psicología de la conversión acentúa la misma distinción. Las conversiones de crisis son más frecuentes en las épocas de declinación religiosa, y en las vidas de aquellos que no han disfrutado los privilegios de una verdadera educación religiosa, y que además han vagado lejos de la senda de la verdad, de la justicia y de la santidad.

6. Por último, en la actualidad, cuando muchos psicólogos demuestran inclinación a reducir la conversión a un fenómeno general y natural de la adolescencia, se hace necesario hacer notar que cuando hablamos de conversión, queremos expresar la obra sobrenatural de Dios que produce un cambio religioso. Los psicólogos a veces dan a entender que la conversión no es otra cosa que un fenómeno natural, y para ello llaman la atención al hecho de que también ocurren cambios repentinos en la vida intelectual y moral del hombre. Algunos de ellos sostienen que al emerger la idea del sexo, viene también a jugar un papel importante en la conversión. Debe

sostenerse el carácter definido de la conversión religiosa en contra de aquella tendencia racional y naturalista.

LOS ELEMENTOS DIFERENTES EN LA CONVERSIÓN

Ya con lo anterior se ve que la conversión abarca dos elementos, es decir, arrepentimiento y fe. El arrepentimiento es retrospectivo, y la fe es prospectiva. El primero se relaciona directamente con la santificación, en tanto que la segunda se relaciona, estrecha aunque no exclusivamente, con la justificación. Atendiendo a que nos ocuparemos de la fe en un capítulo aparte, aquí nos limitaremos al arrepentimiento, y lo definiremos como aquel cambio operado con la vida consciente del pecador, por medio del cual se regresa del pecado.

LOS ELEMENTOS DEL ARREPENTIMIENTO

En el arrepentimiento distinguimos tres elementos:

1. Un elemento intelectual. Hay un cambio de opinión, un reconocimiento del pecado con la culpa personal, la corrupción y la incapacidad que envuelve. En la Biblia se le designa como epignosis hamartias (conocimiento del pecado), Rom. 3: 20, compárese 1: 32. Si no va acompañado por los otros elementos siguientes, puede manifestarse como temor del castigo, aunque carezca del odio del pecado.

2. Un elemento emocional. Hay un cambio de sentimiento que se manifiesta en tristeza por el pecado cometido en contra de un Dios santo y justo, Sal 51: 2, 10, 14. Este elemento de arrepentimiento queda indicado por la palabra metamelomai. Si se acompaña por el elemento siguiente, es una lupe kata theou (tristeza de Dios), pero si ella no lo acompaña, es una lupe tou kosmou (tristeza del mundo), que se manifiesta en remordimiento y desesperación, II Cor. 7: 9, 10; Mat. 27: 3; Luc. 18: 23.

3. Un elemento volitivo. Hay un elemento volitivo que consiste en un cambio de propósito, un íntimo volverse del pecado, y una disposición a buscar el perdón y la pureza, Sal 51: 5, 7, 10; Jer. 25: 5. El elemento volitivo incluye los otros dos elementos, y por lo mismo es el aspecto más importante del arrepentimiento. En la Biblia se denota con la palabra metanoia, Hedí. 2: 38; Rom. 2: 4.

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN LA IGLESIA DE ROMA

La iglesia de Roma ha hecho de la idea del arrepentimiento algo por completo externo. Los elementos más importantes del sacramento de la penitencia son contrición, confesión, satisfacción y absolución. De estos cuatro la contrición es la única que pertenece propiamente al arrepentimiento, y hasta de éste excluyen los romanistas toda tristeza por el pecado innato, reteniendo sólo la tristeza por las transgresiones personales. Y porque sólo pocos experimentan contrición verdadera, el pecador puede darse por satisfecho con la atrición. Esta es la convicción mental de que el pecado merece castigo, pero no incluye confianza en Dios y un propósito de volverse del pecado. Consiste, pues, en el temor del infierno".[270] La confesión de la iglesia católica romana, es confesión hecha al sacerdote, quien absuelve no declarativamente, sino en forma judicial. Además, la satisfacción consiste en que el pecador haga la penitencia, es decir, que sufra algo que le resulte penoso, o que cumpla alguna tarea que le resulte difícil o desagradable. El pensamiento central es el de que todas las satisfacciones dadas en forma externa constituyen en verdad la satisfacción debida por el pecado.

EL CONCEPTO BÍBLICO DEL ARREPENTIMIENTO

La idea bíblica del arrepentimiento debe sostenerse en oposición a este concepto externo del arrepentimiento. Según la Escritura el arrepentimiento es un acto por completo interno y no debiera confundirse con el cambio de vida que fluye de él. La confesión del pecado y la reparación de los errores cometidos, son frutos del arrepentimiento. Este es sólo una condición negativa y no un medio positivo de salvación. Aunque el arrepentimiento sea el deber del pecador, no soslaya las demandas de la ley por causa de las transgresiones pasadas. Además, el verdadero arrepentimiento nunca existe a menos que se presente en conjunción con la fe, en tanto que, por otra parte, dondequiera que hay fe verdadera, también hay arrepentimiento verdadero. Los dos no son más que otros tantos aspectos del mismo regreso — un regreso del pecado para tomar la dirección hacia Dios. Lutero algunas veces habló de un arrepentimiento que precede a la fe, pero a pesar de todo parece que estuvo de acuerdo con Calvino en considerar que el verdadero arrepentimiento es uno de los frutos de la fe. Los luteranos quieren acentuar el hecho de que el arrepentimiento se opera por medio de la ley, y que la fe se opera por medio del evangelio. Sin embargo, debe

---

[270] Schaff, Our Fathers' Faith and Ours, p. 358.

recordarse que los dos son inseparables; son nada más partes complementarias del mismo proceso.

LA PSICOLOGÍA DE LA CONVERSIÓN

En los últimos años los psicólogos han hecho un estudio especial de los fenómenos que concurren en la' conversión.

LA NATURALEZA DE ESTE ESTUDIO

La naturaleza de este estudio puede aprenderse mejor en las obras que a continuación citamos con sus autores De Coe, The Spiritual Life; de Starbuck, The Psychology of Religion; d James, Varieties of Religious Experience; de Ames, The Psychology o Religious Experience; de Pratt, The Religious Consciousness; de Clark, Th Psychology of Religious Awakening; de Hughes, The Neze, Psychology an, Religious Experience, y de Horton, The Psychological Approach to Theology) Durante mucho tiempo la psicología descuidó por completo los hechos de la vida religiosa, pero desde hace más de un cuarto de siglo ha comenzado ocuparse de ellos. Al principio, de manera sobresaliente aunque no en forro; exclusiva, la atención se enfocó sobre lo que debió parecer el gran hecho' central de la experiencia religiosa', el hecho de la conversión. Los psicólogo han estudiado muchos casos de conversión, utilizando el método inductivo, han intentado clasificar las diversas fuerzas que operan en la conversión, para distinguir los diferentes tipos de experiencia religiosa, para determinado período de la vida en que mejor puede ocurrir la conversión, y para descubrir las leyes que determinan el fenómeno de la conversión. Aunque presentaron' el resultado de su estudio como una investigación del todo inductiva dentro de los fenómenos de la religión, tal como se presenta en la experiencia individual, y en algunos casos expresaron el recomendable deseo y la intención d guardar en el trasfondo sus convicciones personales, filosóficas y religiosas no obstante, revelaron una tendencia a considerar la conversión como u proceso del todo natural y tan sujeto a las leyes ordinarias de la psicología como cualquier otro hecho psicológico ; y a pasar por alto su aspecto sobre natural, si no lo negaron explícitamente. Los eruditos más cuidadosos d entre ellos ignoraron lo sobrenatural en la conversión, pero no lo negaron Tocante a los profundos aspectos de este hecho central de la experiencia religiosa, explicaron su silencio llamando la atención a sus limitaciones como psicólogos. Pueden tratar con los hechos de sus observación y con las leyes psíquicas que con toda' evidencia los gobiernan, pero no tienen derecho para sondear dentro del posible o probable trasfondo espiritual en el que esto

hechos encuentran su explicación. Han indicado que la conversión no es u fenómeno definidamente cristiano, sino que se encuentra también en otra religiones; y que no es por necesidad un fenómeno religioso, sino que también ocurre en esferas extrañas a la religión. De hecho, no es sino uno de los muchos cambios que ocurren durante el período de la adolescencia, "un repentino reajuste a un ambiente espiritual más grande", la rendición del propio yo al que es más verdadero. "En su mejor expresión", dice Starbuck, "la conversión es la voluntad individual poniéndose en armonía con lo que siente que es la voluntad divina".[271] Como lo entiende Pratt, "lo esencial en la conversión es, en forma precisa, la unificación de carácter, la adquisición de un nuevo yo".[272] Respecto a la pregunta de que si hay algo sobrenatural en lo de la conversión, hay diferencias de opinión entre los psicólogos. La pregunta la formula así Coe: "¿Concluiremos, pues, por eso con que la conversión es en la práctica una realización automática?" Y contesta él mismo: "Esto no puede ser, a menos que primero definamos la conversión en tal forma que ignoremos su profunda relación con Dios y con el principio de una vida buena. . . . La substancia de las experiencias religiosas trasciende a tal grado el alcance de sus formas emocionales como el valor del hombre trasciende al de cualquiera ropa que use".[273] James siente que un cristiano ortodoxo podría preguntarle si la referencia que hace del fenómeno de la conversión al yo subconsciente no excluye por completo la noción de la presencia directa de la Deidad en ella; y contesta él mismo con estas palabras: "Tengo que decir con franqueza que como psicólogo no veo por qué de necesidad habría de ser así".[274] Encuentra James que "si hay poderes más altos capaces de impresionarnos, deben encontrar acceso sólo por la puerta de lo subconsciente".[275] Los representantes de la Nueva Psicología, es decir, de la Escuela Behaviorista y de la Escuela Psicoanalítica toman con franqueza la posición de que la conversión puede producirse de una manera perfectamente natural, sin ninguna influencia sobrenatural. James y otros sostienen que el secreto verdadero del cambio repentino en la conversión descansa en alguna actividad del yo subconsciente que puede o no estar sujeto a alguna influencia divina. Por lo general, convienen los investigadores de psicología en que hay tres etapas distintas en la conversión, las cuales Ames describe de la manera siguiente: "Primero, un sentido de perplejidad e inquietud; segundo, un clímax y una crisis; y tercero, una recreación señalada por paz y gozo".[276] Hay acuerdo casi general en que existen cuando menos dos tipos sobresalientes de conversión, los cuales se designan de varias maneras. Dice Starbuck, refiriéndose a estas dos clases de conversión, que una va acompañada con

[271] The Psychology of Religion, p. 162.
[272] The Religious Consciousness, p. 123.
[273] The Spiritual Life, p. 140.
[274] The Varieties of Religious Experience, p. 242.
[275] P. 243.
[276] The Psychology of Religious Experience, p. 258.

un sentido violento de pecado, y la otra con un sentimiento de insuficiencia, una lucha por alcanzar una vida más amplia, y un deseo de iluminación espiritual. Se ha hecho distinción entre la conversión de niños y la de adultos; entre las conversiones graduales y las repentinas (impetuosas), y entre las intelectuales y las emocionales. Estos no son más que otros tantos nombres diferentes para los dos tipos reconocidos de con-versión. Aunque en general, la conversión puede considerarse más bien como una experiencia normal, se encuentra, a veces, que toma un aspecto anormal, en forma especial, durante los avivamientos, y entonces se convierte en un fenómeno patológico. En lo que respecta al tiempo de la conversión se hace notar que ella no ocurre con la misma frecuencia en todos los períodos de la vida, sino que se sitúa en forma casi exclusiva en los años que quedan entre los 10 y los 25, siendo extremadamente rara después de los 30. Esto indica que en forma peculiar es característica del período de la adolescencia. El medio ambiente, la educación y la preparación religiosa, todo afecta su naturaleza y la frecuencia con que ocurre.

EVALUACIÓN DE ESTOS ESTUDIOS

No se necesita negar el valor de estos estudios psicológicos de la conversión. Sería una necedad retirarlos con cepillo como cosa de pequeña o ninguna importancia, o ignorarlos por razón de que no toman en cuenta debida el carácter sobrenatural de la conversión. Derraman oportuna luz sobre algunas de las leyes que tienen aplicación en la vida psicológica del hombre, sobre algunos de los fenómenos que acompañan la crisis espiritual en la vida consciente del hombre y sobre los diversos tipos de conversión y los factores que los determinan. Ahondan nuestra penetración en los diferentes tipos de conversión que siempre han sido reconocidos en la teología Reformada, confirman nuestra convicción respecto a los tres elementos que se encuentran en la conversión y casi están de acuerdo con la convicción teológica que la conversión está enraizada en la vida subconsciente ; aunque no lo afirmen explícitamente, y en algunos casos hasta nieguen que encuentra su explicación en la obra divina del Espíritu Santo, por debajo del umbral de la conciencia, —la obra de regeneración. Al mismo tiempo no debemos sobreestimar estos estudios. Algunos de ellos, como por ejemplo, la obra de James, son decididamente unilaterales, puesto que se basa por completo en el estudio de conversiones extraordinarias que él encontró muy interesantes. Además, no han escapado del peligro de llevar demasiado lejos la idea de la operación de las leyes físicas en la conversión, y de pasar por alto el lado divino y sobrenatural del importante proceso de conversión. James lo considera todo como un cambio moral y lo define en forma general como "el proceso, gradual o repentino, mediante el cual un yo, hasta aquí dividido, y conscientemente equivocado, inferior o

infeliz, se unifica, se hace conscientemente recto, superior y feliz como consecuencia de apoyarse firmemente sobre realidades religiosas".[277] Otros reducen la conversión a un fenómeno puramente natural y hasta la explican en forma materialista considerando que está gobernada por leyes físicas. No van, ni pueden ir, dada la naturaleza del caso, hasta la raíz del asunto; no penetran, ni pueden penetrar hasta las honduras escondidas, de donde brota la conversión. Hay una tendencia obvia a desafiar la idea antigua y ortodoxa de la conversión considerándola como anticientífica, para enseñar que la naturaleza religiosa del hombre está implantada de manera maravillosa. No aceptan la luz de la Palabra de Dios, y por tanto no tienen una regla por medio de la cual juzgar las cosas profundas de la vida. Snowden dice: "Así como algunos psicólogos han tratado de producir una psicología del alma sin contar con alma alguna, así también se han empeñado algunos en formular una psicología de la religión sin contar con religión alguna. Bajo el trato que le dan a la religión esta se evapora convirtiéndose en un mero sentimiento subjetivo de ilusión, sin ninguna realidad objetiva, y semejante psicología de la religión es infundada e indigna tanto de ser psicología, como de ser religión".[278]

EL AUTOR DE LA CONVERSIÓN.

DIOS ES EL AUTOR DE LA CONVERSIÓN

Sólo Dios puede ser considerado como el autor de la conversión. Esta es la enseñanza clara de la Biblia. En el Salmo 85: 4 el poeta ora, "Restáuranos, oh Dios de nuestra salvación", y en Jer. 31: 18 Efraín ora, "conviérteme y seré convertido". Una oración parecida se encuentra en Lamentaciones 5: 21. En Hechos 11: 18 Pedro llama la atención al hecho de que Dios ha concedido a los gentiles el arrepentimiento para vida. Una afirmación parecida se encuentra en II Tim. 2: 25. Hay una operación doble de Dios en la conversión de los pecadores, una es moral y la otra híper física. En general, puede decirse que Dios produce el arrepentimiento por medio de la ley, Sal 19: 7; Rom. 3: 20, y la fe por medio del evangelio, Rom. 10: 17. Pero no podemos separar esos dos, porque la ley contiene también una presentación del evangelio, y el evangelio confirma la ley y amenaza con los terrores de ésta, II Cor. 5: 11. Pero Dios también opera en la conversión de una manera inmediata y de una manera hiperfísica. El nuevo principio de vida implantado en el hombre regenerado no desemboca en acción consciente mediante el propio inherente poder del hombre; sino

---

[277] Op. cit., p. 189.

[278] The Psychology of Religion, p. 20.

sólo por la influencia iluminadora y fructificante del Espíritu Santo. Compárese Juan 6: 44; Fil. 2: 13. Enseñarlo de otro modo será luteranismo o arminianismo.

EL HOMBRE COOPERA EN LA CONVERSIÓN

Pero aunque Dios sólo es el autor de la conversión, es de gran importancia acentuar el hecho en contra de una falsa pasividad, de que hay también en la conversión una cierta cooperación del hombre. El Dr. Kuyper hace notar que en el Antiguo Testamento, el término shubh se usa 74 veces hablando de la conversión como un hecho del hombre, y nada más 15 veces refiriéndose a la conversión como a un acto bondadoso de Dios; y que el Nuevo Testamento explica la conversión como un hecho del hombre 26 veces, y sólo 2, o 3 veces habla de ella como de un acto de Dios.[279] Sin embargo, debe recordarse que esta actividad del hombre siempre es el resultado de una obra previa de Dios en el hombre, Lam. 5: 21; Fil. 2: 13. La actividad del hombre en la conversión se hace muy evidente de pasajes como Isa. 55: 7; Jer. 18: 11; Ez. 18: 23, 32; 33: 11; Hech. 2: 38; 17: 30 y otros.

LA NECESIDAD DE LA CONVERSIÓN

La Biblia usa términos absolutos para hablar de la necesidad de la regeneración; pero no lo hace así para hablar de la necesidad de la conversión. Nos dice con claridad que, "el que no naciere otra vez (de nuevo, o, de arriba), no puede ver el reino de Dios", Juan 3: 3, pero no generaliza en el mismo sentido al hablar de la necesidad de la conversión, en forma que no deje lugar a excepciones. Como es natural, aquellos que identifican las dos, no admiten esta distinción. Sin duda, hay pasajes de la Biblia que contienen un llama-miento a la conversión con el propósito de gozar las bendiciones de Dios, por ejemplo, Ez. 33: 11; Isa. 55: 7, y estos implican la necesidad de la conversión en el caso de aquellos a quienes se dirige la palabra, o se mencionan allí. El pasaje que más se acerca a una declaración absoluta se encuentra en Mat. 18: 3; "De cierto os digo que si no os volvéis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos". Pero aun en este caso uno podría insistir en que esto sólo se refiere a las personas a quienes fue dicho. Las exhortaciones expresas o implicadas, que acerca del la conversión se encuentran en la Biblia, fueron sólo para quienes estuvieron dirigidas y no significan de necesidad que cada uno deba pasar por una conversión consciente para ser salvo. La pregunta respecto a la necesidad de la conversión debe contestarse con cuidadosa distinción. Aquellos que mueren en la infancia deben ser

[279] Dicta. Dogm., De Salute, p. 94.

regenerados para ser salvos pero no pueden muy bien experimentar la conversión, un consciente regreso del pecado hacia Dios. Sin embargo, en el caso de los adultos, la conversión es esencial de modo absoluto, pero no es necesario que aparezca en la vida de cada uno como una crisis fuertemente marcada. Tal crisis definida, puede como regla, esperarse nada más en aquellos que después de una vida de pecado y vergüenza quedan apresados en medio de su malvada carrera, mediante el poder regenerador del Espíritu Santo y el llamamiento eficaz a la conversión. En ellos, la vida de enemistad consciente se transforma de inmediato en vida de amistad con Dios. No obstante, con dificultad se encontrará semejante crisis en la vida de aquellos que como Juan el Bautista y Gimoteo sirvieron al Señor desde su temprana juventud. Al mismo tiempo, la conversión se hace necesaria en el caso de todos los adultos, en el sentido de que los elementos de que se compone, es decir, el arrepentimiento y la fe, deben estar presentes en la vida de ellos. Esto significa que en alguna forma deben experimentar la conversión.

LA RELACIÓN DE LA CONVERSIÓN CON OTRAS ETAPAS DEL PROCESO DE SALVACIÓN

CON LA REGENERACIÓN

Esto ya se ha indicado con alguna extensión. Las dos palabras "regeneración" y "conversión" las usan algunos como sinónimos. Sin embargo, en la teología actual, por lo general se consideran asuntos diferentes aunque relacionados en forma estrecha. El principio de la vida nueva implantado en la regeneración se convierte en expresión activa en la vida consciente del pecador cuando éste se convierte. Resulta lógico que la conversión siga a la regeneración. En el caso de aquellos que son regenerados en la infancia hay por necesidad una separación temporal entre las dos; pero en el caso de los que son regenerados después de haber alcanzado la edad de discreción, las dos, por lo general, coinciden. En la regeneración el pecador permanece, por completo, pasivo pero en la conversión se muestra a la vez, pasivo y activo. La regeneración nunca puede repetirse, pero la conversión puede serlo en cierta extensión, aunque la conversio actualis prima ocurre sólo una vez.

EL LLAMAMIENTO EFICAZ

La conversión es el resultado directo del llamamiento interno. Como una realidad en el hombre, el llamamiento interno y el principio de la conversión, en realidad, coinciden. La

situación no es como si dijéramos que Dios llama al pecador, y que luego el pecador, dejado a sus propias fuerzas se vuelve a Dios. En forma precisa, al llamamiento interno se debe que el hombre llegue a tener conciencia de que Dios trabaja en El para la conversión. El hombre convertido en verdad, sentirá siempre que su conversión es la obra de Dios. Esto lo distinguirá del hombre que anhela una mejora moral superficial. Este es el que se esfuerza apoyado sólo en sus fuerzas propias.

LA FE

Corno ya lo hemos indicado, la conversión consiste en arrepentimiento y fe, en tal forma que la fe es en verdad una parte de la conversión. Pero aquí debemos consignar una diferencia.

1. Hay dos clases de fe verdadera, teniendo cada una un objeto distinto, es decir, el reconocimiento de que la verdad de Dios está en la revelación que El nos ha hecho de la redención, no nada más en un determinado sentido histórico, sino en una forma tal que esa fe se reconozca como una realidad que no puede ser ignorada impunemente porque afecta la vida en su raíz

2. El reconocimiento y la aceptación de la salvación ofrecida en Jesucristo, la cual es fe salvadora en el sentido propio de la palabra. Ahora bien, no hay duda de que la fe, según el primer sentido, está presente de inmediato en la' conversión. El Espíritu Santo hace ver al pecador la verdad tal como ésta se aplica al mismo, en su propia vida, de manera que cae bajo "convicción" y se hace consciente de su pecado. Pero tiene que permanecer en esta etapa por algún tiempo, de modo que es difícil decir hasta donde la fe salvadora, es decir, la confianza para salvación está de inmediato incluida en la conversión. No cabe duda' de que, lógicamente, el arrepentimiento y el conocimiento del pecado preceden a la fe que se entrega a Cristo en confiado amor.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Por qué prefirió Beza llamar a la conversión resipiscenti más bien que poeitentia?
2. ¿Por qué el término 'arrepentimiento' es inadecuado para expresar la idea de conversión?
3. ¿Cómo difiere el concepto de Lutero acerca del arrepentimiento, del concepto de Calvino?

4. ¿Está precedida siempre la conversación por la 'convicción del pecado'?
5. ¿Podemos hablar de la gracia preeminente- como relacionada con la conversión?
6. ¿Es la conversión un acto instantáneo o es un proceso?
7. ¿Qué se quiere decir con el término 'conversión diaria'?
8. ¿Cuál es el concepto adecuado que se quiere expresar al hablar de la necesidad de la conversión?
9. ¿Tiene tendencia la predicación de pacto a silenciar el llamamiento a la conversión?
10. ¿Cuál es el concepto metodista de la conversión?
11. ¿Son recomendables los métodos utilizados en las reuniones de avivamientos?
12. ¿Qué puede usted decir acerca del carácter duradero de las conversiones de las cuales se vanaglorian los avivamentistas?
13. ¿Nos dan las estadísticas referentes a la psicología de la conversión alguna información sobre este punto?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. A. Hodge, Outlines of Theology, pp. 187495;
2. Alexander, Syst. og Bib. Theol. II, pp. 38.394;
3. Ames, The Psychology of Religious Expenence, pp. 257,276;
4. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 127.181
5. Clark, The Psychology of Religious Awakening; Pratt, The Religious Consciousness, pp. 122164;
6. Coe, The Spintual Life;
7. Drummond, Studies in Chr. Doct., pp. 488.491
8. Hughes, The New Psychology and Religious Expenence, pp. 213,241;
9. James, The Vaneties of Religious Expenence, pp. 189.258;
10. Kuyper, Dict. Dogm., De Satute, pp. 93.97; ibid., Het Werk van den Heiligen Geest II, pp. 197.203;
11. Litton, Intuid. to Dogm. Theol., pp. 249.258
12. Macintosh, Theol. as an Empincal Science, pp. 134.136;
13. Mastricht, Godgeleerdheit, IV, 4;
14. McPherson, Chr. Dogm., pp. 393.397;
15. Pope, Chr. Dogm. II, pp. 367.376;
16. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth Church, pp. 465, 466, 470.484;
17. Shedd, Dogm. Theol. II, pp. 529.537;
18. Snowden, The Psychotogy of Religion, pp. 143-199.
19. Starbuck, The Psychology of Religion;

20. Steven, The Psychology of the Soul, pp. 142298;
21. Strong, Syst. Theol., pp. 829.849;
22. Vos, Geref. Dogm. IV, pp. 66.81;
23. Walden, The Great Meaning of Metanoia; Jackson, The Fact of Conversion;

CAPITULO 49: LA FE

El capítulo precedente se ocupa de la conversión en general, y da también una descripción breve del elemento negativo de ella, es decir, del arrepentimiento. El presente capítulo se dedicará a la discusión del elemento positivo, que es la fe. Esta es de significado tan céntrico en Soteriología que pide ser tratada aparte. Se le aborda mejor en este punto, no sólo porque la fe es una parte de la conversión, sino porque también es el instrumento relacionado con la justificación. Su discusión forma una transición natural hacia la doctrina de la justificación por medio de la fe.

LOS TÉRMINOS BÍBLICOS PARA LA FE

LOS TÉRMINOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO Y SU SIGNIFICADO.

El Antiguo Testamento no tiene ningún nombre para la fe, a menos que emunah se considere así en Hab. 2: 4. Esta palabra por lo común significa "fidelidad", Deut. 32: 4; Sal 36: 5; 37: 3; 40: 11, pero el modo en el que la afirmación de Habacuc se aplica en el Nuevo Testamento, Rom. 1: 17, Gal 3: 11; Heb. 10: 38, parecería indicar que el profeta usa el término en el sentido de fe. La palabra más común en el Antiguo Testamento para "creer" es he'emin, la forma hiphil de 'aman. En qal significa "alimentar" o "criar"; en niphal, "estar firme" o "establecido", "inmutable", y en hiphil "considerarse establecido", "considerar como verdadero", o "creer". La palabra se construye con las preposiciones beth y lamedh. Construida con la primera, es evidente que se refiere a un descanso seguro o a una persona, o cosa o testimonio; en tanto que con la segunda, significa la aprobación dada a un testimonio, que se acepta como verdadero. — La palabra próxima en importancia es Mach, que se construye con beth y que significa "confiar en", "apoyarse sobre", o "tener fe". Esta palabra no acentúa el elemento de asentimiento intelectual, sino más bien el de confiado descanso. A diferencia de he'entin, que generalmente, se traduce en la Septuaginta por pisteuo esta palabra se acostumbra traducir por elpizo o peithomai. El hombre que confía en Dios es uno que afirma toda su esperanza para el presente y para el futuro sobre El. Hay

todavía otra palabra, es decir, chasah, que se usa con menos frecuencia, y que significa "esconderse uno", o "huir para refugiarse". En esta, también, el elemento de confianza sobresale con claridad.

LOS TÉRMINOS DEL NUEVO TESTAMENTO Y SU SIGNIFICADO.

Dos palabras se usan en todo el Nuevo Testamento, es decir, pistas y el verbo de la misma raíz pisteuein. Estas dos no siempre tienen con exactitud la misma connotación.

1. Los significados diferentes de pistas.
    a. En el griego clásico. La palabra pistas tiene dos significados en el griego clásico. Denota :
        i. Una convicción fundada sobre la confianza en una persona y en su testimonio, el cual según este carácter se distingue del conocimiento que descansa sobre la investigación personal
        ii. La confianza misma sobre la que descansa una convicción. Esta es más que una mera convicción intelectual de que una persona es digna de confianza; presupone una relación personal con el objeto de la confianza, un salir de uno mismo para descansar en otro. Los griegos no usaban en forma ordinaria la palabra en este sentido, para expresar sus relaciones con los dioses, puesto que los consideraban hostiles a los hombres, y por lo tanto como objetos de temor más bien que de confianza.
    b. En la Septuaginta. La transición del uso de la palabra pistas del griego clásico al uso del Nuevo Testamento, en el que el significado "confianza" o "tener fe" es por completo importante, se encuentra en el uso que la Septuaginta hace del verbo pisteuein más bien que del nombre pistas que no ocurre sino una sola vez, sin otro significado que el del Nuevo Testamento. El verbo pisteuein sirve por lo general como traducción de la palabra he'emin, y de este modo expresa la idea de la fe en el sentido de asentir con la Palabra de Dios y el de confiada fe en El.
    c. En el Nuevo Testamento. Hay unos cuantos ejemplos en los que la palabra tiene un significado pasivo, es decir, el de "fidelidad" o "fidedigno", que es su significado usual en el Antiguo Testamento, Rom. 3: 3; Gal 5: 22; Tito 2: 10. Por lo general se usa en un sentido activo. Deben notarse los siguientes significados especiales

i. Una fe intelectual o convicción que descansa sobre el testimonio de otro, y por lo tanto, está fundada sobre la confianza en ese otro más bien que sobre la investigación personal, Fil. 1 : 27, II Cor. 4 : 13 ; II Tes. 2 : 13, y de manera especial en los escritos de Juan
ii. Una fe confiada o confianza en Dios, o, de manera más particular, en Cristo, con un concepto de redención del pecado y de la futura bienaventuranza. Esto acontece de manera especial en las epístolas de Pablo, Rom. 3: 22, 25; 5: 1, 2; 9:30, 32; Gal 2: 16; Ef. 2: 28; 3: 12, y muchos otros pasajes. Esta confianza debe distinguirse de aquella sobre la que descansa la fe intelectual mencionada arriba bajo la letra (i).
    1. El orden en las etapas sucesivas de la fe es como sigue: Confianza general en Dios y Cristo
    2. Aceptación de su testimonio sobre la base de aquella confianza
    3. A su misión a Cristo y confianza en Él para la salvación del alma. Esta última, 'le manera especial, se llama fe salvadora.

2. Las construcciones diferentes de Pisteuein y su significado. Encontramos las siguientes :
    a. Pisteuein con el dativo. Esto, por lo general denota un asentimiento de fe. Si el objeto es una persona, por lo común se emplea en un sentido cargado de ideas, incluyendo la idea profunda, religiosa, de una devoción y confianza creyente. Cuando el objeto es una cosa, por lo común es la Palabra de Dios, y cuando es una persona, es por lo general, o Dios o Cristo, Juan 4: 50; 5: 47; Hech. 16: 34; Rom. 4: 3; II Tim. 1: 12.
    b. Pisteuein seguido de hoti. En esta construcción la conjunción sirve, por lo general, para introducir lo que se cree. Globalmente, esta construcción es más débil que la precedente. De los veinte pasajes en los que se encuentra, catorce ocurren en los escritos de Juan. En un par de casos, el asunto que se cree, con dificultad llega a la esfera religiosa, Juan 9: 18; Hech. 9: 26, en tanto que en algunos de los otros, el asunto decididamente es de importancia soteriológica, Mat. 9: 28; Rom. 10: 9; I Tes. 4: 14. —
    c. Pisteuein con preposiciones. Aquí se despliega con sus plenos derechos el más profundo significado de la palabra, el de una fe firme llena de confianza. Las siguientes construcciones merecen consideración

i. La construcción con en. Esta es la más frecuente en la Septuaginta aunque está ausente, por completo, del Nuevo Testamento. El único caso seguro está en Marc. 1: 15, en donde el objeto es el evangelio. Otros posibles ejemplos son Juan 3: 15; Ef. 1: 13, en donde el objeto pudiera ser Cristo. La implicación de esta construcción parece ser la de una confianza firmemente adherida a su objeto.

ii. Construcción con epi y con el dativo. Se encuentra nada más en la cita de Isa. 28: 16; que aparece en tres pasajes, es decir, Rom. 9: 33; 10: 11; I Ped. 2: 6, y en Luc. 24: 25, I Tim. 1: 16. Expresa la idea de un reposo inconmovible y lleno de tranquilidad, una firme confianza puesta en su objeto.

iii. La construcción con epi y el acusativo. Esta se usa siete veces en el Nuevo Testamento. En un par de casos el objeto es Dios, considerando su operación en la salvación del alma en Cristo; en todos los otros es Cristo. Esta construcción incluye la idea de una moción moral, de una dirección mental hacia el objeto. La idea principal es la de volverse con una fe confiada hacia Jesucristo.

iv. La construcción con eis. Esta es la construcción más característica del Nuevo Testamento. Ocurre 49 veces. Aproximadamente catorce de estos ejemplos son de Juan, y los restantes de Pablo. Con excepción de un caso, el objeto es siempre una persona, rara vez Dios, y más comúnmente, Cristo. Esta construcción tiene un significado lleno de ideas, que expresan, como lo hacen, "una transferencia absoluta de la confianza en nosotros hacia otro, una completa sumisión de uno hacia Dios". Compárese Juan 2: 11; 3: 16, 18, 36; 4: 39; 14: 1; Rom. 10: 14; Gal 2: 16; Fil. 1: 29.

EXPRESIONES FIGURADAS QUE SE USAN PARA DESCRIBIR LA ACTIVIDAD DE LA FE

Hay en la Escritura varias expresiones figuradas acerca de la actividad de la fe. Las siguientes son algunas de las más importantes.

1. Se habla de la fe como de una mirada hacia Jesús, Juan 3: 14, 15 (compárese Núm. 21: 9). Esta es una figura muy apropiada, porque incluye los diversos elementos de la fe, especialmente cuando se refiere a una mirada insistente sobre alguno, como en el pasaje indicado. Hay en ella un acto de percepción (elemento intelectual), un

deliberado clavar los ojos sobre el objeto (elemento volitivo), y una determinada satisfacción testificada por esta concentración (elemento emocional).

2. También se representa a la fe como un tener hambre y tener sed, un comer y beber, Mat. 5: 6; Juan 6: 50-58; 4: 14. Cuando los hombres en verdad tienen hambre y sed espirituales, sienten que algo les falta, son conscientes del carácter indispensable de algo que les falta y se esfuerzan en alcanzarlo. Todo esto es característico de la actividad de la fe. Al comer y al beber no sólo tenemos la convicción de que el alimento y la bebida están presentes, sino también la confiada esperanza de que eso nos satisfará, de la misma exacta manera en que apropiándonos a Cristo por medio de la fe tenemos una determinada medida de confianza de que nos salvará.

3. Por último, hay también las figuras de venir a Cristo y de recibirlo, Juan 5: 40; 7: 37 (compárese el versículo 38); 6: 44, 65; 1: 12. La figura de venir a Cristo retrata a la fe como una acción en la que el hombre procura encontrar fuera de sí mismo y de sus propios méritos, el ser vestido con la justicia de Jesucristo; y la de recibir a Cristo acentúa el hecho de que la fe es el órgano para apropiárselo.

LA DOCTRINA DE LA FE EN LA HISTORIA

ANTES DE LA REFORMA

Desde los primerísimos tiempos de la Iglesia cristiana la fe se consideró en el entendimiento de los dirigentes como la condición más grande para la salvación. Lo mismo que ella el arrepentimiento se hizo muy prominente. Al mismo tiempo se le concedió muy poca reflexión al principio a la naturaleza de la fe y casi ninguna a la relación de la fe con las otras partes del ordo salutis. No había ninguna definición popular acerca de la fe. En tanto que había una tendencia a usar la palabra "fe" para denotar la aceptación de la verdad sobre la base del testimonio, también se le empleaba en algunos casos con un sentido más profundo, como para incluir la idea del propio sometimiento a la verdad recibida en forma intelectual. Los alejandrinos contrastaron a pistas y gnosis y consideraron a la primera fundamentalmente como conocimiento inicial e imperfecto. Tertuliano acentuó el hecho de que la fe acepta una cosa sobre la base de autoridad y no porque traiga la garantía de la razón humana. También usó el término en un sentido objetivo, como designación de algo que debe ser creído, — la regula fidei. Aun hasta el tiempo de Agustín se prestaba poca

atención a la naturaleza de la fe, aunque siempre se le reconocía como el medio prominente para la apropiación de la salvación. No obstante, Agustín dio al asunto mayor consideración. Habló de la fe en más de un sentido. Algunas veces la consideró como un mero asentimiento intelectual a la verdad. Pero concibió la fe evangélica, o justificante, como que incluía también los elementos del propio sometimiento y el amor. Esta fe se perfecciona en el amor y de esta manera se convierte en el principio de las buenas obras. No obstante, no tuvo Agustín un concepto propio, de la interrelación entre la fe y la justificación. Esto se debe en parte al hecho de que no distinguió cuidadosamente entre la justificación y la santificación. El concepto profundo de la fe que se encuentra en Agustín no fue recibido por la Iglesia en general. Hubo tendencia a confundir la fe con la ortodoxia, es decir, con la posesión de una fe ortodoxa. Los escolásticos distinguieron entre un fides informis, es decir, un mero asentimiento intelectual hacia la verdad enseriada por la Iglesia y una fides formata (caridad) es decir, una fe formada (a la que se da una forma característica) por medio del amor, y consideró a la última como la única fe que justifica puesto que envuelve una infusión de gracia. Sólo como fides formata puede la fe convertirse en activa para bien y llegar a ser la primera de las virtudes teologales por medio de las cuales el hombre queda colocado en posición correcta con Dios. Hablando en forma estricta, lo que justifica es el amor por medio del cual la fe queda perfeccionada. De esta manera se colocó la fe misma como fundamento para el mérito humano. El hombre queda justificado no en forma exclusiva, por la imputación de los méritos de Cristo, sino también por la gracia inherente. Tomás de Aquino define la virtud de la fe como un "hábito de la mente, por razón de la cual la vida eterna tiene su incepción en nosotros, hasta donde hace que el intelecto dé su asentimiento a las cosas que no se ven".

DESPUÉS DE LA REFORMA

En tanto que los católico romanos acentuaban el hecho de que la fe que justifica es un mero asentimiento y que tiene su asiento en el entendimiento, los Reformados la consideraron por lo general como fiducia (confianza), que tiene, su asiento en la voluntad. Sobre la importancia relativa de los elementos de la fe ha habido diferencias, a pesar de todo, hasta entre los mismos protestantes. Algunos consideran la definición de Calvino como superior a la del Catecismo de Heidelberg. Dice Calvino : "Tendremos una definición completa de la fe si decimos que es un firme y seguro conocimiento del favor divino hacia nosotros, fundado sobre la verdad de una promesa gratuita en Cristo, y revelado a nuestras mentes, y sellado en nuestros corazones' por medio del Espíritu Santo".[280] El Catecismo de

---

[280] Inst. III, 2, 7

Heidelberg, por otra parte, también introduce el elemento de confianza cuando responde a la pregunta, "¿qué es la fe verdadera ?" de la manera siguiente : "La fe verdadera no es sólo un conocimiento seguro por medio del cual sostengo como verdad todo lo que Dios nos ha revelado en su Palabra, sino también una confianza inconmovible de que el Espíritu Santo obra en mi corazón mediante el evangelio, para que no sólo a otros, sino a mi también se me conceda por Dios, gratuitamente, la remisión de pecados, la justicia eterna y la salvación sólo por gracia, y nada más por causa de los méritos de Cristo".[281] Pero es por completo evidente que se deduce de la relación que Calvino da a entender, que en ella queda incluido el elemento de confianza, en aquel "firme y seguro conocimiento" del cual habla. Hablando de la osadía con la que debemos acercarnos a Dios en oración, se expresa así: "Tal osadía brota nada más de la confianza en el amor divino y en la salvación. Tan verdadero es esto, que el término fe se usa con frecuencia como equivalente de confianza".[282] Calvino rechaza en absoluto la ficción de los escolásticos que insisten en que "la fe es un entendimiento por medio del cual cualquier despreciador de Dios puede recibir lo que se nos entrega en la Escritura".[283] Pero todavía hay un punto más importante de diferencia entre el concepto de los Reformadores acerca de la fe y la de los escolásticos. Estos últimos reconocieron en la fe misma alguna eficacia real y hasta meritoria (nieritum ex congruo) al disponer a, y al procurar, u obtener la justificación. Los Reformadores, por otra parte, enseñaron unánime y explícitamente que la fe que justifica no justifica por alguna eficacia propia meritoria o inherente, sino nada más como un instrumento para recibir o retener lo que Dios ha provisto en los méritos de Cristo. Consideraron esta fe ante todo como un don de Dios, y sólo en forma secundaria, como una actividad del hombre en su dependencia de Dios. Los artninianos manifestaron una tendencia romanizante cuando concibieron la fe como obra meritoria del hombre, considerándola como base sobre la que el hombre queda aceptado por Dios en su favor. Schleiermacher, el padre de la teología moderna, con dificultad menciona la fe salvadora y nada sabe en absoluto de la fe como una confianza infantil en Dios. Dice que la fe "no es otra cosa que una experiencia incipiente de que nuestras necesidades espirituales encuentran satisfacción por medio de Cristo". Es una experiencia nueva de carácter psicológico, una nueva conciencia enraizada en un sentimiento, no de Cristo, no de alguna doctrina sino de una armonía con el infinito, con el todo de las cosas, en la que el alma encuentra a Dios. Ritschl concuerda con Schleiermacher al sostener que la fe brota como resultado del contacto con la realidad divina, pero encuentra su objeto, no en alguna idea o doctrina, no en la plenitud de las cosas, sino en la persona de Cristo como la revelación suprema de Dios. No es un

[281] Pregunta 21.
[282] Ibid., III, 2, 15.
[283] Ibid. III. 2, 8.

asentimiento pasivo, sino un principio activo. En El el hombre hace de Dios su propio fin, es decir, se apropia del reino de Dios como propio, comienza la obra del reino y al hacer esto encuentra la salvación. Los conceptos de Schleiertnacher y Ritschl caracterizaron una gran parte de la teología moderna amplitudista. La fe, en esta teología, no es una experiencia celestial, sino una ganancia humana; no el mero acto de recibir un regalo, sino una acción meritoria; no de la aceptación de una doctrina, sino un "hacer de Cristo nuestro Maestro" en un intento de modelar la vida de uno según el ejemplo de Cristo. Este concepto encontró fuerte oposición a pesar de todo, en la teología de crisis, que acentúa el hecho de que la fe salvadora no es nunca nada más una experiencia natural psicológica; es hablando en sentido estricto un acto de Dios más bien que del hombre, nunca constituye una posesión permanente del hombre y es en sí misma nada más un hohlraum (espacio vacío), por completo incapaz de efectuar la salvación. Barth y Brunner consideran a la fe nada más como la respuesta divina producida en el hombre por Dios, a la Palabra de Dios en Cristo, es decir, no tanto a doctrina alguna como el mandato divino o al acto divino en la obra de la redención. Es una respuesta afirmativa, el "sí" al llamamiento de Dios, un "sí" que Dios mismo produce en nosotros.

LA IDEA DE LA FE EN LA BIBLIA

EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Es evidente que los escritores del Nuevo Testamento al acentuar la fe como el principio fundamental de la vida religiosa no quisieron perder terreno y apartarse de la explicación contenida en el Antiguo Testamento. Consideraron a Abraham como el tipo de todos los creyentes verdaderos (Rom. 4; Gal 3; Heb. 11; Sgo. 2), y a aquellos que son de la fe como los hijos verdaderos de Abraham(Rom. 2 : 28, 29; 4: 12, 16; Gal 3: 9). La fe nunca se trata como una novedad del nuevo pacto, ni hay ninguna distinción entre la fe de los dos pactos. Hay un sentido de continuidad, y la proclamación de la fe se considera como la misma en ambas dispensaciones, Juan 5 : 46 ; 12 : 38, 39 ; Hab. 2 : 4 ; Rom. 1 : 17; 10 : 16; Gal 3 : 11 ; Heb. 10: 38. En ambos testamentos la fe es la misma entrega radical de uno mismo a Dios, no sólo como el más alto bien del alma, sino como el bondadoso Salvador del pecador. La única diferencia que aparece, se debe a la obra progresiva de redención, y esto se hace, más o menos, evidente aun dentro de los límites del mismo Antiguo Testamento.

1. En el período patriarcal. En las primeras porciones del Antiguo Testamento hay muy poco en la línea de las afirmaciones abstractas respecto al camino de la

salvación. La esencia de la religión de los patriarcas se nos exhibe en acción. La promesa de Dios está en el primer plano. Y el caso de Abraham está designado para presentar la idea de que la respuesta adecuada a esa promesa es la de la fe. Toda la vida de Noé fue determinada por su confianza en Dios y en sus promesas, pero es en especial Abraham el que se nos presenta como un creyente típico, que se encomienda a Dios con una confianza libre de oscilaciones en las promesas de Dios, y queda justificado por la fe.

2. En el período de la ley. La entrega de la ley no efectuó un cambio fundamental en la religión de Israel sino que nada más lo introdujo en su forma externa. La ley no sustituye la promesa, ni fue suplantada por las obras. Muchos de los israelitas, en realidad, miraron a la ley en espíritu del todo legalista, y procuraron basar sus demandas a la salvación sobre un cumplimiento escrupuloso de ella como un cuerpo de preceptos externos. Pero en el caso de aquellos que entendieron su verdadera naturaleza, que sintieron la intimidad y espiritualidad de la ley, sirvió ella para ahondar el sentido del pecado, y es más, para agudizar la convicción de que la salvación sólo puede esperarse de la gracia de Dios. La esencia de la verdadera piedad fue vista cada vez más como consistente en una fe confiada en el Dios de la salvación. Aunque el Antiguo Testamento acentúa con claridad el temor del Señor, un gran número de expresiones, tales como esperar, confiar, buscar refugio en Dios, mirar a Él, descansar en El, poner el corazón en El, y asirse a Él — hacen evidente, en gran manera, que este temor no es el de la cobardía sino del niño ; un temor reverente, y acentúa la necesidad de hacer responsable y amante entrega de tino mismo a Dios, que es la esencia de la fe salvadora. Aun en el período de la ley, la fe es distintamente soteriológica, y mira hacia la salvación mesiánica. Es una confianza en el Dios de la salvación y es un firme descanso en sus promesas para el futuro.

EN EL NUEVO TESTAMENTO

Cuando el Mesías vino en cumplimiento de las profecías trayendo la esperada salvación, se hizo necesario que los portadores de la revelación de Dios dirigieran a su pueblo hacia la persona del Redentor. Esto era tanto más necesario si se atiende al hecho de que el cumplimiento vino en una forma que muchos no esperaban y que aparentemente no correspondía con la promesa.

1. En los evangelios. La demanda de la fe en Jesús como el Redentor, prometido y esperado, apareció como algo característico en la nueva época. "Creer" significa hacerse cristiano. Esta demanda parecía crear un golfo entre la antigua dispensación y la nueva. Hasta se llamaba a esta última en su principio "la venida de la fe", Gal 3: 23, 25. Lo que caracteriza a los evangelios es que en ellos Jesús se ofrece constantemente como el objeto de la fe, y eso en relación con los más elevados intereses del alma. El Evangelio de Juan más que los sinópticos acentúa los más altos aspectos de esta fe.

2. En los Hechos. En los Hechos de los Apóstoles se requería la fe en el mismo sentido general. Por medio de la predicación de los Apóstoles los hombres son traídos a la obediencia de la fe en Cristo; y esta fe se hace el principio formativo de la nueva comunidad. Se desenvuelven diferentes tendencias en la Iglesia y dan nacimiento a los diferentes modos de ocuparse de la fe según se hace manifiesto en los escritos del Nuevo Testamento.

3. En la Epístola de Santiago. Santiago tuvo que reprender la tendencia judía de concebir la fe que le agrada a Dios, como un mero asentimiento intelectual de la verdad, una fe que no produce frutos apropiados. Su idea de la fe que justifica no difiere de la de Pablo, que acentúa el hecho de que esta tiene que manifestarse en buenas obras. Si no lo hace es fe muerta y de hecho no existe.

4. En las Epístolas de Pablo. Pablo tuvo que contender particularmente con el legalismo arraigado en el pensamiento judío. Los judíos se envanecían de la justicia de la ley. En consecuencia, el Apóstol tuvo que vindicar el lugar de la fe como el único instrumento de la salvación. Como es natural, al hacerlo tuvo que dar mucha atención a Cristo como el objeto de la fe, puesto que sólo de este objeto deriva la fe su eficacia. La fe justifica y salva sólo porque se pone en Jesucristo.

5. En la Epístola a los Hebreos. Considera también a Cristo como el objeto de la fe salvadora, y enseña que no hay justicia sino sólo por medio de la fe, 10:38; 11: 7. Pero el peligro en contra del cual el escritor de esta carta tenía que estar en guardia no fue el de caer de la fe a las obras, sino más bien el de caer de la fe a la desesperación. Habla de la fe como "la certeza de lo que se espera, como la convicción de lo que no se ve", 11: 1. Exhorta a sus lectores a una actitud de fe, que los capacitará para levantarse de lo visible a lo invisible, de lo presente hasta el

futuro, de lo temporal a lo eterno, y los hará capaces de ser pacientes en medio de los sufrimientos.

6. En las Epístolas de Pedro. Pedro también escribe a lectores que estaban en peligro de llegar al desaliento, aunque no de caer otra vez en el judaísmo. Las circunstancias en las que se encontraron lo impulsaron a poner énfasis especial sobre la relación de la fe con la salvación consumada, para avivar en sus corazones la esperanza que los sostendría en sus pruebas presentes, la esperanza de una gloria invisible y eterna. En su segunda carta acentúa la importancia del conocimiento de la fe como una salvaguardia en contra de los errores prevalecientes.

7. En los Escritos de Juan. Juan tuvo que contender con un incipiente gnosticismo, que falsamente insistía sobre el conocimiento (gnosis) y despreciaba a la fe sencilla. Se suponía que el primero traía con él un mayor grado de bendiciones que la segunda. De aquí que Juan insistiera de todo punto en magnificar las bendiciones de la fe. Insiste no tanto en la certidumbre y gloria de la herencia futura que la fe asegura, como en la plenitud del presente goce de la salvación, que ella trae. La fe abarca el conocimiento como una convicción firme y hace desde luego a los creyentes poseedores de la nueva vida y de la salvación eterna. Entretanto Juan no descuida el hecho de que la fe alcanza también hasta el futuro.

LA FE EN GENERAL

La palabra fe no es de manera exclusiva un término religioso y teológico. Se usa con frecuencia en un sentido general y no religioso, y aun así tiene más de una connotación. Los siguientes usos del término merecen atención particular. Puede denotar:

LA FE ES UN POCO MAS QUE UNA MERA OPINIÓN

La palabra "fe" se usa algunas veces en un sentido menos estricto y más popular, para denotar una persuasión de la verdad de carácter más fuerte que una mera opinión, y no obstante, más débil que el conocimiento. Aun Locke define a la fe como "el asentimiento de la mente a proposiciones que tienen probabilidades de ser verdaderas, pero que con certeza no lo son". En el lenguaje popular con frecuencia decimos de algo de lo que no tenemos seguridad absoluta, pero de lo que al mismo tiempo nos sentimos constreñidos a reconocerlo como verdadero: "Lo creo pero no estoy seguro de ello". En consecuencia,

algunos filósofos han encontrado que el característico que distingue a la fe es el grado menor de certidumbre que proporciona — Locke, Hume Kant y otros.

LA FE ES UNA CERTIDUMBRE INMEDIATA

Con frecuencia se habla de la fe en relación con la ciencia considerándola una certidumbre inmediata. Hay una certidumbre que el hombre obtiene por medio de la percepción, la experiencia y la deducción lógica, pero hay también una certidumbre intuitiva. En cada ciencia hay axiomas que no pueden ser demostrados y hay convicciones intuitivas que no se adquieren mediante percepción o deducción lógica. El Dr. Bavinck dice: "La esfera de la certidumbre inmediata es más amplia que la de la certidumbre demostrativa y esta última se basa en la primera, y queda en pie o cae con ella. También la certidumbre intuitiva no puede ser más amplia que aquella que recibimos a través de una demostración lógica y experimental". La esfera de la certidumbre inmediata es más grande que la de la certidumbre demostrativa. En los dos casos ya mencionados la fe se considera de manera exclusiva como una actividad del intelecto.

LA FE CONSIDERADA COMO UNA CONVICCIÓN FUNDADA SOBRE EL TESTIMONIO Y QUE INCLUYE LA CONFIANZA

En la conversación ordinaria la palabra "fe" se usa con frecuencia para denotar la convicción de que el testimonio de otro es verdadero, y de que lo que promete será hecho ; una convicción fundada sobre su reconocida veracidad y fidelidad. En realidad es, un aceptar lo que otro dice fundándose en la confianza que inspira. Y esta fe, esta convicción fundada sobre la confianza, conduce con frecuencia a una mayor confianza: Confianza en un amigo en tiempo de necesidad, en la habilidad de un doctor para darnos ayuda en tiempo de enfermedad y en la de un piloto que guía a la embarcación al puerto, etc. En este caso la fe es más que un mero asunto del intelecto. La voluntad entra en juego y el elemento de confianza se presenta en el primer plano.

LA FE EN EL SENTIDO RELIGIOSO, Y PARTICULARMENTE LA FE SALVADORA

Las características de la fe que la distinguen en el sentido teológico no siempre se han definido de la misma manera. Esto se hará evidente cuando consideremos el concepto, los elementos, el objeto y el fundamento de la fe.

EL CONCEPTO DE LA FE: DISTINCIÓN ENTRE 4 CLASES DE FE

Como fenómeno psicológico la fe en el sentido religioso no difiere de la fe en general. Si la fe en general es una persuasión de la verdad fundada sobre el testimonio de uno en quien se tiene confianza, y en quien podemos apoyarnos, y por lo mismo descansa sobre autoridad, entonces la fe cristiana en el sentido más comprensivo es la persuasión que el hombre tiene de la verdad de la Escritura fundado en la base de la autoridad de Dios. La Biblia no siempre habla de la fe religiosa en el mismo sentido, y esto dio surgimiento a las distinciones teológicas siguientes:

1. La fe histórica. Esta es una aprehensión nada más intelectual de la verdad, vacía de todo propósito moral o espiritual. El nombre no implica que abarque solamente hechos y eventos históricos excluyendo verdades morales y espirituales; ni que esté basada en el testimonio de la historia, porque puede tener referencia a hechos o eventos contemporáneos, Juan 3: 2. Más bien expresa la idea de que esta fe acepta las verdades de la Escritura como debe uno aceptar una historia en la que personalmente no tiene uno interés. Esta fe puede ser el resultado de la tradición, de la educación, de la opinión pública, de la comprensión de la grandeza moral de la Biblia, etc., acompañada con las operaciones generales del Espíritu Santo. Puede ser muy ortodoxa y escritural, pero no está enraizada en el corazón, Mat. 7: 26; Hech. 26: 27, 28; Sgo. 2: 19. Es una fe humana, y no una fe divina.

2. La fe milagrosa. La llamada fe milagrosa es una persuasión operada en la mente de una persona de que un milagro será producido por medio de él, o a su favor. Dios puede encargar a una persona que haga un trabajo que transcienda de sus poderes naturales, y al encargárselo lo capacita para hacerlo. Cada intento de hacer un trabajo de esa clase requiere fe. Esto es muy claro en casos en los que el hombre aparece nada más como el instrumento de Dios o como uno que anuncia que Dios hará un milagro, porque un hombre de tal clase debe tener plena confianza de que Dios no lo colocará en ridículo. En último análisis Dios es el único que obra milagros, aunque tenga que hacerlos por medio de instrumentos humanos. Esta es la fe en los milagros, en un sentido activo, Mat. 17: 20; Marc. 16: 17, 18. No necesariamente, pero pudiera ser que estuviera acompañado de la fe salvadora. La fe en los milagros puede también ser pasiva, es decir, la persuasión de que Dios obrará un milagro en favor de uno. También esta puede o no, estar acompañada de fe salvadora, Mat. 8: 10-13; Juan 11: 22 (compárense los versículos 25-27); 11: 40; Hech. 14: 9. Se pregunta con mucha frecuencia si una fe de esta clase tiene un lugar

legítimo en la vida del hombre contemporáneo. Los católicos romanos contestan la pregunta afirmativamente, en tanto que los protestantes se inclinan a dar una respuesta negativa. Señalan que no hay base bíblica para semejante fe, pero no niegan que puedan ocurrir todavía los milagros. Dios es del todo soberano también en este sentido, y la Palabra de Dios nos conduce a esperar otro ciclo de milagros en el futuro.

3. La fe temporal. Esta es una persuasión de las verdades de la religión que viene acompañada con algunos impulsos de la conciencia y un avivamiento de los efectos, pero que no está enraizada en un corazón regenerado. El nombre se deriva de Mat. 13: 20, 21. Se llama fe temporal, porque no es permanente y porque no puede sostenerse en los días de la prueba y de la persecución. Esto no quiere decir que no dure tanto como la vida. Es muy posible que perezca sólo a la hora de la muerte, pues entonces sí, de seguro, cesa. Esta fe algunas veces se llama fe hipócrita, pero no es por completo correcto llamarla así porque no envuelve en forma necesaria una hipocresía consciente. Aquellos que poseen esta fe acostumbran creer que no tienen la verdadera fe. Sería mejor llamarla una fe imaginaria, aparentemente genuina, pero de carácter pasajero. Difiere de la fe histórica en el interés personal que muestra por la verdad y en la reacción de los sentimientos sobre ella. Grande dificultad puede experimentarse al intentar distinguirla de la verdadera fe que salva. Cristo dice de uno que cree así: "No tiene raíz en sí mismo", Mat. 13: 21. Es una fe que no brota de raíz plantada en la regeneración, y por lo mismo no es la expresión de la vida nueva, vida que se incrusta en las profundidades del alma. En general, debe decirse que la fe temporal está fundada en la vida emocional, y que procura una satisfacción personal más bien que la gloria de Dios.

4. La fe salvadora. La verdadera fe que salva es una que tiene su asiento en el corazón y está enraizada en la vida regenerada. Se ha hecho con frecuencia una distinción entre el habitus y el actus de la fe. No obstante, más allá de éstas se encuentra el semen fidei. Esta fe no es ante todo una actividad del hombre, sino una potencia latente producida por Dios en el corazón del pecador. La semilla de la fe es habitus de fe, pero otros más correctamente lo llaman semen fidei. Sólo después de que Dios ha implantado la semilla de la fe en el corazón puede el hombre ejercitar la fe. Esto es lo que parece que Barth tiene en mente también cuando en su deseo de acentuar el hecho de que la salvación es, en forma exclusiva, una obra de Dios, dice que Dios, más bien que el hombre, es el sujeto de la fe. El ejercicio consciente de la fe gradualmente forma un habitus, y esto adquiere un significado fundamental y

determinante para el ejercicio futuro de la fe. Cuando la Biblia habla de fe se refiere, por lo general, a la fe como actividad del hombre, aunque nazca de la obra del Espíritu Santo. La fe salvadora puede definirse como una convicción segura, operada en el corazón mediante el Espíritu Santo, respecto a la verdad del evangelio, y una confianza sincera (fe) en las promesas de Dios en Cristo. En último análisis, es verdad, Cristo es el objeto de fe salvadora, pero se nos ofrece sólo en el evangelio.

LOS ELEMENTOS DE LA FE

Al hablar de los diferentes elementos de la fe no debemos perder de vista el hecho de que la fe es una actividad del hombre, considerando a éste como un todo, y no como actividad de sólo una parte del hombre. Además, el alma funciona en la fe por medio de sus facultades ordinarias, y no por medio de alguna facultad especial. Es un ejercicio del alma que tiene esto en común con otros ejercicios similares, que aparece como sencillo, y no obstante, bajo un estrecho escrutinio se encuentra que es complejo e intrincado. Y por tanto, para obtener un concepto adecuado de la fe es necesario distinguir entre los varios elementos que comprende.

1. Un elemento intelectual. (notitia). Hay un elemento de conocimiento en la fe, en relación con el cual deben considerarse los siguientes puntos:

    a. El carácter de este conocimiento. El conocimiento de la fe consiste en un reconocimiento positivo de la verdad, en la cual el hombre acepta como tal todo lo que Dios dice en su Palabra, y especialmente lo que dice respecto a la profunda depravación del hombre, y acerca de la redención que hay en Cristo Jesús. En contra de Roma debe mantenerse que este conocimiento seguro pertenece a la esencia de la fe; y en oposición a teólogos como Sandeman, Wardlaw, Alexander, Chalmers y otros, que una mera aceptación intelectual de la verdad no es el todo de la fe. Por una parte habría una sobrestimación del conocimiento de la fe, si se considerara a este como el resumen completo de los objetos de la fe. Pero por otra parte, se tendría también una baja estimación de él si lo consideramos como una mera información de las cosas que se creen, sin la convicción de que son verdaderas. Algunos amplitudistas modernos tienen este concepto y en consecuencia les gusta hablar de la fe como de una aventura. Lo que

encuentra respuesta en el corazón del pecador es un conocimiento espiritual de las verdades de la religión cristiana.

b. La certidumbre de este conocimiento. El conocimiento de la fe no debe considerarse como menos seguro que otro conocimiento. Nuestro Catecismo de Heidelberg nos asegura que la fe verdadera se caracteriza también por ser, además de otras cosas, "un conocimiento seguro" (cierto, incontestable)".[284] Esto está en armonía con Hebreos 11: 1, que habla de la fe como de "la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve". Hace que las cosas futuras e invisibles sean, en forma subjetiva, reales y ciertas para el creyente. El conocimiento de la fe nos llega por la mediación, y se nos imparte por el testimonio de Dios en su Palabra, y lo aceptamos como seguro y fidedigno sobre la base de la veracidad de Dios. La seguridad de este conocimiento encuentra su garantía en Dios mismo y en consecuencia nada puede superarle en certeza. Y es del todo esencial que esto sea así, porque la fe tiene que ver con las cosas espirituales y eternas, en donde se necesita la certeza, si en alguna parte es necesaria. Debe haber certeza en cuanto a la realidad del objeto de la fe; y si no la hay, la fe es vana. Machen deplora el hecho de que muchos, al presente, pierdan de vista esta verdad. Dice: "Toda la dificultad consiste en que se considera a la fe como una cualidad benéfica del alma, sin tomar en cuenta la realidad o irrealidad de su objeto; pues en el momento en que se trata a la fe de esa manera, en ese momento se la destruye".[285]

c. La medida de este conocimiento. Es imposible determinar con precisión la cantidad de conocimiento que, en forma absoluta, se requiere en la fe salvadora. Si la fe salvadora es la aceptación de Cristo, tal como se ofrece en el evangelio, surgirá, como es natural, la pregunta: ¿Qué tanto del evangelio debe conocer un hombre para ser salvo? O para decirlo con las palabras del Dr. Machen: "¿Cuáles son, para decirlo en la forma más sencilla, los requerimientos doctrinales mínimos para que un hombre pueda ser cristiano?"[286] En general, puede decirse que debe ser suficiente dar al creyente alguna idea del objeto de la fe. Toda verdadera fe salvadora debe contener cuando menos un mínimo de conocimiento, no tanto de la revelación divina en general, cuanto del Mediador y de sus bondadosas operaciones. Mientras más conocimiento verdadero tenga uno acerca de las

---

[284] Preg. 21.

[285] What Is Faith?, p. 174.

[286] Obra citada, p. 155.

verdades de la redención, más rica y completa será su fe, aunque todas las demás cosas sigan iguales. Como es natural, uno que acepta a Cristo, mediante la fe verdadera, también con prontitud y voluntad aceptará el testimonio de Dios como un todo. Es de la mayor importancia, sobre todo, en la actualidad, que las iglesias procuren que sus miembros tengan un bueno y legítimo entendimiento de la verdad, en lugar de uno brumoso. De manera particular, en esta época anti dogmática las iglesias deben ser mucho más diligentes de lo que han sido en adoctrinar a sus juventudes.

2. Un elemento emocional (asentimiento). Barth llama la atención al hecho de que la época en la que el hombre acepta a Cristo mediante la fe, constituye el momento existencial de la vida del hombre, en el que éste deja de considerar el objeto de la fe en forma separada e indiferente, y comienza a sentirse vivamente interesado en él. No es necesario adoptar la construcción peculiar de la doctrina de la fe, según Barth, para admitir la verdad de lo que sobre este punto dice. Cuando uno abraza a Cristo por la fe, lo hace con profunda convicción de la verdad y de la realidad del objeto de la fe, siente que esa fe satisface en la propia vida una necesidad importante, y tiene con-ciencia de que en ello le va un interés absorbente, — eso es el asentimiento. Resulta verdaderamente difícil trazar la diferencia entre este asentimiento y aquel conocimiento de la fe que ya hemos descrito, debido a que como ya hemos visto, el característico distintivo del conocimiento de la fe salvadora es que lleva consigo una convicción de la verdad y de la realidad de su objeto. De aquí que algunos teólogos se hayan mostrado inclinados a limitar el conocimiento de la fe a una mera información respecto al objeto de la fe ;
    a. Pero esto es contrario a la experiencia, porque en la fe verdadera no puede haber conocimiento que no incluya una convicción sincera acerca de la verdad y realidad de su objeto, a la vez que un interés en él
    b. Esto haría que el conocimiento en la fe salvadora resultara idéntico con el que se encuentra en una fe vista nada más como un concepto histórico, cuando la diferencia entre fe histórica y fe salvadora se encuentra en parte, exactamente en este punto. Debido a lo difícil que es hacer una distinción clara, algunos teólogos prefieren hablar de que sólo dos elementos hay en la fe salvadora, es decir, conocimiento y confianza personal. Estos son los dos elementos que se mencionan en el Catecismo de Heidelberg cuando dice que la fe verdadera "no es sólo un conocimiento seguro mediante el cual uno retiene como verdadero todo lo que Dios nos ha revelado en su Palabra, sino también una confianza sincera que el Espíritu Santo produce en mí por

medio del evangelio".[287] Es probable que merezca preferencia considerar al conocimiento y al asentimiento nada más como dos aspectos del mismo elemento en la fe. El conocimiento podría entonces considerarse como su aspecto más pasivo y receptivo, y el asentimiento como su aspecto más activo y transitivo.

3. Un, elemento volitivo (fiducia). Este es el elemento culminante de la fe. La fe no es sólo un asunto del intelecto, ni de una combinación del intelecto y de las emociones; es también asunto de la voluntad que determina la dirección del alma, un acto del alma que sale en dirección de su objeto y se lo apropia. Sin esta actividad, el objeto de la fe que el pecador reconoce como verdadero, real y aplicable a sus necesidades presentes, permanece fuera de él. Y en la fe salvadora es asunto de vida o muerte apropiarse tal objeto. Este tercer elemento consiste en una confianza' personal en Cristo como Salvador y Señor, incluyendo el sometimiento a Cristo del alma que se considera culpable y manchada, y que ésta reciba y se apropie a Cristo como la fuente del perdón y de la vida espiritual. Tomando en consideración todos estos elementos resulta muy evidente que el asiento de la fe no puede situarse en forma exclusiva en el intelecto, ni en los sentimientos, ni en la voluntad, sino sólo en el corazón, el órgano central del ser espiritual del hombre, y del cual fluyen las corrientes de la vida. Para contestar la pregunta de si esta fiducia (confianza) incluye por necesidad un elemento de seguridad personal, debe decirse, en oposición a católico romano y arminianos, que éste es, sin ninguna duda, el caso. Como es natural, lleva consigo un cierto sentimiento de protección y seguridad, de gratitud y gozo. La fe, que en sí misma es certeza, tiende a despertar un sentido de seguridad, y un asentimiento de firmeza en el alma. En la mayoría de los casos ésta es al principio muy implícita y con dificultad penetra en la esfera del pensamiento consciente; se trata de algo vagamente sentido, más bien que percibido con claridad. Pero en la medida en que la fe crece, y aumentan sus actividades, la conciencia de la seguridad y protección que trae también se hace más grande. Hasta lo que los teólogos, por lo general, llaman "confianza' que busca refugio" acarrea al alma cierta medida de seguridad. Esta difiere por completo de la posición de Barth, quien acentúa el hecho de que la fe es un acto constantemente repetido, siempre es un nuevo salto de desesperación dado en la oscuridad, y nunca llega a ser una posesión continua del hombre; y así Barth destierra la posibilidad de cualquiera seguridad subjetiva de fe.

---

[287] Preg. 21.

EL OBJETO DE LA FE

Para dar respuesta a la pregunta respecto la cual es el objeto de la verdadera fe salvadora, tendremos que hablar haciendo distinción, pues se puede tratar de esta fe en un sentido general y en otro especial. Hay pues:

1. Una fides generalis. Con esto se quiere decir una fe salvadora en el sentido más general de la palabra. Su objeto es toda la revelación divina tal como se contiene en la Palabra de Dios. Todo lo que se enseña en la Escritura de manera explícita, o que puede deducirse de ella mediante buenas y necesarias inferencias, pertenece al objeto de la fe en este sentido general. Según la iglesia de Roma es obligatorio para sus miembros creer cualquiera' cosa que la ecclesia docens declare ser parte de la revelación de Dios, y en esto queda incluida la llamada tradición apostólica. Es verdad que "la iglesia que enseña" no reclama el derecho de fabricar nuevos artículos de fe; pero sí reclama el derecho para determinar con autoridad lo que la Biblia enseña, y lo que, de acuerdo con la tradición, pertenece a las enseñanzas de Cristo y de sus apóstoles. Y esto le proporciona una grande anchura.

2. Una fides specialis. Esta es fe salvadora en el sentido más reducido de la palabra. En tanto que la fe verdadera que descansa en la Biblia como la Palabra de Dios es necesaria en absoluto, esa no es todavía el acto específico de fe que justifica y que por tanto salva en forma directa. Aquella debe conducir y de hecho conduce a una fe más especial. Hay ciertas doctrinas referentes a Cristo y a su obra, y determinadas promesas hechas en El a los pecadores, las cuales el pecador debe recibir y las cuales deberán conducirlo a colocar su fe en Cristo. El objeto especial de la fe, pues, es Jesucristo y la promesa de salvación por mediación suya. Consiste el acto especial de la fe en recibir a Cristo y descansar en El tal como se nos presenta en el evangelio, Juan 3: 15, 16, 18; 6: 40. Hablando con precisión no es el acto de fe como tal lo que justifica, sino más bien, aquello que se recibe por medio de la fe y, que por tanto, salva al pecador.

LA BASE DE LA FE

La base última sobre la cual descansa la fe se apoya en la veracidad y fidelidad de Dios, en relación con las promesas del evangelio. Pero debido a que no tenemos conocimiento de esto sin la Palabra de Dios, a ésta se le puede llamar, y con frecuencia se le llama la última

base de la fe. No obstante, a distinción de la primera debiera llamarse, la base próxima. El medio por el cual reconocemos la revelación incorporada en la Escritura como la verdadera Palabra de Dios, es, en último análisis el testimonio del Espíritu Santo, I Juan 5 : 7 : " Y el Espíritu es el que da testimonio porque el Espíritu es la verdad". Compárese también Rom. 4: 20, 21; 8: 16; Ef. 1: 13; I Juan 4: 13; 5: 10. Los católico romanos encuentran la última base de la fe en la iglesia; los racionalistas reconocen como tal sólo a la razón; Schleiermacher la busca en la experiencia cristiana, y Kant, Ritschl y muchos amplitudistas modernos la colocan en las necesidades morales de la naturaleza humana.

FE Y SEGURIDAD

Surge una pregunta muy importante aquí, es decir, si la seguridad corresponde a la esencia de la fe, o es algo adicional que no es parte de la fe. Debido a que la expresión "seguridad de la fe" no siempre se usa en el mismo sentido, es necesario hacer una cuidadosa distinción. Hay una doble seguridad, es decir:

1. La seguridad objetiva de la fe, que es "la cierta e indubitable convicción de que Cristo es todo lo que declara ser y que hará todo lo que promete". Se conviene en lo general que esta seguridad es de la esencia de la fe.

2. La seguridad subjetiva de la fe, o la seguridad de la gracia y de la salvación, que consiste en un sentido de seguridad y protección, que se levanta en muchos casos a la altura de una "convicción firme de que cada creyente como individuo puede ya tener sus pecados por perdonados y salvada su alma".

En cuanto a la relación que esta seguridad mantiene en la esencia de la fe, las opiniones difieren.

1. La iglesia católico romana niega no sólo que la seguridad personal pertenezca a la esencia de la fe, sino aun el que sea un actus reflexus o fruto de la fe. Enseña que los creyentes no pueden estar seguros de su salvación, excepto en aquellos raros casos en los que la seguridad se da por medio de una especial revelación. Esto es el resultado natural del semipelagianismo y del sistema confesional de Roma. Los primitivos arminianos que compartían la posición semipelagiana de Roma, tomaron una actitud muy parecida. Su punto de vista fue condenado por el Sínodo de Dort.

2. Los Reformadores reaccionaron en contra de la falsa y perniciosa posición de la iglesia de Roma. En su protesta, ocasionalmente, acentuaron la seguridad unilateral

como el elemento más importante de la fe. Algunas veces se refirieron a quienes les falta la seguridad de salvación, — la convicción positiva de que sus pecados están perdonados, — considerándolos desposeídos de la verdadera fe. La fiducia de fe fue representada algunas veces por ellos como la firme confianza del pecador de que todos sus pecados están perdonados por causa de Cristo.

a. Sin embargo, de sus escritos se deduce con mucha evidencia que no quisieron enseñar que esta fiducia no incluye otros elementos;
b. Y que no intentaron negar que los verdaderos hijos de Dios deban luchar con frecuencia contra toda clase de dudas e incertidumbres.[288]

3. Los símbolos Confesionales Reformados varían un tanto. El Catecismo de Heidelberg enseña, también como reacción contra Roma, que la fiducia de la fe consiste en la seguridad del perdón de los pecados. Se coloca por completo en la posición de los Reformadores y concibe la seguridad de la salvación como que pertenece a la esencia de la fe. Los Cánones de Dort toman la posición de que esta seguridad en los elegidos no es fruto de una revelación especial, sino que brota de la fe en las promesas de Dios, del testimonio del Espíritu Santo, del ejercicio de una buena conciencia, de la práctica de las buenas obras, y se goza de acuerdo con la medida de la fe. Sin embargo, se afirma con claridad que los creyentes con frecuencia tienen que luchar con dudas carnales, de tal manera, que no siempre son sensibles a la seguridad de la fe. La Confesión de Fe de Westminster al hablar de la plena seguridad de la fe afirma que ésta no pertenece a la esencia de la fe en una forma tal que un verdadero creyente no tenga que esperarla mucho tiempo. Esto ha dado ocasión a que algunos teólogos presbiterianos nieguen que la seguridad personal pertenezca a la esencia de la fe. Sin embargo, la Confesión no dice esto, y hay razones para pensar que no tuvo la intención de enseñarlo. Los teólogos Marrow de Escocia dan, en verdad, una interpretación diferente respecto a su posición?[289]

4. Después del período confesional hubo varias desviaciones de esta posición.

a. Los antinomianos consideraron que esta seguridad era la plenitud de la esencia de la fe. Ignoraron todas las otras actividades de la fe y la consideraron nada más como una aceptación intelectual de la preposición :

[288] Compárese mi obra: The Assurance of Faith, pp. 23 y sig.

[289] Compárese The Assurance of Faith, pp. 24-29.

Tus pecados te son perdonados. De Labadie (un teólogo holandés) no reconocía como miembro de la iglesia a nadie que no tuviera esta plena seguridad.[290]

b. Por otra parte, un nomista pietista afirmaba que la seguridad no pertenece al mero ser, sino nada más al bienestar de la fe, y que puede asegurarse sólo mediante continua y consciente introspección, o en casos excepcionales, mediante una especial revelación. Toda clase de "señales de vida espiritual" que no se derivan de la Escritura sino de la vida de reconocidos cristianos se han tomado como regla de examen personal. Sin embargo, el resultado ha probado que este método en vez de producir seguridad más bien ha conducido a dudas, confusión e incertidumbre cada vez más grandes.
c. Los metodistas aspiran a una conversión metódica que lleve consigo inmediata certidumbre. Colocan a los hombres ante la ley, los hacen ver su manifiesta pecaminosidad y su terrible culpa, y los intimidan con los terrores del Señor. Después de haberlos traído de este modo bajo la influencia terrífica de la ley, los introducen de inmediato a la plenitud y libertad del evangelio de redención, que exige, en substancia, la aceptación de Cristo como Salvador personal. En un solo momento son transportados los pecadores sobre olas de emoción desde la más profunda tristeza al más exaltado gozo. Y este cambio repentino lleva consigo una seguridad inmediata de redención. El que cree, también queda seguro de que está redimido. No obstante, esto no significa que también esté seguro de la salvación final. Esta es una certidumbre a la cual el metodista consistente no intenta alcanzar puesto que cree en la caída de los santos.
d. Entre los teólogos Reformados hay diferentes opiniones. Muchos presbiterianos niegan que la fe misma incluya la seguridad, y en los círculos Reformados algunos hacen suya tal negación. No obstante, Kuyper, Bavinck y Vos sostienen correctamente que la fe verdadera, así como incluye confianza, lleva consigo un sentido de seguridad que puede variar en grado. No obstante, hay también una certidumbre de fe que es fruto de meditación. Es posible hacer de la fe misma un objeto de meditación, y de esta manera llegar a la seguridad subjetiva que no pertenece a la esencia de la fe. En ese caso y según la experiencia de nuestra propia vida, llegamos a la conclusión

[290] Compárese Heppe, Geschichte des Pietismus, pp. 240-374.

de que está presente dentro de nosotros la obra del Espíritu Santo, compárese I Juan 2 : 9-11 ; 3 : 9, 10, 18, 19 ; 4 : 7, 20.[291]

EL CONCEPTO CATOLICORROMANO DE LA FE.

Tres puntos merecen nuestra atención aquí :

1. La iglesia de Roma oblitera la diferencia entre la fe histórica y la fe salvadora enseñando que la fe consiste en un mero asentimiento a las doctrinas de la iglesia. Esta fe es uno de los siete pasos preparatorios para la justificación en el bautismo, y por tanto, necesariamente lo precede ; pero como una actividad nada más del intelecto, es natural que no conduzca a la salvación. Un hombre puede tener la verdadera, es decir, la fe de la Biblia, y sin embargo, estar perdido. Hasta este punto aplica la iglesia de Roma su principio de externalización también a la fe.

2. También, prácticamente ha despojado a la fe del elemento del conocimiento. Uno puede ser considerado creyente verdadero con la única condición de que esté listo para creer lo que la iglesia enseña, sin saber en realidad qué sea eso. A esa fe se le llama fides implicita a diferencia de la fides explícita que incluye el conocimiento. Al enseñar que es suficiente con creer lo que enseña la ecdesia doten, la iglesia católico romana aplica el principio del clericalismo.

3. Hay todavía otro principio que caracteriza a la doctrina católico romana de la fe, es decir, la diferencia entre una fides informis y una fides formato. La primera es el mero asentimiento a la doctrina de la iglesia, en tanto que la otra es la fe que incluye al amor como principio formativo y se perfecciona con el amor. Esta es la fe que justifica en realidad.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cuál era el concepto de la fe en la iglesia primitiva?
2. ¿Difiere el concepto de Agustín del de los primitivos Padres?
3. ¿Cómo surgió la diferencia entre una fides informis y una fides formata?
4. ¿Cómo difirieron Lutero y Calvino en cuanto al orden de la fe y del arrepentimiento?
5. ¿Convienen los luteranos y los Reformados en cuanto al orden de la fe y la regeneración?

---

[291] Compárese además: The Assurance of Faith, Cap.III.

6. ¿Por qué es importante mantener el orden adecuado?
7. ¿Cómo surgió la diferencia entre el actus de fe y el habitus de fe, y por qué es importante?
8. ¿Puede la proposición, "Soy salvo", ser alguna vez objeto de la fe salvadora?
9. ¿Qué concepto de la fe se encuentra en Schleiermacher y Ritschl?
10. ¿Por qué resulta muy adecuado que la salvación sea contingente con la fe¿
11. ¿De qué manera el excesivo activismo de Barth afecta a su doctrina de la fe?
12. ¿Qué quiere decir el mismo Barth cuando declara que el hombre nunca es un creyente o un cristiano sino siempre un pecador?
13. ¿Cómo explica usted la negación de Barth acerca de que la fe incluya la seguridad?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, De Zekerheid des Geloofs
2. Bavinck, leref. Dogm. IV, pp. 83.127
3. Berkhof, The Assurance of Faith
4. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 600.612
5. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 41.113
6. Inge, Faith and Its Psychology
7. Kaftan, Dogm., pp. 656.681
8. Kuyper, Dict. Dogm., De Salute, pp. 98.131; ibid., Het Werk van den Heiligen Geest II, pp. 233.297
9. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 282.296
10. Machen, What is Faith
11. McPherson, Chr. Dogm., pp. 388.393
12. O'Brian, The Nature and Ecects of Faith; Moehler, Symbolism or Doctrinal Differences
13. Pictet, Theol., pp. 298.309
14. Pope, Chr. Theol, II, pp. 276.385
15. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch., pp. 416.430
16. Shedd, Dogm. Theol. II, pp. 531.534
17. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 232.241
18. Vos, Geref. Dogm. IV, pp. 82.154
19. Wafield, The Biblical Doctrine of Faith (in Biblical Doctrines, VIII).
20. Wernecke, "Faith" in the New Testament

CAPITULO 50: LA JUSTIFICACIÓN

LOS TÉRMINOS BÍBLICOS PARA JUSTIFICACIÓN Y EL SIGNIFICADO DE ELLOS

EL TÉRMINO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El término hebreo para "justificación" es hitsdik, que en la gran mayoría de los casos significa "declarar judicialmente que el estado de uno está en armonía con las demandas de la ley", Ex 23: 7; Deut. 25: 1; Prov. 17: 15; Isa. 5: 23. La frase piel tsiddek a veces tiene el mismo significado, Jer. 3: 11; Ez. 16: 50, 51. Así pues, el significado de estas palabras, en forma estricta, es forense o legal. Puesto que los católicos, los representantes de la teoría de la influencia moral de la expiación como Juan Young de Edimburgo y Horacio Bushnell, así como los unitarios y los teólogos modernos amplitudistas niegan el significado legal del término "justificar" y le atribuyen el sentido moral de "hacer recto o justo", resulta importante tomar cuidadosa nota de las consideraciones que pueden producirse en favor del significado legal.

1. Que esta es la denotación propia de la palabra se descubre de los términos que se contrastan con ella, por ejemplo, "condenación", Deut. 25: 1; Prov. 17: 15; Isa. 5: 23

2. De los términos correlativos colocados en yuxtaposición con ella, y que con frecuencia implican un proceso de juicio Gen 18: 25; Sal 143: 2

3. De las expresiones equivalentes que se usan algunas veces, Gen 15: 6; Sal 32: 1 y 2

4. Del hecho de que un pasaje como Prov. 17: 15 tendría un sentido imposible si la palabra significara "hacer justo".

Resultaría diciendo que: Aquel que fomenta la vida moral del impío es abominación a Jehová. No obstante, hay dos pasajes en los que la palabra significa más que sólo "declarar justo", es decir, Isa. 53: 11; Dan. 12: 3. Pero aun en estos casos, el sentido no es "hacer bueno o santo" sino más bien "cambiar las condiciones de tal manera que el hombre pueda ser considerado justo".

LOS TÉRMINOS DEL NUEVO TESTAMENTO Y SU USO

Tenemos aquí:

1. El verbo dikaio-o. En general este verbo significa "declarar justa a una persona". A veces se refiere a una declaración personal de que el carácter moral de uno está en conformidad con la ley, Mat. 12: 37; Luc. 7: 29; Rom. 3: 4. En las epístolas de Pablo el significado soteriológico del vocablo está con claridad en primer término. Es declarar jurídicamente que las demandas de la ley como condición para vida están plenamente satisfechas con respecto a una persona, Hech. 13 : 39 ; Rom. 5 : 1, 9 ; 8 : 30-33 ; I Cor. 6 : 11 ; Gál. 2 : 16; 3 : 11. Al tratarse de esta palabra, como en el caso de aquella otra hitsdik, el significado forense del término queda probado por los hechos siguientes :
    a. En muchos casos no admite otro sentido, Rom. 3 : 20-28 ; 4 : 5-7; 5 : 1 ; Gál. 2: 16; 3: 11 ; 5: 4
    b. Se coloca en relación antitética con la palabra "condenación" en Rom. 8: 33, 34
    c. Hay expresiones equivalentes e intercambiables que comunican la idea judicial o legal, Juan 3: 18; 5 : 24 ; Rom. 4: 6, 7; II Cor. 5: 19;
    d. Si no sostiene este significado, ya no queda diferencia alguna entre justificación y santificación.

2. La palabra dikaios. Esta palabra relacionada con el verbo que acabamos de discutir, tiene la peculiaridad de que nunca expresa lo que una cosa es en sí misma, sino siempre lo que es en relación con alguna otra, con algún modelo aparte de ella con el cual debe guardar conformidad. En este sentido difiere de agathos. En el griego clásico, por ejemplo, dikaios se aplica a un vagón, a un caballo, u otra cosa para indicar que se adapta al uso que se intenta. Agathos expresa la idea de que una cosa por sí misma responde al ideal. En la Escritura un hombre se llama dikaios cuando según el juicio de Dios, su relación con la ley es la que conviene que sea, o cuando la vida que lleva es tal como lo requiere la relación judicial que guarda con Dios. Esto puede incluir la idea de que es bueno, pero nada más desde cierto punto de vista, es decir, el de su relación judicial con Dios.

3. El nombre dikaiosis, justificación. Se encuentra sólo en dos lugares del Nuevo Testamento, es decir, Rom. 4: 25; 5: 18. Denota el acto de Dios que declara que los hombres quedan libres de la culpa, y son aceptables delante de Él. El estado que resulta se denota con la palabra dikaiosune.

LA IDEA QUE RESULTA DE LA JUSTIFICACIÓN

Nuestra palabra justificación (del latín justificare, se compone de justus y facere, y por tanto significa "hacer justo"), expresión que en el holandés (rechtvaardigmaking) literalmente (la la impresión de un cambio que se ha operado en el hombre, lo que no es el caso. En el inglés (y en el castellano) este peligro no es tan grande, puesto que la gente en general no se ocupa de investigar la derivación de la palabra (justificación). "Justificar" en el sentido bíblico es ejecutar una relación objetiva, el estado de justicia, mediante sentencia judicial. Esto puede hacerse de dos maneras:

1. Trayendo a cuenta la condición actual subjetiva de una persona (para justificar al recto o al justo), Sgo. 2 : 21

2. Mediante la imputación a una persona de la justicia de otra, es decir, contándolo como justo aunque interiormente sea injusto. Este último es el sentido usual de justificación en el Nuevo Testamento.

LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN EN LA HISTORIA

La doctrina de la justificación por la fe no siempre se entendió con claridad. De hecho, no encontró su expresión clásica hasta los días de la Reforma. Consideraremos brevemente:

LA DOCTRINA ANTES DE LA REFORMA

Algunos de los primitivos Padres de la Iglesia hablaron ya de la justificación por la fe, pero es del todo evidente que ningún conocimiento claro tuvieron de ella, ni de su relación con la fe. Además, no distinguieron tajantemente entre regeneración y justificación. Una explicación muy común era que la regeneración tenía lugar en el bautismo e incluía el perdón de los pecados. Hasta el mismo Agustín no parece que haya tenido un exacto conocimiento de la justificación como un acto legal, para distinguirlo del proceso moral de la santificación, aunque de todo el tenor de sus enseñanzas y también de sus afirmaciones

aisladas se hace evidente por completo que consideró que la redención de los pecadores, la gracia de Dios es libre, soberana y eficaz y en ninguna manera depende de algún merecimiento de los hombres. Durante la Edad Media siguió confundiéndose a la justificación con la santificación y poco a poco adquirió un aspecto más positivo y doctrinal. Según las enseñanzas predominantes de los escolásticos, la justificación incluye dos elementos: el perdón de los pecados del hombre, y el hacerle recto o justo. Hubo diferencia de opinión respecto al orden lógico de estos dos elementos, y algunos invirtieron el orden que acabamos de indicar. También hizo esto Tomás de Aquino y su concepto se hizo dominante en la iglesia católico romana. Se infunde la gracia en el hombre, mediante la cual queda hecho justo; y en parte, sobre la base de esta gracia infusa, le son perdonados sus pecados. Esto ya fue un acercamiento a la doctrina errónea del mérito que poco a poco se desarrolló en la Edad Media en relación con la doctrina de la justificación. Encontró aceptación cada vez más grande esta idea de que el hombre se justifica, en parte, sobre la base de sus propias buenas obras. El hecho de confundir la justificación con la santificación condujo también a opiniones divergentes sobre otro punto. Algunos de los escolásticos hablan de la justificación como de un acto instantáneo de Dios, en tanto que otros la describen como un proceso. En los Cánones y Decretos del Concilio de Trento hallamos en el Cap. XVI, Canon IX, lo que sigue: "Si alguno dice que por medio de la fe sola, queda justificado el impío en forma tal como para que se entienda que ninguna cosa más se requiere, en la que él coopere para obtener la gracia de la justificación, y que tampoco se necesita en manera alguna que él esté preparado y dispuesto por medio del movimiento de su misma voluntad: sea anatema". Y el Canon XXIV habla de un aumento de justificación y por tanto la concibe como un proceso: "Si alguno dice que la justicia recibida no se conserva y se aumenta también delante de Dios mediante las buenas obras; sino que las mencionadas obras son nada más los frutos y señales de la justificación alcanzada, pero no la causa de aquel aumento: sea anatema".

LA DOCTRINA DESPUÉS DE LA REFORMA

La doctrina de la justificación constituyó el gran principio material de la Reforma. Con respecto a la naturaleza de la justificación los Reformadores corrigieron el error que confundía a la justificación con la santificación acentuando su carácter legal y explicándola como un acto de la libre gracia de Dios por medio del cual El perdona nuestros pecados y nos acepta como justos en su presencia, pero no nos cambia en el interior. Hasta donde tiene que ver con la base de la justificación, rechazan la idea de Roma de que descanse, cuando menos en parte, en la justicia inherente del regenerado y en las buenas obras, y en su lugar colocan la doctrina de que se encuentra sólo en la justicia imputada del Redentor.

Y en relación con los medios de justificación acentúan el hecho de que el hombre es justificado gratuitamente por medio de la fe, la cual recibe de Cristo y en El sólo descansa para salvación. Además, rechazan la doctrina de una justificación progresiva, y sostienen que fue instantánea y completa, sin que para esta plenitud contara con que había de haber alguna satisfacción posterior por el pecado. Tuvieron la oposición de los socinianos que sostuvieron que los pecadores obtienen el perdón y la aceptación con Dios por medio de la misericordia divina y sobre la base del propio arrepentimiento y la reforma de uno mismo. Los arminianos no convienen unánimemente sobre este asunto, pero en general puede decirse que limitan la amplitud de la justificación como para incluir nada más el perdón de los pecados sobre la base de la obediencia pasiva de Cristo, y excluyen la adopción que Dios hace a favor del pecador sobre la base de la justicia de Cristo, la cual queda imputada a aquel. Toman al pecador como contado entre los justos, pero sólo sobre la base de su fe o una vida de obediencia. Los neonomianos de Inglaterra, en lo general se pusieron de acuerdo con los arminianos sobre este punto. Para Schleiermacher y para Ritschl la justificación significa apenas un poco más que el llegar a ser consciente el pecador de su error al pensar que Dios estaba enojado con él. Y en la teología amplitudista moderna de nuevo nos encontramos con la idea de que Dios justifica al pecador mediante el mejoramiento moral de su vida. Este concepto se encuentra, por ejemplo, en la obra de Bushnell, Vicarious Sacrifice y en la de Macintosh, Theology as an Empirical Science.

LA NATURALEZA Y LAS CARACTERÍSTICAS DE LA JUSTIFICACIÓN

La justificación es un acto judicial de Dios en el cual El declara, sobre la base de la justicia de Jesucristo que todas las demandas de la ley están satisfechas con respecto al pecador. Es única en la aplicación de la obra de redención en cuanto es un acto judicial de Dios, una declaración respecto al pecador, y no un acto o proceso de renovación como son la regeneración, la conversión y la santificación. Aunque ve al pecador con estimación no cambia su vida íntima. No afecta su condición, sino un estado, y en ese sentido difiere de todas las otras partes principales del orden de salvación. Envuelve el perdón de los pecados y el hecho de ser restaurado al favor divino. Los arminianos sostienen que la justificación incluye nada más al primero, pero no al segundo; sin embargo la Biblia enseña con claridad que el fruto de la justificación es mucho más que el perdón. Los que son justificados tienen "paz con Dios", "seguridad de salvación", Rom. 5: 1-10, y "una herencia entre los que son santificados", Hech. 26: 18. Deben notarse con mucho cuidado los siguientes puntos de diferencia entre justificación y santificación.

1. La justificación remueve la culpa del pecado y restaura al pecador a todos los derechos filiales incluidos en su estado como hijo de Dios, juntamente con una herencia eterna. La santificación remueve la corrupción del pecado y renueva cada vez más al pecador, de conformidad con la imagen de Dios.

2. La' justificación tiene lugar fuera del pecador, en el tribunal de Dios, y no cambia la vida interior de aquel aunque la sentencia lo hace volver al hogar, subjetivamente. Por otra parte, la santificación tiene lugar en la vida íntima del hombre y poco a poco afecta todo su ser.

3. La justificación tiene lugar de una sola vez por todas. De golpe queda completa para siempre. No hay grados en la justificación; el hombre queda justificado por completo, o no es justificado en absoluto. A diferencia de ella, la santificación es un proceso continuo, que nunca se completa en esta vida.

4. Aunque la causa meritoria de ambas descansa en los méritos de Cristo, la causa eficiente es diferente. Hablando en sentido económico, el Padre declara justo al pecador, y Dios Espíritu Santo lo santifica.

LOS ELEMENTOS DE LA JUSTIFICACIÓN

Distinguimos dos elementos en la justificación, uno negativo y otro positivo.

EL ELEMENTO NEGATIVO

Hay, ante todo, un elemento negativo en la justificación, es decir, la remisión de los pecados sobre la base de la obra expiatoria de Jesucristo. Este elemento se basa en forma más particular, aunque no de manera exclusiva sobre la obediencia pasiva del Salvador. Calvino y algunos de los más antiguos teólogos Reformados a veces hablan como si en esto consistiera toda la justificación. En parte se debe esto a la explicación dada en el Antiguo Testamento, en la cual este aspecto de la justificación se coloca marcadamente en el primer plano, Sal 32: 1; Isa. 43: 25; 44: 22; Jer. 31: 34, y en parte en la reacción de aquellos Reformadores en contra de Roma, la cual no hace justicia al elemento de gracia y perdón gratuito. No obstante, en oposición al arminianismo, los teólogos Reformados han sostenido siempre que la justificación es más que el perdón. Es evidente, no sólo según el Antiguo Testamento, sino también según el Nuevo, que el perdón de los pecados es un

elemento importante en la justificación, tal como se descubre en pasajes como estos: Rom. 4: 5-8; 5: 18 y 19; Gál. 2: 17.

El perdón concedido en la justificación se aplica a todos los pecados, pasados, presentes y futuros, y esto envuelve la remoción de toda culpa y de todo castigo. Esto se deduce del hecho de que la justificación no admite repetición y también de lo que nos aseguran pasajes como Rom. 5: 21; 8: 1, 32-34: Heb. 10: 14; Sal 103: 12; Isa. 44: 22, acerca de que nadie puede sentar cargo alguno contra aquel que ya está justificado, el cual está libre de la condenación y ha sido constituido ya en heredero de la vida eterna. También se implica esto en la respuesta a la pregunta 60 de nuestro Catecismo de Heidelberg. Este concepto de la justificación aunque es eminentemente bíblico no está libre de dificultades. Los creyentes siguen pecando después de ser justificados, Sgo. 3: 2; I Jn. 1: 8, y según lo demuestran con claridad los ejemplos que hay en la Escritura, con frecuencia caen en graves pecados. De aquí que no sea raro que Barth quiera acentuar el hecho de que el hombre justificado sigue siendo pecador, aunque pecador justificado. Cristo enseñó a sus discípulos a orar cada día por el perdón de los pecados, Mat. 6: 12, y los santos de la Biblia con frecuencia se ven suplicando el perdón y obteniéndolo, Sal 32: 5; 51: 1-4; 130: 3, 4. En consecuencia, no es sorprendente que algunos se hayan sentido constreñidos a hablar de una justificación repetida. De los hechos a que aquí llamamos la atención infiere la iglesia de Roma que en alguna manera los creyentes deben hacer expiación por los pecados cometidos después del bautismo, y por tanto, también cree (Roma) en una justificación creciente. Por otra parte, los antinomianos deseando hacer honor a la ilimitada gracia perdonadora de Dios sostienen que los pecados de los creyentes no son contados como tales al nuevo hombre, sino al viejo nada más, y que es por completo innecesario que oren por el perdón de los pecados. Por temor a esta posición antinomiana hasta algunos teólogos Reformados tuvieron escrúpulos respecto a enseriar que los pecados futuros de los creyentes también son perdonados en la justificación y hablaron de una repetida y hasta de una diaria justificación.[292] Sin embargo, la posición acostumbrada en la teología Reformada es que en la justificación, Dios en verdad remueve la culpa, pero no la culpabilidad del pecado, es decir, remueve la justa responsabilidad del pecador al castigo, pero no la culpabilidad inherente de cualesquiera pecados que siga ejecutando. Esta última permanece y por tanto produce siempre en los creyentes un sentimiento de culpa, de separación de Dios, de tristeza, de arrepentimiento, etc. De aquí que sientan la necesidad de confesar sus pecados, aun los pecados de su juventud, Sal 25: 7; 51: 5-9. El creyente que en realidad es consciente de su pecado siente en su interior la urgencia de confesarlo y de buscar la confortante seguridad del perdón. Además, esa confesión y esa oración constituyen no sólo una necesidad sentida

[292] Compárese Brakel, Redelijke Godsdienst I, pp. 876 y sigts.

subjetivamente, sino también una necesidad objetiva. En su esencia la justificación es una declaración objetiva dada en el tribunal de Dios con respecto al pecador, pero no es nada más eso; es también un actus transiens, que pasa a la conciencia del creyente. La sentencia divina de liberación llega hasta el pecador y despierta en él una conciencia gozosa por el perdón de los pecados y la indulgencia hallada con Dios. Pues bien, esta conciencia del perdón, y de una renovada relación filial, con frecuencia se altera y se oscurece por causa del pecado, y de nuevo se aviva y se fortalece mediante la confesión y la oración y como resultado de un renovado ejercicio de la fe.

EL ELEMENTO POSITIVO

También hay un elemento positivo en la justificación, el cual se basa, de manera más particular, en la obediencia activa de Cristo, Es natural que aquellos que como Piscator y los arminianos niegan la imputación de la obediencia activa de Cristo al pecador también nieguen, consiguientemente, el elemento positivo de la justificación. Según ellos la justificación deja al hombre sin ningún derecho a la vida eterna, colocándolo nada más en la posición de Adán antes de la caída, aunque según los arminianos bajo una ley diferente, y deja al hombre merecer la aceptación de Dios y la vida eterna mediante la fe y la obediencia. Pero de la Escritura resulta del todo evidente que la justificación es más que el mero perdón. Al sumo sacerdote Josué, que como representante de Israel estaba delante del Señor con vestimentas viles, le dijo Jehová: "Mira que he quitado de ti tu pecado (elemento negativo), y te he hecho vestir de ropas de gala" (elemento positivo), Zac. 3: 4. Según Hech. 26: 18, mediante la fe obtenemos "la remisión de pecados y herencia entre los santificados". Rom. 5: 1 y 2 nos enseña que la justificación trae no sólo paz con Dios, sino también entrada a esta gracia y a la esperanza de la gloria de Dios. Y según Gál. 4: 5, Cristo también nació bajo la ley "para que recibiésemos la adopción de hijos". En este elemento positivo hay que distinguir dos partes:

1. La adopción de hijos. Primero que todo, los creyentes son hijos de Dios por adopción. De consiguiente, esto implica que no son hijos de Dios por naturaleza, como los modernos amplitudistas quieren que creamos, porque, propiamente, ningún padre podría adoptar a sus propios hijos. Esta adopción es un acto legal por medio del cual Dios coloca al pecador en el status de hijo, pero no lo cambia interiormente, en ningún grado más allá del que los padres por el mero hecho de la adopción cambian la vida íntima de un niño adoptivo. El cambio efectuado tiene que ver con la relación que el hombre guarda con Dios. En virtud de su adopción los creyentes quedan como ya iniciados dentro de la verdadera familia de Dios, bajo la

ley de la obediencia filial, y al mismo tiempo adquieren título a todos los privilegios de hijos. El carácter de hijo mediante la adopción debe distinguirse con mucho cuidado del carácter moral de hijos que corresponde a los creyentes, es decir, su carácter de hijos mediante la regeneración y la santificación. No sólo son adoptados para ser hijos de Dios sino también para ser nacidos de Dios. Como es natural, esas dos condiciones para ser hijos, no pueden separarse una de la otra. Se mencionan juntas en Juan 1: 12; Rom. 8: 15 y 16; Gál. 3: 26, 27; 4: 5, 6. En Rom. 8: 15 se usa el término huiothesia (de huios y tithenai) que literalmente significa "ser colocado como hijo", y en el griego clásico se emplea para denotar una colocación objetiva en el status de un niño. El siguiente versículo contiene la palabra tekna de tikto, "engendrar", la cual designa a los creyentes como aquellos que son engendrados de Dios. En Juan 1: 12 está expresada la idea de la adopción, con las siguientes palabras: "Pero a todos los que le recibieron les dio el derecho (exousian edoken) de ser hechos hijos de Dios". La expresión griega que aquí se usa significa "conceder derecho legal". De inmediato y en seguida, en el versículo 13, el escritor habla de la calidad ética de hijo mediante la regeneración. La relación entre las dos maneras de ser hijos se presenta con claridad en Gál. 4: 5, 6. . . "para que recibiésemos la adopción de hijos. Y por cuanto sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: ¡Abba, Padre!" Aquel Espíritu nos regenera, nos santifica y nos impulsa para dirigirnos a Dios, llenos de confianza, como a Padre.

2. El derecho a la vida eterna. Este elemento prácticamente está incluido en el que precede. Cuando los pecadores son adoptados para ser hijos de Dios son investidos con todos los derechos filiales legales y se convierten en herederos de Dios y coherederos con Cristo, Rom. 8: 7. Esto significa ante todo que se convierten en herederos de todas las bendiciones de la salvación en la vida presente, la más fundamental de las cuales está descrita en las palabras, "la promesa del Espíritu" es decir, la bendición prometida en forma del Espíritu, Gál. 3: 14; y en la frase un poco diferente, "el Espíritu de su Hijo", Gál. 4: 6. Con y en el Espíritu reciben todos los dones de Cristo. Pero no es esto todo; su herencia también incluye las bendiciones eternas de la vida futura. La gloria de la cual habla Pablo en Rom. 8: 17 sigue después de los sufrimientos del tiempo presente. Según Rom. 8: 23 la redención del cuerpo que en ese pasaje se llama "la adopción", pertenece también a la herencia futura. Y en el ordo salutis de Rom. 8: 29, 30 se relaciona inmediatamente la glorificación con la justificación. Siendo justificados por la fe, los creyentes son herederos de la vida eterna.

LA ESFERA EN QUE OCURRE LA JUSTIFICACIÓN

La pregunta respecto a la esfera en donde ocurre la justificación, debe ser contestada estableciendo la debida diferencia. Se acostumbra distinguir entre justificación activa y pasiva, llamadas también respectivamente objetivas y subjetivas, teniendo cada una su propia esfera.

LA JUSTIFICACIÓN ACTIVA U OBJETIVA

Esta es la justificación en el sentido más fundamental de la palabra. Es el fundamento de lo que se llama justificación subjetiva, y consiste en una declaración que Dios hace respecto al pecador y que se pronuncia en el tribunal de Dios. En tal declaración Dios no sólo absuelve al pecador sin tomar en cuenta para nada las demandas de la justicia, sino que más bien es la declaración divina respecto al pecador cuyo caso estamos considerando, de que las demandas de la ley han quedado cumplidas. El pecador ya está declarado justo en atención al hecho de que se le ha imputado la justicia de Cristo. En este arreglo aparece Dios no como un soberano absoluto que nada más hace a un lado la ley, sino como Juez justo que reconoce los méritos infinitos de Cristo como base suficiente para la justificación, y como Padre bondadoso que perdona gratuitamente al pecador y lo recibe. Esta justificación activa precede lógicamente a la fe y a la justificación pasiva. Creemos en el perdón de los pecados.

LA JUSTIFICACIÓN PASIVA O SUBJETIVA

La justificación pasiva O subjetiva tiene lugar en el corazón o conciencia del pecador. Una justificación tan sólo objetiva, que no llegara hasta el mismo pecador no alcanzaría su propósito. El indulto nada significaría para un prisionero a menos que se le comunicaran las buenas noticias y que se le abrieran las puertas de la prisión. Además, aquí es el punto preciso en donde el pecador aprende a comprender mejor que en ninguna otra parte que la salvación es gratuita. Cuando la Biblia habla de justificación, acostumbra referirse a lo que se conoce como justificación pasiva. Sin embargo, debe recordarse que estas dos justificaciones no pueden separarse.

Una se basa en la otra. Se hace la distinción entre ambas nada más para facilitar el entendimiento adecuado del acto de la justificación. Lógicamente, la justificación pasiva es consecuencia de la fe; somos justificados por la fe.

EL TIEMPO DE LA JUSTIFICACIÓN

Algunos teólogos separan temporalmente la justificación activa de la pasiva. Es así como se dice que la justificación activa tuvo lugar en la eternidad o en la resurrección de Cristo, en tanto que la justificación pasiva tiene lugar mediante la fe y por tanto, se dice que va en pos de la otra en un sentido cronológico. Vamos a considerar en su orden sucesivo la justificación desde la eternidad, la justificación en la resurrección de Cristo y la justificación por la fe.

LA JUSTIFICACIÓN DESDE LA ETERNIDAD

Los antinomianos sostienen que la justificación del pecador tuvo lugar en la eternidad o en la resurrección de Cristo. O bien la confunden con el decreto eterno de elección, o con la justificación objetiva de Cristo cuando fue levantado de entre los muertos. No distinguen adecuadamente entre el propósito divino en la eternidad y su ejecución en el tiempo, ni entre la obra de Cristo que nos procura las bendiciones de la redención y la del Espíritu Santo que nos las aplica. Según esta posición, resultamos justificados aun antes de creer aunque no tengamos conciencia de ello, y la fe nada más nos trae la declaración de este hecho. Además, el hecho de que nuestros pecados le fueron imputados a Cristo lo convirtió a Él en pecador, y la imputación de su justicia a nosotros nos convierte personalmente en justos, de tal manera que Dios para nada puede ver pecado en los creyentes. Algunos teólogos Reformados hablan también de la justificación desde la eternidad, pero al mismo tiempo se rehúsan a suscribir la construcción antinomiana de esta doctrina. La base sobre la que ellos creen en la justificación desde la eternidad merece una breve consideración.

1. Base para la doctrina de la justificación desde la eternidad.
    a. La Escritura habla de la gracia o misericordia de Dios que viene desde la eternidad, Sal 25: 6; 103: 17. Pues bien, toda gracia o misericordia eterna debe tener una base de justificación judicial o legal desde la' eternidad. Pero en respuesta a esto debe decirse que hay dones y bondades eternas de Dios que no tienen por base justificación alguna del pecador, por ejemplo, el plan de redención hecho por El, el don de su Hijo y la voluntaria garantía de Cristo en el pactum salutis.
    b. En el pactum salutis la culpa de los pecados de los elegidos fue transferida sobre Cristo, y la justicia de Cristo fue imputada a ellos. Esto significa que se quitó de sus hombros la carga del pecado y que se les justificó. No cabe

duda de que en el consejo de redención hubo cierta imputación de la justicia de Cristo al pecador, pero no toda imputación puede considerarse como justificación en el sentido bíblico del término. Debemos distinguir entre lo que sólo es ideal en el consejo de Dios y lo que tiene realización en el curso de la historia.

c. El pecador recibe la gracia inicial de la regeneración sobre la base de la gracia imputada de Cristo. En consecuencia, los méritos del Redentor deben haberle sido imputados desde antes de su regeneración. Pero aunque esta consideración conduce a la conclusión de que la justificación precede lógicamente a la regeneración, no prueba la prioridad de la justificación en sentido temporal. El pecador puede recibir la gracia de la regeneración sobre la base de la justificación que en forma ideal existe en el consejo de Dios, y que en forma segura se cumplirá en la vida del pecador.
d. Los niños también, para salvarse, necesitan la justificación y resulta del todo imposible que la experimenten por medio de la fe. Pero aunque es perfectamente cierto que los niños que no han llegado todavía a la madurez no pueden experimentar la justificación pasiva pueden recibir la justificación activa en el tribunal de Dios y de este modo estar en posesión de lo que en forma absoluta es esencial.
e. La justificación es un acto inmanente de Dios, y como tal tiene que ser desde la eternidad. Sin embargo, con dificultad sería correcto hablar de la justificación como de un actus inimanens en Dios; más bien es un actus transiens, tal como son la creación, la encarnación, etc. Los abogados de la justificación eterna sienten el peso de esta consideración y por lo mismo se apresuran a asegurarnos que ellos no pretenden enseñar que los elegidos estén justificados eternamente actualiter, sino nada más en el intento de Dios, en su decreto divino. Esto nos conduce de nuevo a la distinción que se acostumbra hacer entre el consejo de Dios y su ejecución. Si esta justificación conservada en el intento de Dios justifica que se hable de una justificación eterna, entonces ninguna razón existe en absoluto para que no se hable igualmente de una creación eterna.

2. Objeciones en contra de la doctrina de la justificación eterna.
   a. La Biblia enseña uniformemente que la justificación tiene lugar mediante la fe o sin la fe. De consiguiente, esto se aplica a la justificación pasiva o subjetiva, la cual, no obstante, no puede separarse de la activa u objetiva, excepto en el caso de los niños. Pero si la justificación tiene lugar mediante

la fe, en realidad no precede a la fe en el sentido temporal. Bien es cierto que los abogados de una justificación eterna hablan también de una justificación por la fe. Pero en la explicación que dan, esto significa que nada más que el hombre adquiere la conciencia de lo que Dios ha hecho desde la eternidad.

b. En Rom. 8: 29, 30, en donde encontrarnos algunos de los escalae del ordo salíais, la justificación se coloca entre dos actos temporales de Dios, es decir, el llamamiento y la glorificación, justificación que comienza en el tiempo, pero será completada en la eternidad futura. Y estas tres juntas son el resultado de otras dos que se indican en forma explícita como eternas. El Dr. Kuyper no está autorizado para decir que Rom. 8: 30 se refiere a lo que con respecto a los regenerados tuvo lugar desde antes de que nacieran, y no le concede tal autoridad ni siquiera el Dr. de Moor, que también cree en la justificación desde la eternidad.[293]

c. Al enseñar la justificación eterna, el decreto divino respecto a la justificación del pecador, que es un actus inmanens queda identificado con la justificación misma que es un actus transiens. Esto sólo conduce a confusión. Lo que tuvo lugar en el pactum salutis no puede ser identificado con lo que resultó de él. Toda imputación todavía no es justificación. La justificación es uno de los frutos de la obra redentora de Cristo, y se aplica a los creyentes por medio del Espíritu Santo. Pero el Espíritu no aplicó, ni podría haber aplicado desde la eternidad este ni cualquier otro fruto de la obra de Cristo.

LA JUSTIFICACIÓN SE LOGRO EN LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

La idea de que en algún sentido de la palabra los pecadores quedan justificados en la resurrección de Cristo fue acentuada por algunos antinomianos, la enseñan aquellos teólogos Reformados que creen en una justificación eterna y también la sostienen algunos otros eruditos Reformados. Este concepto se funda en las consideraciones siguientes:

1. Mediante su obra expiatoria Cristo satisfizo todas las demandas de la ley en favor de su pueblo. En la resurrección de Jesucristo de entre los muertos el Padre declaró públicamente que todos los requerimientos de la ley quedaban cumplidos en favor de todos los elegidos, y por tanto los justificó. Pero aquí también se hacen necesarias dos cuidadosas distinciones. Aun cuando sea cierto que hubo una justificación objetiva de Cristo y de todo el cuerpo de Cristo en su resurrección esto no debiera confundirse con la justificación del pecador, de la cual habla la Biblia.

[293] Compárese su De Rechtvaardigmaking Van Eeuwigheid, p. 20

No es verdad que cuando Cristo presentó plena satisfacción al Padre por todos los que son su pueblo, la culpa de ellos terminara de manera natural. Una deuda penal, a este respecto, no es como una deuda pecuniaria. Aun después del pago de un rescate la remoción de la culpa puede depender de ciertas condiciones y no venir como mero asunto de trámite. Los elegidos no son justificados personalmente en el sentido bíblico sino hasta que aceptan a Cristo por la fe y se apropian así sus méritos.

2. En Rom. 4: 25 leemos que Cristo "fue resucitado (dia, causal, a causa de) para nuestra justificación", es decir, para hacer efectiva nuestra justificación. Pues bien, es verdadero, sin sombra de duda, que dia con el acusativo, aquí es causal. Al mismo tiempo no es necesario que sea retrospectivo, sino que también puede ser prospectivo y en este caso significará "con el propósito de lograr nuestra justificación", que resulta equivalente a decir, "para que pudiéramos ser justificados".

    a. La interpretación retrospectiva estaría en conflicto con el contexto que sigue inmediatamente, el cual demuestra con claridad que Pablo no está pensando en la justificación objetiva de todo el cuerpo de Cristo, sino de la justificación personal de los pecadores
    b. Que concibe esta justificación como que se cumple mediante la fe.

3. En II Cor. 5: 19 leemos: "Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo, no tomándoles en cuenta a los hombres sus pecados". De este pasaje se saca la inferencia de que la reconciliación objetiva del mundo en Cristo envuelve la no imputación del pecado al pecador. Pero esta interpretación no es correcta. Lo que con toda evidencia quiere decir el Apóstol, es : Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo, según se deja ver del hecho de que El no, les imputa a los hombres sus pecados, y nos encargó a nosotros sus siervos la palabra de la reconciliación. Nótese que me logizomenos (tiempo presente) se refiere a lo que constantemente continúa. Esto no puede concebirse como parte de la reconciliación objetiva, porque entonces la cláusula siguiente, "y nos encargó a nosotros la palabra de la reconciliación", tendría también que interpretarse de esa manera, y este es del todo imposible.

En relación con este asunto diríamos que podemos hablar de una justificación del cuerpo de Cristo, como un todo, en su resurrección, pero tal justificación sería objetiva nada más y no debe confundirse con la justificación personal del pecador.

LA JUSTIFICACIÓN POR LA FE

1. Relación entre la fe y la justificación. La Biblia dice que somos justificados dia pisteos, ek pisteos o pistei (dativo), Rom. 3: 25, 28, 30; 5: 1; Gál. 2: 16; Fil. 3: 9. La preposición din acentúa el hecho de que la fe es el instrumento mediante el cual nos apropiamos a Cristo y su justicia. La preposición ek indica que, lógicamente, la fe precede a nuestra justificación personal, de tal manera que es como si esta se originara en la fe. El dativo se usa en un sentido instrumental. La Escritura nunca dice que somos justificados dia ten pistin, con motivo de nuestra fe. Esto significa que nunca se presenta a la fe como base para nuestra justificación. Si este fuera el caso, la fe tendría que ser considerada como obra meritoria del hombre. Y esto sería la introducción de la doctrina de la justificación mediante las obras, a la cual el Apóstol se opone consistentemente, Rom. 3: 21, 27, 28; 4:3, 4; Gál. 1: 16, 21; 3: 11. En verdad se nos dice que la fe de Abraham se le contó a él por justicia, Rom. 4: 3, 9, 22; Gál. 3: 6, pero en vista de todo el argumento, esto, de seguro no quiere significar que en el caso de aquel patriarca la fe por sí misma, como obra, tomara el lugar de la justicia de Dios en Cristo. El Apóstol no deja dudoso el hecho de que, hablando en forma estricta, sólo la justicia de Cristo, imputada a nosotros es la base de nuestra justificación. Pero la fe resulta tan del todo receptiva en la apropiación de los méritos de Cristo que puede ponerse de manera figurada en el lugar de los méritos de Cristo que recibe. "La fe" entonces resulta equivalente al contenido de la fe, es decir, a los méritos o a la justicia de Cristo. No obstante, con frecuencia se dice que la enseñanza de Santiago choca con la de Pablo en este punto, y apoyan con claridad la doctrina de la justificación por medio de las obras en Santiago 2: 14-26. Se han hecho varios intentos para armonizar las dos enseñanzas. Algunos lo hacen sobre la hipótesis de que tanto Pablo como Santiago hablan de la justificación del pecador, pero que Santiago acentúa el hecho de que una fe que no se manifiesta en buenas obras no es fe verdadera, y por tanto, no es fe que justifique. Esto es cierto, sin duda alguna. La diferencia entre las explicaciones de Pablo y las de Santiago se debe, sin duda, en parte a la naturaleza de los adversarios con que cada uno, respectivamente tuvo que contender. Pablo se enfrentó con legalistas que procuraban fundar su justificación, al menos en parte, sobre las obras de la ley. Santiago, por otra parte, arguyó con antinomianos que pretendían tener fe, pero en su caso, ésta era nada más un asentimiento intelectual a la verdad (2: 19), y negaban la necesidad de buenas obras. Por eso acentúa el hecho de que la fe sin obras es muerta, y en consecuencia, de ninguna manera es fe que justifique. La fe que justifica es fe fructífera en buenas obras. Pero se objetará que esto no explica toda la

dificultad, puesto que Santiago con claridad dice en el Ver. 24, que un hombre es justificado por obras y no nada más por la fe, y lo ilustra con el ejemplo de Abraham que "fue justificado por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac" (ver. 21). "Ves" dice en el ver. 22, "que la fe actuó juntamente con sus obras, y que la fe se perfeccionó por las obras". Sin embargo, es del todo evidente que en este caso el escritor no está hablando de la justificación del pecador, porque Abraham el pecador fue justificado mucho antes de que ofreciera a Isaac (Comp. Gen 15), sino de una justificación posterior del creyente Abraham. La fe verdadera se manifestará en buenas obras, y éstas testificarán delante de los hombres la justicia (es decir, justicia de vida) de aquel que posee esa fe. La justificación del justo por obras confirma la justificación por la fe. Si Santiago, en este pasaje de su epístola, en verdad quisiera decir que Abraham y Rahab fueron justificados con la justificatio peccatoris, sobre la base de sus buenas obras, no sólo se colocaría en conflicto con Pablo, sino consigo mismo puesto que explícitamente dice que Abraham fue justificado por la fe.

2. Términos teológicos para expresar la relación de la fe con la justificación. Hay, de modo especial, tres términos que merecen consideración en este lugar.

    a. La causa instrumental. Al principio este nombre se usó en forma muy general, pero después encontró bastante oposición. Se preguntaba si era instrumento de Dios o del hombre. Y se comentaba: No puede ser de Dios puesto que la fe de que se trata no es fe de Dios, ni puede ser del hombre puesto que la justificación no es un acto del hombre, sino de Dios.

        i. Sin embargo, recordemos, que según la enseñanza clara de la Biblia somos justificados por la fe, dia pisteos, y que este dia puede entenderse sólo en un sentido instrumental, Rom. 3: 28; Gál. 3: 8

        ii. Que la Biblia dice con claridad que Dios justifica al pecador mediante la fe, y por tanto, explica a la fe como instrumento de Dios, Rom. 3: 30

        iii. Esa fe se explica también como instrumento del hombre, como el medio por el que recibe la justificación, Gál. 2: 16. La fe puede considerarse como instrumento de Dios, en doble sentido. Es don de Dios, producido en el pecador para justificación. Además, al producir fe en el pecador Dios lleva la declaración de perdón a su corazón o conciencia. Pero la fe también es un instrumento del hombre por medio del cual se apropia a Cristo y todos sus dones preciosos, Rom.

4: 5; Gál. 2: 16. Esta es también la explicación del asunto que encontramos en La Confesión Belga,[294] y en El Catecismo de Heidelberg.[295] Mediante la fe abrazamos a Cristo y permanecemos en contacto con El, que es nuestra justicia. El nombre "causa instrumental" se usa por lo regular en las Confesiones protestantes. No obstante, algunos teólogos Reformados prefieren evitarlo para alejarse del peligro de dar la impresión de que la justificación en manera alguna, depende de la fe como obra del hombre.

b. El órgano de aprobación. Este nombre expresa la idea de que por medio de la fe el pecador se apropia la justificación de Cristo, y establece entre éste y aquel una unión consciente. Los méritos de Cristo constituyen la dikaioma, la base legal sobre la que descansa la declaración formal de Dios en la justificación. Mediante la fe el pecador se apropia la justicia del Mediador, que le fue imputada ya idealmente en el pactum salutis; y ya sobre esta base puede ahora ser formalmente justificado delante de Dios. La fe justifica hasta donde toma posesión de Cristo. El nombre "órgano de apropiación" incluye la idea de lo que es instrumental, y por lo mismo está en perfecta armonía con las afirmaciones que se encuentran en nuestros símbolos confesionales. Tiene una ventaja sobre el nombre más común (fe) y es esta: que excluye la idea de que la fe sea, en algún sentido, la base para la justificación. Puede llamarse "órgano de apropiación" en dos sentidos :
    i. Es el órgano mediante el cual cogemos y nos apropiamos los méritos de Cristo, aceptándolos como la base meritoria para nuestra justificación. En este concepto precede lógicamente a la justificación.
    ii. Es también el órgano mediante el cual conscientemente capturamos nuestra justificación y obtenemos la posesión de la justificación subjetiva. En este sentido sigue lógicamente a la justificación. Globalmente, este nombre merece preferencia, aunque debe recordarse que, hablando en forma estricta, la fe es el órgano mediante el cual nos apropiamos la justicia de Cristo como base para nuestra justificación, más bien que el órgano mediante el cual nos apropiamos la justificación misma.

c. Conelitio sine qua non. Este nombre, sugerido por algunos teólogos Reformados no encontró mucha aceptación. Expresa la idea que es del todo

[294] Artículo XXII.

[295] Preguntas 60 y 61.

cierta en sí misma, que el hombre no es justificado sin fe, y que la fe es una condición indispensable para la justificación. El nombre no expresa algo positivo y es, además susceptible de ser mal entendido.

LA BASE DE LA JUSTIFICACIÓN

Uno de los puntos más importantes de controversia entre la iglesia de Roma y los Reformadores, y entre la teología Reformada y los arminianos tiene que ver con la base de la justificación. Con respecto a esto enserian los Reformadores:

1. Negativamente, que esta no puede encontrarse en ninguna virtud del hombre ni en sus buenas obras. Al presente, esta posición debe también sostenerse en contra de Roma y de las tendencias pelagianizantes de varias iglesias. Roma enseña que el pecador queda justificado sobre la base de la justicia inherente que ha sido infundida en su corazón, y la cual a su vez es el fruto de la cooperación entre la voluntad humana y la gracia anticipatoria. Esto se aplica a lo que se llama la primera justificación; en toda justificación siguiente las buenas obras del hombre se toman en consideración como la causa formal o base de la justificación. No obstante, es imposible que la justicia inherente del hombre regenerado y sus buenas obras se constituyan en la base de su justificación,
    a. Porque su justicia es y sigue siendo justicia muy imperfecta durante esta vida
    b. En sí misma ya es el fruto de la justicia de Cristo y de la gracia de Dios; y
    c. Aun las mejores obras de los creyentes están corrompidas por el pecado. Además, la Escritura nos enseña con mucha claridad que el hombre es justificado gratuitamente por la gracia de Dios, Rom. 3: 24; y que no es posible que sea justificado por las obras de la ley, Rom. 3:28; Gál. 2: 16; 3:11.

2. Positivamente, que la base de la justificación puede fundamentarse nada más en la justicia perfecta de Jesucristo, la cual se imputa al pecador en la justificación. Esto se enseña con claridad en diversos pasajes de la Escritura tales como Rom. 3 : 24; 5 : 9, 19; 8 : 1; 10 : 4; I Cor. 1 : 30; 6 : 11 ; II Cor. 5 : 21; Fil. 3 : 9. La base para el perdón de los pecados la encontramos en la obediencia pasiva de Cristo que se hizo maldición por causa nuestra (Gal 3: 13); y en su obediencia activa mediante la cual ganó para nosotros todos los dones de su gracia, incluyendo la vida eterna, hallamos la base para la adopción de hijos, mediante la cual los pecadores quedan

constituidos herederos de la vida eterna. Los arminianos van en contra de la Escritura cuando sostienen que somos aceptados en el favor divino nada más sobre la base de nuestra fe u obediencia evangélica.

OBJECIONES A LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN

La teología amplitudista moderna, con sus tendencias racionalizantes, levanta diversas objeciones a la doctrina de la justificación como tal, las cuales merecen una breve consideración.

1. Algunos, que todavía creen en la salvación por gracia objetan abierta-mente a la justificación para favorecer el reconocimiento de la gracia de Dios. Se dice que la justificación es una transacción legal y como tal excluye la gracia en tanto que la Biblia enseña con claridad que el pecador es salvo por gracia. Pero con facilidad se puede demostrar que la justificación con todas sus antecedentes y consecuencias es una obra de la bondad de Dios. El substituto concedido a los pecadores culpables, los sufrimientos y la obediencia vicarios de Cristo, la imputación de su justicia a transgresores indignos, y el trato de Dios con los creyentes como si fueran justos — todo esto es bondad gratuita desde el principio hasta el fin.

2. A veces se considera a la justificación como procedimiento impío porque contrariando los hechos declara que los pecadores son justos. Pero esta objeción no se sostiene puesto que la declaración divina no pretende que estos pecadores son justos en sí mismos, sino que están vestidos con la justicia perfecta de Jesucristo. Esta justicia lograda por Cristo se les imputa gratuitamente. No es la justicia personal subjetiva de Cristo sino su justicia vicaria de pecado la que se imputa a quienes en sí mismos son injustos, y todo para la gloria de Dios.

3. Con frecuencia se dice que esta doctrina, en su carácter ético es subversiva porque conduce al relajamiento. Pero no hay nada de verdad en eso, como lo demuestran con claridad hasta las mismas vidas de los justificados. En la justificación está puesto el fundamento seguro para aquella unión vital y espiritual con Cristo, la cual asegura nuestra santificación. Verdaderamente conduce en forma directa hacia las únicas condiciones bajo las cuales en principio se puede ser santo en verdad. El hombre que está justificado recibe también el Espíritu de santificación, y él es el único que puede abundar en buenas obras que glorifiquen a Dios.

CONCEPTOS DIVERGENTES DE LA JUSTIFICACIÓN

EL CONCEPTO CATOLICORROMANO

El concepto católico romano Confunde justificación y santificación. Incluye en la santificación los elementos siguientes:

1. La expulsión del pecado del corazón

2. La infusión positiva de la gracia divina

3. El perdón de los pecados. El pecador queda preparado para la justificación mediante la gracia anticipatoria, sin ningunos méritos de su parte. Esta gracia anticipatoria conduce al pecador a una fieles informis, a la convicción del pecado, al arrepentimiento, a un confiado des-canso en la gracia de Dios en Cristo, a la iniciación de una nueva vida y al deseo del bautismo. La justificación, en verdad, consiste en la infusión de nuevas virtudes después de que en el bautismo ha quedado removida la corrupción del pecado. Después de la expulsión del pecado del corazón sigue por modo necesario el perdón de los pecados o la remoción de la culpa del pecado. Y después de que el cristiano avanza de virtud en virtud es capaz de realizar obras meritorias, y recibe como recompensa una medida más grande de gracia y una justificación más perfecta. La gracia de la justificación puede perderse, pero también puede recuperarse mediante el sacramento de la penitencia.

EL CONCEPTO DE PISCATOR

Piscator enseñó que sólo la obediencia pasiva de Cristo se imputa al pecador en la justificación para el perdón de los pecados, y que su obediencia activa no podría, probablemente, imputársele para la adopción de hijo y una herencia eterna, debido a que el hombre Cristo Jesús debió esto a Dios por sí mismo. Además, si Cristo ha cumplido la ley en nuestro lugar, no podemos por más tiempo seguir siendo considerados responsables de la guarda de la ley. Piscator consideró como alternantes el sufrir la pena del pecado y la guarda de la ley, de las cuales, una excluye a la otra. Dejó abierta la puerta para considerar la obediencia propia y personal del pecador como la base única de su futura esperanza. Este

concepto es en gran manera parecido al de los arminianos, y está en perfecta alineación con la doctrina de Anselmo en la Edad Media.

EL CONCEPTO DE OSIANDER

Osiander manifestó una tendencia a revivir en la Iglesia luterana la esencia del concepto del católico romano acerca de la justificación, aunque con una característica diferente. Afirmó que la justificación no consiste en la imputación de la justicia vicaria de Cristo al pecador, sino en implantar en éste un nuevo principio de vida. Según Osiander la justicia por medio de la cual somos justificados en la justicia eterna de Dios el Padre, la cual nos es impartida, o infundida dentro de nosotros mediante su Hijo Jesucristo.

EL CONCEPTO ARMINIANO

Los arminianos sostienen que Cristo no dio estricta satisfacción a la justicia de Dios, pero que, sin embargo, ofreció una verdadera propiciación por el pecado, la cual fue bondadosamente aceptada y tuvo efecto como satisfactorio para que Dios perdonara el pecado y así justificara al pecador. Aunque esto nada más liquida las pasadas deudas, también hace Dios provisión para el futuro. Del mismo modo imputa bondadosamente al creyente como justicia su fe, es decir, aquella fe que incluye toda la vida religiosa del creyente — su obediencia evangélica. Según este concepto la fe ya no es un mero instrumento del elemento positivo de la justificación, sino la base bondadosamente admitida sobre la cual descansa. La justificación, entonces ya no es un acto judicial, sino un acto soberano de Dios.

EL CONCEPTO BARTHIANO

En tanto que Barth habla de la justificación como de un acto momentáneo, sin embargo no lo considera como un acto cumplido de una vez por todas, y al cual tiene que seguir la santificación. Según él la justificación y la santificación tienen que ir de la mano en todo el camino. Pauck dice que según Barth la justificación no es un crecimiento o un desarrollo ético; siempre está ocurriendo de nuevo, en dondequiera que el hombre ha llegado al punto de desesperar por completo respecto a las creencias y valores sobre los que ha construido su vida. Thurneysen también rechaza el concepto de que la justificación tiene lugar una vez por todas, lo designa como concepto pietista y pretende que es fatal para la doctrina de la Reforma.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué significa en el griego clásico el verbo dikaio-o?
2. ¿Es la justificación un acto creativo o un declarativo?
3. ¿Es posible pensar en la justificación con respecto a los pecados en algún sentido que no sea el de un arreglo judicial?
4. ¿Se debe pensar en la justificación como algo exclusivamente objetivo y externo en relación con el hombre?
5. ¿Qué se da a entender en teología cuando se habla de la causa formal de la justificación?
6. ¿Qué diferencia hay en cuanto a este asunto entre los romanistas y los protestantes?
7. La justificación enseñada por los católico romanos con el nombre de fides formata constituye verdaderamente una justificación por la fe, o es siempre una justificación por amor disfrazado de fe?
8. ¿En qué consiste la doctrina antinomiana de la justificación desde la eternidad?
9. ¿Se puede considerar correcta o no, la distinción hecha por. Buchanan y Cunningham entre la justificación activa y pasiva considerándola como ellos, actual y declarativa?
10. ¿Podemos decir que en la justificación declarativa (justificación pasiva) Dios simplemente declara que el pecador es lo que es?
11. ¿Qué acontece con la doctrina de la justificación en Schleiermacher, Ritschl y los teólogos modernos amplitudistas?

LITERATURA PARA CONSULTAR

1. Bavinck, Geref. Dogm., IV, pp. 182.245
2. Buchanan, The Doctrine of Justification; Owen, On Justification
3. Comrie, Brief over de Rechtvaardigmaking
4. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 618.650
5. Dick, Theology, Lectures LXXI-LXXIII
6. Dorner, Syst. of Chr. Doct. IV, pp. 194.238
7. Girardeau, Calvinism and Evangelical Arminianism, pp. 413.566
8. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 114.212;

9. Kuyper, Dict. Dogm., De Salute, pp. 45.69; ibid., Het Werk van den Heiligen Geest II, pp. 204.232;
10. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 259.313
11. Mastricht, Godgeleerdheit VI, 6 y '7
12. Pieper, Christl. Dogm. II, pp. 606.672
13. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church, pp. 430.448
14. Shedd, Dogm. Theol. II, pp. 538.552;
15. Strong, Syst. Theol., pp. 849.868
16. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 214.241
17. Vos, Geref. Dogm. IV, pp. 154.210
18. Watson, Theological Institutes, II, pp. 406.475; De Moor, Rechtvaardigmaking van Eeuwigheid.

CAPITULO 51: LA SANTIFICACIÓN

LOS TÉRMINOS BÍBLICOS PARA SANTIFICACIÓN Y SANTIDAD

LOS VOCABLOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La palabra que El Antiguo Testamento usa para 'santificar' es qadash, un verbo que se usa en los grupos niphal, piel, hiphii y hithpa'el. El nombre correspondiente es qodesh, en tanto que el adjetivo es qadosh. Las formas verbales se derivan de las formas nominales y adjetivales. Es incierto el significado original de estas palabras. Algunos opinan que la palabra qadash se relaciona con chadash que significa "brillar". Esto armonizaría con el aspecto cualitativo de la idea bíblica de santidad, es decir, el de pureza. Otros, con grande grado de probabilidad, derivan la palabra de la raíz qad que significa "cortar". Esto haría que la idea original fuese la de separación. La palabra entonces apuntaría a la idea de lejanía, separación o majestad. Aunque este significado de las palabras `santificación' y 'santidad' nos parezca desusado, esta es con toda probabilidad, la idea fundamental que expresan. Dice Girdlestone: "Los vocablos `santificación' y 'santidad' se usan hoy con tanta frecuencia para explicar cualidades morales y espirituales, que con dificultad pueden traer al lector la idea de posición o de relación, tal como existen entre Dios y alguna persona o cosa consagrada a Él, no obstante, parece que este es el significado verdadero de la

palabra".[296] De manera semejante, Cremer-Koegel llama la atención al hecho de que la idea de separación es básica en la de santidad. "La santidad es una idea de separación". Al mismo tiempo se admite que ambas ideas — santidad y separación no se mezclan entre sí, ni se absorben mutuamente, pero sí, que la primera hasta cierto punto, sirve para calificar a la segunda.[297]

LOS VOCABLOS DEL NUEVO TESTAMENTO

1. El verbo hagiazo y sus diversos significados. El verbo hagiazo se deriva de hagios, que como el vocablo hebreo qadosh expresa, primero que todo, la idea de separación. Sin embargo, en el Nuevo Testamento se usa en varios sentidos diferentes. Podemos distinguir los siguientes:
    a. En sentido intelectual se aplica a personas o cosas, Mat. 6: 9; Luc. 11: 2; I Ped. 3: 15. En tales casos significa "considerar un objeto como santo", "atribuirle santidad", o "reconocer su santidad por palabra o hecho".
    b. A veces también se emplea en un sentido ritual, es decir, en el sentido de "separarlo de los usos ordinarios para fines sagrados", o de "ponerlo aparte para un determinado oficio", Mat. 23: 17, 19; Juan 17: 36; II Time 2: 21.
    c. Otras veces se usa para designar aquella operación divina mediante la cual Dios produce de manera especial en el hombre mediante su espíritu la cualidad subjetiva de santidad, Juan 17: 17; Hech. 20:32; 26: 18; I Cor. 1: 2; I Tes. 5: 23. (4) Por último, en la Epístola a los Hebreos parece que se usa en un sentido expiatorio, y también en el sentido parecido al que Pablo le da a diario-o, Heb. 9: 13; 10: 10, 29; 13: 12.[298]

2. Los adjetivos que expresan la idea de santidad.

    a. Hieros. La palabra que menos se usa y que también es menos expresiva, es hieros. Sólo se encuentra en I Cor. 9: 13; II Time 3: 15, y no para designar personas sino cosas. No expresa excelencia moral, sino el carácter inviolable de la cosa a que se refiere y que resulta de la relación que la cosa indicada guarda para con Dios. Su mejor traducción sería "sagrado".
    b. Hosios. La palabra hosios es de uso más frecuente. Se encuentra en Hech. 2: 27; 13: 34, 35; I Time 2: 8: Tito 1: 8; Heb. 7: 26; Apoc. 15:4; 16: 5, y se

[296] Old Testament Synonyms, p. 283.

[297] Biblisch-Theologisches Woerterbuch (10th ed.) p. 41.

[298] Comparese Denney, The Death Of Christ, p. 220; The theology of the Epistles p. 214

aplica no sólo a cosas, sino también a Dios y a Cristo. Describe una persona o cosa como libre de mancha o de maldad, o más activamente (si se trata de personas) como que cumplen religiosamente cada una de sus obligaciones morales.

c. Hagnos. La palabra hagnos se encuentra en II Cor. 7: 11; 11: 2; Fil. 4: 8; I Time 5: 22; Sgo. 3: 17; I Ped. 3: 2; I Juan 3: 3. La idea fundamental de esta palabra parece que es la de estar libre de impureza y corrupción en el sentido ético.

d. Hagios. No obstante la palabra que en realidad es característica del Nuevo Testamento, es hagios. Su significado principal es el de separación en consagración y devoción al servicio de Dios. Con esta palabra está relacionada la idea de que aquello que se pone aparte del mundo y se dedica a Dios debe separarse también de la corrupción del mundo y participar de la pureza de Dios. Esto explica el hecho de que hagios adquirió rápidamente un significado ético. Esta palabra no tiene siempre el mismo significado en el Nuevo Testamento.

   i. Se usa para designar una relación oficial externa, un colocarse fuera de los propósitos ordinarios para el servicio de Dios, como por ejemplo, cuando leemos de: "Los santos profetas", Luc. 1: 70, "santos apóstoles", Ef. 3: 5, y "santos hombres de Dios", II Ped. 1:21.

   ii. No obstante, se emplea con más frecuencia en un sentido ético para describir la cualidad que se necesita para permanecer en relación estrecha con Dios y para servirle en forma aceptable, Ef. 1: 4; 5: 27; Col. 1: 22; I Ped. 1: 15, 16. Recuérdese que al tratar de la santificación usamos la palabra, ante todo, en este último sentido. Cuando hablamos de la santidad en relación con la santificación damos a entender tanto una relación externa como una cualidad subjetiva e interna.

3. Los nombres que denotan santificación y santidad. El Nuevo Testamento tiene la palabra hagiasmos para indicar santificación. Ocurre diez veces, es a saber, en Rom. 6: 19, 22; I Cor. 1: 30; I Tes. 4:3, 4,7:11 Tes. 2: 13; I Time 2: 15; Heb. 12: 14; I Ped. 1: 2. Aunque denota purificación ética, incluye la idea de separación, es decir, "la separación del espíritu de toda impureza y corrupción, y una renunciación de los pecados hacia los que nos llevan los deseos de la carne y de la mente". En tanto que hagiasmos denota la obra de santificación, hay otras dos palabras que describen el resultado del proceso, y son, hagiotes y hagiosune. La primera se encuentra en I

Cor. 1: 30 y Heb. 12: 10; y la segunda en Rom. 1: 4; II Cor. 7: 1 y I Tes. 3: 13. Estos pasajes dejan ver que para Dios es esencial la cualidad de santidad, es decir, libertad de corrupción e impureza, en la forma en que Cristo la manifestó y en la que se imparte al cristiano.

LA DOCTRINA DE LA SANTIFICACIÓN EN LA HISTORIA

1. ANTES DE LA REFORMA. En el desarrollo histórico de la doctrina de la santificación la iglesia se preocupó, en primer lugar, con tres problemas:
   a. La relación que en la santificación guarda la gracia de Dios con la fe
   b. La relación de la santificación con la justificación; y
   c. El grado de santificación a que se puede llegar en la vida presente. Los escritos de los Padres de la Iglesia primitiva contienen muy poco referente a la doctrina de la santificación. Un brote de moralismo se hace muy manifiesto en que se enseñaba al hombre que su salvación depende de la fe y las buenas obras. Los pecados cometidos antes del bautismo quedaban lavados por el bautismo; pero para los que se cometían después, el hombre tenía que recurrir a la penitencia y a las buenas obras. Tenía que llevar una vida virtuosa, y ganarse de este modo la aprobación del Señor. "Semejante dualismo" dice Scott en su obra, The Nicene Theology,[299] "dejó el dominio de la santificación relacionado sólo en forma indirecta con la redención de Cristo; y este fue el terreno en que crecieron de manera natural los conceptos inexactos del pecado, el legalismo, el sacramentalismo, el sacerdocio y todos los excesos de la devoción monacal". Al ascetismo llegó a considerársele como de la mayor importancia. Hubo también la tendencia de confundir la justificación y la santificación. Agustín fue el primero que en gran parte desarrolló ideas definidas acerca de la santificación, y sus conceptos tuvieron una influencia determinante en la iglesia de la Edad Media. No distinguió con claridad entre justificación y santificación; pero tenía el concepto de que esta última estaba incluida en la primera. Puesto que creía en la corrupción total de la naturaleza humana debido a la caída, pensaba que la santificación era una nueva repartición sobrenatural de la vida divina, una nueva energía infusa que opera con exclusividad dentro de los confines de la iglesia y por medio de los sacramentos. Aunque no perdió de vista la importancia del amor personal a Cristo como un elemento constituyente de

[299] p. 200.

la santificación, manifestó una tendencia a tomar un concepto metafísico de la gracia de Dios en la santificación considerándola como un depósito de Dios en el hombre. No acentuó en forma suficiente, como el factor más importante en la transformación de la vida del cristiano, la necesidad de una preocupación constante de fe con el Cristo que redime. Las tendencias manifiestas en las enseñanzas de Agustín fructificaron en la Edad Media y en su forma más desarrollada se encuentran en los escritos de Tomás de Aquino. La justificación y la santificación no se distinguen con claridad pero se hace que la primera incluya como algo substancial la infusión de gracia divina dentro del alma humana. Esta gracia es una clase de donum superaddituin, por medio del cual el alma se levanta a un nuevo nivel, o a un orden más alto del ser y queda capacitada para alcanzar su destino celestial de conocer a Dios, poseerlo y gozar de Él. La gracia se deriva del tesoro inextinguible de los méritos de Cristo y se imparte a los creyentes por medio de los sacramentos. Mirada desde el punto de vista divino, esta gracia santificante dentro del alma asegura la remisión del pecado original, imparte un hábito permanente de justicia inherente y lleva consigo misma la potencia de un desarrollo posterior y hasta de la perfección. De ella se desenvuelve la vida nueva con todas sus virtudes. Su buen resultado puede ser neutralizado o destruido por los pecados mortales; pero las culpas contraídas después del bautismo serán removidas mediante la eucaristía si se trata de pecados veniales, y mediante el sacramento de la penitencia en el caso de pecados mortales. Considerados desde el punto de vista humano, los frutos sobrenaturales de la fe que obra por el amor tienen méritos delante de Dios y aseguran el crecimiento en gracia. No obstante, tales frutos u obras son imposibles sin la operación continua de la gracia de Dios. El resultado de todo este proceso se conocía como justificación; y consistía en hacer justo al hombre delante de Dios. Estas ideas están incorporadas en los Cánones y Decretos del Concilio de Trento.

2. DESPUÉS DE LA REFORMA. Los Reformadores al hablar de la santificación acentuaron la antítesis del pecado y de la redención más bien que la de lo natural y lo sobrenatural. Hicieron una diferencia clara entre justificación y santificación considerando a la primera como un acto legal de la gracia divina que afecta al status judicial del hombre, y a la segunda como una obra moral o recreadora que cambia la naturaleza interna del hombre. Pero en tanto que hicieron una distinción cuidadosa entre los dos, también acentuaron su relación inseparable. Aunque tenían honda

convicción de que el hombre sólo por la fe es justificado, también entendieron que la fe que justifica no está sola. La justificación va seguida de inmediato por la santificación puesto que Dios envía el Espíritu de su Hijo a los corazones de los suyos tan pronto como son justificados y ese Espíritu es el de la santificación. No consideraron que la gracia de la santificación sea una esencia sobrenatural infusa en el hombre mediante los sacramentos, sino una obra sobrenatural y bondadosa del Espíritu Santo, hecha principalmente por medio de la Palabra, y secundariamente, por los sacramentos por los cuales nos libra más y más del poder del pecado y nos capacita para hacer buenas obras. Aunque de ninguna manera confunden la justificación y la santificación, sienten la necesidad de conservar la relación más estrecha posible entre la primera en la que la libre y perdona-dora gracia de Dios se acentúa con fuerza y la segunda la cual demanda la cooperación del hombre para evitar el peligro de la justicia por obras. El pietismo y el metodismo pusieron mucho énfasis en el compañerismo constante con Cristo como el gran medio para la santificación. Al exaltar la santificación a expensas de la justificación no siempre evitaron el peligro de la justicia propia. Wesley no nada más distinguió entre justificación y santificación sino tácitamente las separó; y habló de la completa santificación como de un segundo regalo de la gracia que sigue al primero, es a saber, a la justificación por la fe, después de un período largo o corto. Aunque también habló de la santificación como de un proceso, sin embargo, sostuvo que el creyente debiera orar y procurar una inmediata y completa santificación como un acto de Dios por separado. Bajo la influencia del racionalismo, y del moralismo de Kant dejó de considerarse a la santificación como una obra sobrenatural del Espíritu Santo en la renovación de los pecadores y se le rebajó hasta el nivel de un mero mejoramiento moral realizable mediante los poderes naturales del hombre. Para Schleiermacher la santificación era nada más el dominio progresivo del conocimiento de Dios dentro de nosotros. Y para Ritschl consistía en la perfección moral de la vida cristiana a la que podemos llegar mediante el cumplimiento de nuestra vocación como miembros del reino de Dios. En la porción mayor de la teología amplitudista moderna, la santificación consiste nada más en la siempre cada vez más grande redención del más bajo yo del hombre, mediante el dominio del más alto yo. La redención por el carácter es uno de los temas actuales y el término "santificación" ha quedado para designar tan sólo un mejoramiento moral.

EL CONCEPTO BÍBLICO DE LA SANTIDAD Y DE LA SANTIFICACIÓN

EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En la Biblia la cualidad de santidad se aplica ante todo a Dios, y tal como se le aplica su concepto fundamental es el de imposibilidad de aproximación. Y esta imposibilidad de aproximarse a Dios se funda en el hecho de que Dios es divino, y por tanto, en absoluto diferente de la criatura. La santidad en este sentido no es un mero atributo que ha de coordinarse con otros en Dios. Es, más bien, algo que es predicable de todo lo que se encuentra en Dios. El es santo en su gracia tanto como en su justicia, en su amor tanto como en su ira. Hablando con rigurosa exactitud, la santidad se convierte en atributo sólo en este último sentido ético de la palabra. El sentido ético del vocablo surgió y se desarrolló del significado de majestad. Este desarrollo comienza con la idea de que un ser pecador tiene más aguda conciencia de la majestad de Dios que un ser sin pecado. El pecador se da cuenta de su impureza contrastándola con la majestuosa pureza de Dios, compárese Is. 6. Otto habla de la santidad en el sentido original como de lo numinoso y propone que a la reacción característica hacia ella se le llame "sentirse criatura", o, "saberse criatura", lo que sería una devaluación del yo hasta el anonadamiento, en tanto que habla de la reacción hacia la santidad en el sentido derivado de lo ético como un "sentimiento de absoluta profanidad". De esta manera se desarrolló la idea de la santidad como pureza majestuosa o sublimidad ética. Esta pureza es un principio activo en Dios que debe vindicarse por sí mismo y mantener su honor. Esto explica el hecho de que la santidad se presente también en la Escritura como la luz de la gloria divina que se vuelve fuego devorador, Is. 5: 24; 10: 17; 33: 14, 15. Frente a la santidad de Dios el hombre siente no sólo su insignificancia sino sabe además que en efecto es impuro y pecador y como tal, también objeto de la ira de Dios. De varias maneras reveló Dios su santidad en el Antiguo Testamento. Lo hizo con juicios terribles sobre los enemigos de Israel, Ex 15: 11 y 12. Lo hizo también separándose un pueblo para Él, y lo tomó de entre el mundo, Ex 19: 4-6; Ezeq. 20: 39-44. Dios, al tomar este pueblo de entre el impuro y malvado mundo, protesta en contra de ese mundo y de su pecado. Además, repetidas veces lo hizo perdonando también a su pueblo infiel, porque no quería que el mundo impío se regocijara al considerar que Dios había fracasado en su obra, Os 11: 9.

La idea de santidad en su sentido derivativo también se aplica a las cosas y a las personas que se colocan en relación especial con Dios. La tierra de Canaán, la ciudad de Jerusalén, el monte del templo, el tabernáculo y el templo, los sábados y las fiestas solemnes de Israel, — cada una y todas estas cosas se llaman santas, puesto que están consagradas a Dios y colocadas bajo la brillantez de su majestuosa santidad. De manera semejante, los profetas, los levitas y los sacerdotes se denominan santos como personas apartadas para el servicio

especial del Señor. Israel tuvo sus lugares sagrados, sus épocas sagradas, sus ritos sagrados y sus personas sagradas. Sin embargo, esta no es todavía la idea ética de la santidad. Uno puede ser una persona sagrada y estar, no obstante, del todo vacío de la gracia de Dios en su corazón. En la antigua dispensación tanto como en la nueva la renovación ética es el resultado de la influencia renovadora y santificadora del Espíritu Santo. Sin embargo, debe recordarse que aun en donde el concepto de santidad está por completo espiritualizado, siempre expresa una relación. La idea de santidad nunca es la de una bondad moral considerada en sí misma, sino la de una bondad ética vista en su relación con Dios.

EN EL NUEVO TESTAMENTO

Al pasar del Antiguo Testamento al Nuevo notamos una notable diferencia. Mientras que en el Antiguo Testamento no hay ni un solo atributo de Dios que sobresalga en forma parecida a la prominencia de su santidad, en el Nuevo la santidad raras veces se atribuye a Dios. Con excepción de algunos cuantos pasajes del Antiguo Testamento, se le cita nada más en los escritos de Juan, Jn. 17: 11; I Jn. 2: 20; Apoc. 6: 10. Con toda probabilidad la explicación de esto se encuentra en el hecho de que en el Nuevo Testamento la santidad se presenta como la característica especial del Espíritu de Dios por quien los creyentes son santificados, capacitados para servir y conducidos a su eterno destino, II Tes. 2 : 13 ; Tito 3 : 5. La palabra hagios se usa en relación con el Espíritu de Dios casi cien veces. Sin embargo, el concepto de santidad y santificación no es diferente en el Nuevo de lo que es en el Antiguo Testamento. Tanto en el primero como en el segundo la santidad se atribuye al hombre en un sentido derivativo. En uno como en el otro la santidad ética no es mera rectitud moral, y la santificación nunca es nada más un mejoramiento moral. Actualmente, con frecuencia se confunden estas dos cuando la gente habla de la salvación mediante el carácter. Un hombre puede vanagloriarse de grande adelanto moral, y sin embargo ser un bien conocido extranjero en cuanto a la santificación. La Biblia no exige pura y simplemente un mejoramiento moral, pero sí, un mejoramiento moral en relación con Dios, por causa de Dios y con el propósito de servir a Dios. La Biblia insiste en la santificación. En este punto preciso mucha de la predicación ética de la actualidad está notoriamente equivocada, y el único remedio para corregirse está en que haga la presentación de la doctrina verdadera de la santificación. La santificación puede definirse como aquella operación bondadosa y continua del Espíritu Santo, mediante la cual El, al pecador justificado lo liberta de la corrupción del pecado, renueva toda su naturaleza a la imagen de Dios y lo capacita para hacer buenas obras.

LA NATURALEZA DE LA SANTIFICACIÓN

ES OBRA SOBRENATURAL DE DIOS

Algunos tienen el concepto equivocado de que la santificación consiste nada más en la formación de una vida nueva, implantada en el alma mediante la regeneración, de una manera persuasiva que ofrece motivos a la voluntad. Pero esto no es cierto. Consiste fundamental y principalmente en una operación divina en el alma, por medio de la cual, aquella disposición santa nacida en la regeneración queda fortalecida y se aumenta su santa actividad. Se trata de una obra que en esencia es de Dios, aunque hasta donde El emplea medios, el hombre puede cooperar y se espera que coopere mediante el uso adecuado de estos medios. La Biblia demuestra con claridad, y de varias maneras, el carácter sobrenatural de la santificación. La descubre como una obra de Dios, I Tes. 5 : 23 ; Heb. 13 : 20 y 21, como fruto de la unión de vida con Jesucristo, Juan 15 : 4, Gál. 2 : 20 ; 4 : 19 ; como una obra hecha en el hombre desde su interior y la cual por esa misma razón no puede ser obra humana, Ef. 3: 16; Col. 1: 11, y habla de sus manifestaciones en las virtudes cristianas como de la obra del Espíritu, Gál. 5: 22. Nunca debe explicarse como un mero proceso natural en el desarrollo espiritual del hombre, ni rebajarla al nivel de una mera conquista humana, como se ha hecho en una gran parte de la teología amplitudista moderna.

CONSISTE DE DOS PARTES

Las dos partes de la santificación se presentan en la Biblia como:

1. La mortificación del viejo hombre, es decir, el cuerpo del pecado. Este término bíblico denota aquel acto de Dios por medio del cual la mancha y corrupción de la naturaleza humana que resultó del pecado se va removiendo en forma gradual. Con frecuencia se presenta en la Biblia como la crucifixión del viejo hombre, y de esta manera se relaciona con la muerte de Cristo en la cruz. El viejo hombre es la naturaleza humana hasta donde ésta está controlada por el pecado, Rom. 6: 6; Gál. 5: 24. En el contexto del pasaje de Gálatas, Pablo contrasta las obras de la carne y las obras del Espíritu, y luego dice: "Y los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y sus concupiscencias". Esto significa que en su caso el Espíritu ha ganado el predominio.

2. La vivificación del nuevo hombre, creado en Cristo Jesús para buenas obras. Aunque la primera parte de la santificación es de carácter negativo, esta segunda parte es positiva. Consiste en aquel acto de Dios por medio del cual se fortalece la disposición santa del alma, se aumenta la actividad santa, y de este modo se engendra y promueve un nuevo curso de vida. La vieja estructura de pecado va destruyéndose por grados, y una nueva estructura originada en Dios se alcanza en lugar de aquella. Estas dos partes de la santificación no son sucesivas sino contemporáneas. Gracias a Dios que la erección gradual de la nueva estructura no necesita demorarse hasta que la antigua quede demolida por completo. Si tuviera que esperar para eso no podría jamás comenzar durante esta vida. Con la disolución gradual de lo viejo hace su aparición lo nuevo. Esto se parece a la ventilación de una casa llena de pestilencia. A medida que el aire corrupto va saliendo, el nuevo irrumpe dentro de la casa. Este lado positivo de la santificación con frecuencia se llama "una resurrección juntamente con Cristo", Rom. 6: 4, 5; Col. 2: 12; 3: 1, 2. La vida nueva a la que esta vivificación nos conduce se llama "una vida para Dios, Rom. 6: 11; Gál. 2: 19.

LA SANTIFICACIÓN AFECTA AL HOMBRE COMPLETO: CUERPO Y ALMA, INTELECTO, AFECTOS Y VOLUNTAD

Esto se deduce de la naturaleza del caso, porque la santificación tiene lugar en la vida interna del hombre, en el corazón, y este no puede cambiarse sin que se cambie todo el hombre. Si el hombre interior queda cambiado, hay obligación de cambiar también la periferia de la vida. Además, la Biblia enseña clara y explícitamente que la santificación afecta tanto al cuerpo como al alma, I Tes. 5: 23; II Cor. 5: 17; Rom. 6: 12; I Cor. 6: 15, 20. El cuerpo tiene que considerarse aquí como el órgano o el instrumento de la alma pecadora por medio del cual se expresan las inclinaciones, los hábitos y las pasiones pecaminosos. La santificación del cuerpo tiene lugar de manera especial en la crisis de la muerte y en la resurrección de los muertos. Por último, también se descubre en la Biblia que la santificación afecta a todos los poderes o facultades del alma: el entendimiento, Jer. 31: 34; Juan 6: 45; — la voluntad, Ezeq. 36: 25-27; Fil. 2: 13; — las pasiones, Gál. 5: 24; — y la conciencia, Tito 1: 15; Heb. 9: 14.

ES OBRA DE DIOS EN LA CUAL COOPERAN LOS CREYENTES

Cuando se dice que el hombre toma parte en la obra de santificación, no se da a entender que el hombre sea un agente independiente en esta obra como para que en parte sea obra de Dios y en parte obra del hombre sino, en esencia, que Dios hace la obra en parte por medio de la instrumentalidad del hombre como un ser racional requiriendo de él asidua oración y cooperación inteligente con el Espíritu. Esta cooperación del hombre con el Espíritu de Dios se deduce:

1. de las repetidas admoniciones en contra del mal y de las tentaciones, lo que implica con claridad que el hombre debe mostrarse activo en evitar los peligros de la vida, Rom. 12 : 9, 16, 17; I Cor. 6 : 9, 10; Gál. 5 : 16-23

2. De las constantes exhortaciones a una vida santa. Estas implican que el creyente debe ser diligente en el empleo de los medios que están a su disposición para el mejoramiento moral y espiritual de su propia vida, Miq. 6: 8; Jn. 15: 2, 8, 16; Rom. 8: 12, 13; 12: 1, 2, 17; Gál. 6: 7, 8, 15.

LAS CARACTERÍSTICAS DE LA SANTIFICACIÓN

1. Tal como se ve por lo que precede, la santificación es una obra de la cual Dios es el autor y no el hombre. Sólo los abogados del llamado libre albedrío pueden pretender que sea obra del hombre. Sin embargo, difiere de la regeneración en que el hombre puede, y el deber lo obliga a luchar por una creciente y constante santificación usando para ello los medios que Dios ha puesto a su disposición. Esto está enseriado con claridad en la Biblia, II Cor. 7: 1; Col. 3: 5-14; I Ped. 1: 22. Los antinomianos que son consistentes pierden de vista esta verdad importante, y no sienten la necesidad de evitar cuidadosamente el pecado, puesto que esto afecta nada más al viejo hombre que está condenado a muerte, y no al nuevo hombre que es santo con la santidad de Cristo.

2. La santificación tiene lugar en forma parcial en la vida subconsciente, y como tal es una operación inmediata del Espíritu Santo; pero también en forma parcial tiene lugar en la vida consciente, y depende entonces del uso de medios determinados, tales como el ejercicio constante de la fe, el estudio de la Palabra de Dios, la oración y la asociación con otros creyentes.

3. La santificación es de ordinario un proceso lento y nunca alcanza la perfección en esta vida. Al mismo tiempo puede haber casos en los que se complete en muy corto tiempo o hasta en un momento, por ejemplo, en los casos en que la regeneración y la conversión son seguidas de inmediato por la muerte temporal. Si procedemos sobre la hipótesis de que la santificación del creyente se perfecciona de inmediato después de la muerte — y la Biblia parece que enseria esto hasta donde tiene que ver con el alma —, entonces en tales casos la santificación del alma debe completarse casi de inmediato.

4. Según parece, la santificación del creyente debe completarse o bien al momento de morir, o inmediatamente después de la muerte, hasta donde tiene que ver con el alma, y en la resurrección hasta donde ésta tiene que ver con el cuerpo. Esto parece deducirse del hecho de que, por una parte, la Biblia enseña que en la vida presente ninguno puede pretender que está libre del pecado, I Reyes 8: 46; Prov. 20: 9; Rom. 3: 10, 12; Sgo. 3: 2; I Jn. 1: 8; y por la otra, que aquellos que han ido por delante están santificados por completo. Habla de ellos como de "los espíritus de los justos hechos perfectos", Heb. 12: 23, y "sin mancha", Apoc. 14: 5. Además, se nos dice que en la Ciudad celestial de Dios no entrará "ninguna cosa sucia o que hace abominación y mentira", Apoc. 21: 27; y que Cristo en su segunda venida "transformará el cuerpo de nuestra bajeza, para hacerlo semejante al cuerpo de su gloria", Fil. 3: 21.

EL AUTOR DE LA SANTIFICACIÓN Y LOS MEDIOS DE ELLA

La santificación es una obra del Dios triuno, pero se atribuye más particularmente al Espíritu Santo en la Escritura, Rom. 6: 11; 15: 16; I Ped. 1: 2. Nuestro día, con su énfasis sobre la necesidad de acercarnos al estudio de la teología desde el punto de vista antropológico, y con su llamamiento unilateral al servicio en el reino de Dios, hace que resulte particularmente importante acentuar el hecho de que Dios y no el hombre es el autor de la santificación. De manera especial en vista del Activismo que es uno de los hechos característicos de la vida religiosa americana y que glorifica la obra del hombre más bien que la gracia de Dios, es necesario acentuar el hecho una y otra vez de que la santificación es fruto de la justificación, que aquella es sencillamente imposible sin ésta, y que las dos son el fruto de la gracia de Dios en la redención de los pecadores. Aunque el hombre tenga el privilegio de cooperar con el Espíritu de Dios puede hacerlo sólo en virtud de la fuerza que el espíritu le imparte cada día. El desarrollo espiritual del hombre no es una ganancia humana, sino una obra de la gracia divina. El hombre no merece ningún crédito por aquello

a lo que contribuye como un instrumento. Hasta donde la santificación tiene lugar en la vida subconsciente se efectúa por la operación inmediata del Espíritu Santo. Pero como una obra que tiene lugar en la vida consciente de los creyentes se produce por varios medios que emplea el Espíritu Santo.

1. LA PALABRA DE Dios. En oposición a la iglesia de Roma debe sostenerse que el principal medio usado por el Espíritu Santo es la Palabra de Dios. La verdad en sí misma es cierto que no tiene la eficiencia adecuada para santificar al creyente, sin embargo se adapta de manera natural para ser el medio de santificación en la forma en que la emplea el Espíritu Santo. La Escritura presenta todas las condiciones objetivas para ejercicios y hechos santos. Sirve para excitar la actividad espiritual presentando motivos y persuasiones, y le imprime dirección mediante prohibiciones, exhortaciones y ejemplos, I Ped. 1: 22; 2: 2; II Ped. 1: 4.

2. Los SACRAMENTOS. Estos son los medios par excellence según la iglesia de Roma. Los protestantes los consideran como subordinados a la Palabra de Dios y a veces hasta hablan de ellos como de la "Palabra visible". Simbolizan y sellan para nosotros las mismas verdades que están expresadas verbalmente en la Palabra de Dios, y pueden ser considerados como la palabra oficial, que contiene una representación viviente de la verdad, la cual el Espíritu Santo utiliza como ocasión para ejercicios santos. No sólo están subordinados a la Palabra de Dios sino que tampoco pueden existir sin ella y por lo mismo van siempre acompañados de ella, Rom. 6: 3; I Cor. 12: 13; Tito 3: 5; I Ped. 3: 21.

3. LA DIRECCIÓN PROVIDENCIAL. Los actos providenciales de Dios, tanto los favorables como los adversos, son con frecuencia medios poderosos de santificación. En relación con la operación del Espíritu Santo por medio de la palabra, operan en nuestros afectos naturales y de esta manera, a menudo ahondan la impresión de la verdad religiosa y la introducen al alma. Debe recordarse que la luz de la revelación divina es necesaria para la interpretación de sus direcciones providenciales, Sal 119: 71; Rom. 2: 4; Heb. 12: 10.

RELACIÓN ENTRE LA SANTIFICACIÓN Y OTRAS ETAPAS DEL ORDO SALUTIS.

Es de mucha importancia tener un concepto correcto de la relación que hay entre la santificación y algunas de las otras etapas de la obra de redención.

1. CON LA REGENERACIÓN. Aquí hay a la vez diferencia y similaridad. La regeneración se completa de inmediato, porque un hombre no puede estar más o menos regenerado; o está muerto o está vivo espiritualmente. La santificación es un proceso que produce cambios graduales, de tal manera que se podrán distinguir grados diferentes en la santidad resultante. De aquí que se nos amoneste a una santidad perfecta en el temor del Señor, II Cor. 7: 1. El Catecismo de Heidelberg también presupone que hay grados de santidad, cuando dice que aun "los más santos hombres, mientras están en esta vida, tienen nada más un pequeño principio de esta obediencia".[300] Al mismo tiempo, la regeneración es el principio de la santificación. La obra de renovación, que comienza en la primera se continúa en la segunda, Fil. 1: 6. Dice Strong: "La santificación se distingue de la regeneración como se distingue el crecimiento del nacimiento, o como se distingue el fortalecimiento de una santa disposición de lo que es la participación original de ella".[301]

2. CON LA JUSTIFICACIÓN. La justificación precede a la santificación y es básica para ella en el pacto de gracia. En el pacto de obras el orden de la justicia y de la santidad era exactamente lo contrario. Adán fue creado con una disposición santa y una inclinación hacia el servicio de Dios, pero en la base de esta santidad él no tenía que producir la justicia que le daría título para la vida eterna. La justificación es la base judicial para la santificación. Dios tiene el derecho de demandar de nosotros la santidad de nuestra vida, pero en vista de que no podemos producir esta santidad por nosotros mismos, El gratuitamente la produce en nosotros mediante el Espíritu Santo, sobre la base de la justicia de Jesucristo, la cual se nos imputa en la justificación. El hecho importante de que la santificación se funda sobre la justificación, en la cual la gracia gratuita de Dios sobresale con extraordinaria prominencia, excluye la idea de que podamos merecer cosa alguna en la santificación. La idea católico romana de que la justificación capacita al hombre para producir obras meritorias es contraria a la Escritura. La justificación como tal no efectúa un cambio en nuestro ser interior, y por tanto, necesita la santificación como su complemento. No es suficiente que el pecador se presente como justo delante de Dios; debe también ser santo en su vida íntima. Barth tiene una explicación bastante desusada acerca de la relación entre la justificación y la santificación. Con objeto de prevenimos en contra de toda justicia propia insiste sobre que deben considerarse siempre juntas las dos. Van juntas y no deben considerarse cuantitativamente, como si una siguiera a la otra. La justificación no es

---

[300] Pregunta 114.

[301] Syst. Theol., p. 871.

una estación que deja uno atrás, no es un hecho cumplido sobre la base del cual uno prosiga enseguida a la avenida de la santificación. No es un hecho completo al cual pueda uno mirar retrospectivamente con perfecta seguridad, sino que ocurre siempre de nuevo en dondequiera que el hombre llega al punto de la desesperación completa y luego sigue de la mano con la santificación. Y sólo hasta donde el hombre sigue siendo un pecador aun después de la justificación, así también sigue siendo un pecador en la santificación puesto que sus mejores hechos siguen siendo pecados. La santificación no engendra una disposición santa, ni purifica gradualmente al hombre no pone en posesión de él ninguna santidad personal, no lo hace santo, sino que sigue siendo pecador. En realidad viene a ser un acto declarativo como la justificación. McConnachie, un intérprete que simpatiza mucho con Barth dice: "La justificación y la santificación son pues para Barth dos lados de un solo acto de Dios respecto a los hombres. La justificación es el perdón del pecador (justificatio impii), mediante la cual Dios declara justo al pecador. La santificación es santificación de pecador (santificatio impii), mediante la cual Dios declara 'santo' al pecador". A pesar de la aprobación que merece el deseo de Barth de destruir todo vestigio de obras de justicia, en verdad llega a un extremo cargante de garantía, en el que prácticamente confunde la justificación con la santificación, niega la vida cristiana y desarraiga la posibilidad de una confiada seguridad.

3. CON LA FE. La fe es la causa mediata e instrumental tanto de la santificación como de la justificación. Ella para nada, merece la santificación como, tampoco la justificación, pero sí nos une a Cristo y nos conserva en relación con El como la cabeza de la nueva humanidad, considerado como la fuente de la vida nueva en nuestro interior, como también de nuestra santificación progresiva, mediante la operación del Espíritu Santo. El conocimiento del hecho de que la santificación está fundada sobre la justificación, siendo imposible colocarla sobre cualquiera otra base, y de que el ejercicio constante de la fe es necesario para avanzar en el camino de la santidad, nos resguardará, en contra de toda justicia propia, en nuestra lucha para avanzar en la bondad y santidad de nuestra vida. Merece atención particular el hecho de que, mientras que la fe más débil media para el logro de una perfecta justificación, el grado de santificación es conmensurable con la potencia de la fe del cristiano y con la persistencia con la que él se posesiona de Cristo.

EL CARÁCTER IMPERFECTO DE LA SANTIFICACIÓN EN ESTA VIDA

1. LA SANTIFICACIÓN ES IMPERFECTA EN GRADO. Cuando hablamos de la santificación como imperfecta en esta vida, no queremos decir que sea imperfecta en esta o en aquella parte como si nada más una parte del hombre santo que se origina en la regeneración fuera afectada. Se trata del hombre completo, aunque todavía no se desarrolle como un hombre nuevo, pero tendrá que crecer hasta alcanzar su completa estatura. Un niño recién nacido es, descontando las excepciones, perfecto en sus partes, pero todavía no en el grado de desarrollo para el cual ha sido creado. De esta manera precisa, el nuevo hombre es perfecto en cada parte, pero sigue siendo imperfecto en el grado de desarrollo espiritual, durante la vida presente. Los creyentes tienen que luchar en contra del pecado durante todo el tiempo que vivan, I Reyes 8: 46; Prov. 20: 9; Ec. 7: 20; Sgo. 3: 2; I Jn. 1: 8.

2. Los PERFECCIONISTAS NIEGAN ESTA IMPERFECCIÓN.

   a. La doctrina del perfeccionismo. Hablando en general, esta doctrina pretende que la perfección religiosa puede alcanzarse en la vida presente. La enserian en varias formas los pelagianos, los católico romanos o semipelagianos, los arminianos, los wesleyanos, sectas místicas como los labadistas, los quietistas cuáqueros y otros, algunos de los teólogos de Oberlin, por ejemplo, Mahan, Finney y Ritschl. Todos estos convienen en sostener que los creyentes alcanzan en esta vida un estado en el que cumplen con los requerimientos de la ley bajo los cuales viven ahora, o bajo aquella ley que fue ajustada a su actual habilidad y a sus necesidades, y, en consecuencia, están libres de pecados.
      i. Sin embargo, difieren, en cuanto al concepto del pecado, los pelagianos, difiriendo de todos los demás en que niegan la corrupción inherente del hombre. Sin embargo, todos ellos convienen en considerar al pecado como algo externo.
      ii. En cuanto a su concepto de la ley, la cual los creyentes están ahora obligados a cumplir, los arminianos incluyendo a los wesleyanos, difieren de todos los demás al sostener que no se trata de la ley moral original, sino de los requerimientos del evangelio o de la nueva ley de la fe y de la obediencia evangélica. Los católicos romanos y los teólogos de Oberlin sostienen que se trata de la ley original, pero admiten que las demandas de esta ley están ajustadas a los poderes deteriorados del hombre y a su presente capacidad. Y Ritschl desecha la idea completa de que el hombre esté sujeto a una ley

impuesta externamente. Defiende la autonomía de la conducta moral, y sostiene que no estamos bajo ninguna ley sino sólo bajo de aquella que brota de nuestra propia disposición moral en el curso de actividades para el cumplimiento de nuestra vocación.

iii. En cuanto al concepto de la dependencia del pecador de la gracia renovadora de Dios para ser capaces de cumplir la ley, todos, con excepción de los pelagianos admiten que el pecador es en algún sentido dependiente de la gracia divina para el alcance de la perfección. Es muy significativo que todas las teorías que conducen al perfeccionismo (con la única excepción de los pelagianos que niegan la corrupción inherente del hombre) estiman necesario rebajar el modelo de la perfección y no consideran responsable al hombre de una gran parte de lo que indudablemente demandaba la ley moral original. Y es igualmente importante que sienten la necesidad de hacer del concepto del pecado algo externo, puesto que pretenden que sólo las malas acciones conscientemente hechas pueden ser consideradas así, y rehúsan reconocer como pecado una gran parte de lo que así se considera en la Biblia.

b. Pruebas bíblicas aducidas en favor de la doctrina del perfeccionismo.

i. La Biblia ordena a los creyentes que sean santos y todavía más que sean perfectos, I Ped. 1: 16; Mat. 5: 48; Sgo. 1:4, y les exige que sigan el ejemplo de Cristo, quien no hizo pecado, I Ped. 2: 21 y sig. Tales mandatos serían irrazonables si no fuera posible alcanzar la perfección inmaculada. Pero la orden bíblica de que seamos santos y perfectos tiene que ver con los que no son regenerados tanto como con los que son regenerados, puesto que la ley de Dios demanda santidad desde el principio y nunca ha sido revocada. Si el mandamiento implica que aquellos a quienes se les da, vivan de acuerdo con ese requerimiento, esto tiene que ser cierto de todos los hombres. Sin embargo, sólo aquellos que enserian el perfeccionismo según el sentido pelagiano, pueden sostener este concepto. La medida de nuestra capacidad no puede inferirse de los mandamientos bíblicos.

ii. La santidad y la perfección se atribuyen a menudo en la Biblia a los creyentes, Cant. 4 : 7; I Cor. 2 : 6 ; II Cor. 5 : 17 ; Ef. 5 : 27; Heb. 5 : 14 ; Fil. 5 : 13 ; Col. 2: 10. Sin embargo, cuando la Biblia habla de los creyentes como santos y perfectos esto no quiere significar,

necesariamente, que se encuentren sin pecado, puesto que ambas palabras se usan con frecuencia en un sentido diferente, no sólo en el lenguaje común, sino también en la Biblia. Las personas puestas aparte para el servicio especial de Dios son llamadas santas en la Biblia, sin tomar en cuenta su condición moral y vida. Los creyentes pueden ser y son llamados santos, porque objetivamente son santos en Cristo, o porque en principio son subjetivamente santificados por el Espíritu de Dios. Pablo en sus Epístolas se dirige invariablemente a sus lectores como santos, es decir "los santos", y luego continúa, en varios casos, conduciéndolos a trabajar en contra de sus pecados. Y cuando los creyentes son descritos como perfectos, esto significa en algunos casos nada más que han llegado a un pleno crecimiento, I Cor. 2: 6; Heb. 5: 15, y en otros, que ya están equipados por completo para su tarea, II Tim. 3: 17. Todo esto, en verdad, no da contenido a la teoría de la perfección inmaculada.

iii. Se dice que hay ejemplos bíblicos de santos que tuvieron vidas perfectas, por ejemplo, Noé, Job y Asa, Gen 6: 9; Job 1: 1; I Reyes 15: 14. Pero, de seguro, tales ejemplos no prueban el punto por la simple razón de que no son ejemplos de perfección inmaculada. Aun los santos más notables de la Biblia se describen como hombres que tuvieron sus fallas y que pecaron, en algunos casos, muy gravemente. Esto es cierto de Noé, Moisés, Job, Abraham y todos los otros. Es cierto que esto no prueba de necesidad que sus vidas siguieron siendo pecaminosas durante todo el tiempo que vivieron sobre la tierra, pero es un hecho sorprendente que no se nos presenta uno solo que estuviera sin pecado. La pregunta de Salomón todavía es pertinente, "¿quién puede decir, yo he limpiado mi corazón, limpio estoy de mi pecado?" Prov. 20: 9. Además, Juan dice: "Si decimos que no tenemos pecado nos engallamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros", I Juan 1:8.

iv. El apóstol Juan declara explícitamente que los que son nacidos de Dios no pecan, I Jn. 3: 6, 8, 9; 5: 18. Pero cuando Juan dice que los que son nacidos de Dios no pecan está contrastando los dos estados representados por el viejo hombre y el nuevo, en cuanto a su naturaleza esencial y su principio. Una de las características esenciales del nuevo hombre es que no peca. En vista del hecho de que Juan usa invariablemente el tiempo presente del verbo para

expresar la idea de que el que nace de Dios no peca, es posible que deseara expresar la idea de que el hijo de Dios no continúa pecando por hábito, como hace el diablo, I Jn. 3: 8.[302] Ciertamente no quiere afirmar que el creyente nunca corneta un acto de pecado, compárese I Jn. 1: 8, 10. Además, el perfeccionista no puede hacer muy buen uso de estos pasajes para probar su punto, puesto que probaría demasiado para su propósito. No se atreve a decir que todos los creyentes sean verdaderamente inmaculados, sino nada más que pueden alcanzar un estado de perfección inmaculada. Sin embargo, los pasajes juaninos probarían, según esta interpretación, que todos los creyentes están sin pecado. Y todavía más que eso, probaría que los creyentes nunca caen del estado de la gracia (porque eso es pecado); y sin embargo los perfeccionistas son la mera gente que creen que hasta los creyentes verdaderos pueden llegar a caer.

c. Objeciones a la teoría del perfeccionismo.

i. A la luz de la Biblia la doctrina del perfeccionismo es por completo insostenible. La Biblia nos da la seguridad explícita y muy definida de que no hay en la tierra uno solo que no peque, I Reyes 8: 46; Prov. 20: 9; Ec. 7: 20; Rom. 3: 10; Sgo. 3: 2; I Jn. 1: 8. En vista de estas afirmaciones claras de la Escritura es difícil ver cómo algunos que pretenden creer que la Biblia es la Palabra infalible de Dios puedan sostener que es posible que los creyentes tengan vidas inmaculadas, y que algunos, verdaderamente, hayan triunfado al proponerse evitar todo pecado.

ii. Según la Escritura hay una lucha constante entre la carne y el Espíritu en las vidas de los hijos de Dios y aun el mejor de ellos está todavía luchando por la perfección. Pablo da una descripción muy impresionante de esta lucha en Rom. 7: 7-26, un pasaje que ciertamente se refiere a él en su estado regenerado. En Gál. 5: 16-24 él habla de aquella misma lucha como de una que caracteriza a todos los hijos de Dios. Y en Fil. 3: 10-14 habla de sí mismo cuando en realidad había llegado al fin de su carrera como uno que todavía no ha alcanzado la perfección pero que está esforzándose en llegar a la meta.

iii. La confesión del pecado y la oración por el perdón se requieren continuamente. Jesús enserió a todos sus discípulos sin ninguna

[302] Compárese Robertson, The Minister and His Greek Testament, p. 100.

excepción a orar por el perdón de los pecados y por ser libertados de la tentación y del malo, Mat. 6: 12, 13. Y Juan dice: "Si confesamos nuestros pecados, El es fiel y justo para perdonárnoslos y para limpiarnos de toda maldad", I Jn. 1: 9. Además, los santos de la Biblia se presentan siempre como los que confiesan sus pecados, Job 9 : 3, 20 ; Sal 32 : 5 ; 130 : 3 ; 143 : 2 ; Prov. 20:9 ; Is. 64:6; Dan. 9 : 16; Rom. 7 : 14.

iv. Los perfeccionistas mismos estiman necesario rebajar las reglas de la ley y hacer que la idea del pecado sea externa para poder sostener su teoría. Además, algunos de ellos han modificado repetidas veces el ideal al cual, según su concepto, pueden alcanzar los creyentes. Al principio el ideal fue "libertad de todo pecado"; luego, "libertad de todo pecado consciente", en seguida, "completa consagración a Dios", y por último, "seguridad cristiana". Esto ya de por sí es una condenación suficiente de su teoría. Nosotros naturalmente, no negamos que el cristiano puede alcanzar la seguridad de la fe.

LA SANTIFICACIÓN Y LAS BUENAS OBRAS

La santificación y las buenas obras están relacionadas de la manera más íntima. De la manera precisa en que la vida vieja se expresa en obras malas, así la vida nueva que se origina en la regeneración y que se promueve y fortalece en la santificación, se manifiesta de manera natural en las buenas obras. Estas pueden llamarse los frutos de la santificación, y en este concepto vienen aquí a nuestra consideración.

LA NATURALEZA DE LAS BUENAS OBRAS

1. Las buenas obras en el sentido específico de la teología. Cuando hablamos de las buenas obras en relación con la santificación, no nos referimos a obras que sean perfectas, que respondan con perfección a los requerimientos de la ley moral divina, y que como tales sean dignas, inherentemente, de alcanzar la recompensa de la vida eterna bajo las condiciones del pacto de obras. Queremos dar a entender, sin embargo, que se trata de obras que en su cualidad moral son diferentes en esencia de las acciones de los no regenerados, y que son la expresión de una naturaleza nueva y santa, como el principio del cual brotan. Son obras que Dios no sólo aprueba, sino

que, en cierto sentido, también recompensa. Las siguientes son las características de las obras espirituales buenas:

a. Son los frutos de un corazón regenerado, puesto que sin éste no puede haber la disposición (de obedecer a Dios) y el motivo (de glorificar a Dios) que se requiere, Mat. 12: 33; 7: 17, 18.
b. No están hechas sólo en conformidad externa con la ley de Dios, sino que se hacen en obediencia consciente a la voluntad revelada de Dios, es decir, porque son requeridas por Dios. Brotan del principio del amor a Dios y del deseo de hacer su voluntad, Deut. 6: 2; I Sam. 15: 22; Isa. 1: 12; 29: 13; Mat. 15: 9.
c. Cualquiera que sea su fin inmediato, su finalidad última no puede ser el bienestar del hombre, sino la gloria de Dios, la cual es el más alto propósito concebido en la vida del hombre, I Cor. 10: 31; Rom. 12: 1; Col. 3: 17, 23.

2. Las buenas obras en un sentido más general. Aunque el término "buenas obras", por lo general, se usa en la teología en el sentido estricto que acabamos de indicar, sigue siendo verdad que él no regenerado también ejecuta obras que pueden llamarse buenas en un sentido superficial de la palabra. A menudo cumplen obras que en lo exterior se conforman a la ley de Dios y que objetivamente pueden llamarse buenas, a distinción de las flagrantes transgresiones a la ley. Tales obras responden a su propósito inmediato que encuentra la aprobación de Dios. Además, en virtud de los restos de la imagen de Dios en el hombre natural y de la luz de la naturaleza, el hombre en sus relaciones con otros hombres, puede ser guiado por motivos que son dignos de aplauso y que, hasta ese punto, tienen estampada la aprobación de Dios. Sin embargo, estas buenas obras, no pueden considerarse como frutos del corazón corrupto del hombre. Encuentran su explicación sólo en la gracia común de Dios. Además, debemos tener presente, que aunque estas obras pueden llamarse buenas en cierto sentido, y así se llaman en la Biblia, Luc. 6: 33, en su esencia son defectuosas. Los hechos de él no regenerado están divorciados de la raíz espiritual del amor de Dios. No representan una obediencia íntima a la ley de Dios y ninguna sujeción a la voluntad del gobernante soberano de cielos y tierra. No tienen propósito espiritual, puesto que no están hechos con el fin de glorificar a Dios, sino que sólo se sujetan a las relaciones de la vida natural. De consiguiente, la verdadera cualidad de hechos como estos se determinan por el carácter de su finalidad última. Con frecuencia se ha negado la capacidad de los no regenerados para cumplir las buenas obras, llamadas así en algún sentido de la palabra. Barth va un paso más allá

de lo debido cuando llega al extremo de negar que los creyentes pueden hacer buenas obras, y afirma que todas sus obras son pecados.

EL CARÁCTER MERITORIO DE LAS BUENAS OBRAS

Desde las más primitivas épocas de la Iglesia Cristiana ya había la tendencia de atribuir cierto mérito a las buenas obras, pero la doctrina del mérito en verdad se desarrolló durante la Edad Media. Al comenzar la Reforma tenía esa doctrina un lugar muy prominente en la teología católico romana y había sido llevada en la vida prácticamente hasta extremos ridículos. Los Reformadores, de inmediato, se unieron sobre este punto en su lucha contra la iglesia de Roma.

1. La posición de Roma sobre el punto que estamos discutiendo. La iglesia católico romana distingue entre un meritum de condigno, que representa una dignidad y un valor inherente, y el meritum de congruo, que es una clase de casi mérito, algo adecuado para ser recompensado. El primero se adhiere sólo a obras hechas después de la regeneración mediante la ayuda de la gracia divina. Y es un mérito que en forma intrínseca merece la recompensa que ha de recibir de la mano de Dios. El segundo se adhiere a aquellas disposiciones u obras que un hombre puede desarrollar o hacer antes de la regeneración, en virtud de una mera gracia previniente, y es un mérito que hace congruo al agente o que lo habilita para recibir la recompensa mediante la gracia infusa en su corazón. Sin embargo, puesto que las decisiones del Concilio de Trento son bastante dudosas sobre este punto, hay alguna incertidumbre acerca de cuál es la posición exacta de la iglesia. La idea general parece ser la de que la capacidad para cumplir buenas obras, en el sentido estricto de la palabra, brota de la gracia infusa en el corazón del pecador por causa de Cristo; y que posteriormente estas obras producen mérito, es decir, dan al hombre un justo derecho a la salvación y a la gloria. La iglesia todavía va más lejos que eso, y enseña que los creyentes pueden ejecutar obras de supererogación, pueden hacer más de lo que es necesario para su propia salvación y de esta manera pueden fundar un almacén de buenas obras, las que pueden ser utilizadas para beneficio de otros.

2. La posición bíblica en cuanto a este punto. La Biblia enseña con claridad que las buenas obras de los creyentes no son meritorias en el sentido propio de la palabra. Sin embargo, debemos recordar que la palabra "mérito" se emplea en un sentido doble, el uno estricto y propio, y el otro amplio. Hablando en forma estricta, una obra meritoria es aquella a la cual debido a su valor intrínseco y a su dignidad se le

debe con justicia una recompensa de la justicia comunicativa. Sin embargo, hablando en sentido amplio, una obra que merece la aprobación y a la cual se adhiere una recompensa (por promesa, convenio, o de cualquiera otra forma) también se llama a veces meritoria. Tales obras son dignas de alabanza y son recompensadas por Dios. Pero a pesar de que esto puede ser, no son con seguridad obras meritorias en el estricto sentido de la palabra. No pueden por su propio valor moral intrínseco convertir a Dios en deudor para con aquel que las hace. En estricta justicia las buenas obras de los creyentes nada merecen. Algunos de los pasajes más terminantes de la Biblia para probar el punto que estamos considerando, son los siguientes: Luc. 17 : 9, 10; Rom. 5 : 15-18 ; 6 : 23 ; Ef. 2 : 8-10 ; II Tim. 1 : 9 ; Tito 3 : 5. Estos pasajes muestran con claridad que los creyentes no reciben la herencia de salvación porque se les deba en virtud de sus buenas obras, sino sólo como un don gratuito de Dios. Es razonable también que tales obras no puedan ser meritorias, porque:

a. Los creyentes deben su vida completa a Dios y por tanto no pueden merecer nada por el hecho de darle a Dios simplemente lo que ya le es debido, Luc. 17: 9, 10.
b. No pueden hacer buenas obras con su propia fuerza, sino sólo con la fuerza que Dios imparte diariamente a cada uno de ellos ; y en vista de este hecho no pueden esperar crédito alguno por estas obras, I Cor. 15: 10; Fil. 2: 13.
c. Aun las mejores obras de los creyentes siguen siendo imperfectas en esta vida, y todas las buenas obras juntas representan sólo una obediencia parcial, en tanto que la ley demanda obediencia perfecta y no puede satisfacerse con nada que sea menos que eso, Isa. 64: 6; Sgo. 3: 2.
d. Además, las buenas obras de los creyentes están fuera de toda proporción con la recompensa eterna de la gloria. Una obediencia temporal e imperfecta nunca puede merecer una recompensa eterna y perfecta.

LA NECESIDAD DE LAS BUENAS OBRAS

Ninguna duda cabe acerca de la necesidad de las buenas obras, correctamente entendidas. No pueden ser consideradas como necesarias para merecer salvación, ni como medios para retener un dominio sobre la salvación, ni siquiera como el único camino a lo largo del cual llegar hasta la gloria eterna, porque los hijos gozan de la salvación sin haber hecho ningunas buenas obras. La Biblia no enseña una declaración como esta: "Ninguno puede salvarse sin buenas obras". Al mismo tiempo las buenas obras, por necesidad son la secuela de la unión de los creyentes en Cristo. "El que permanece en mí y yo en él, éste lleva

mucho fruto", Jn. 15: 5. También son necesarias porque son requeridas por Dios, Rom.7: 4; 8: 12, 13; Gál. 6: 2, como frutos de la fe, Sgo. 2: 14, 17, 20-22, como expresiones de gratitud, I Cor. 6: 20, para la seguridad de la fe, II Ped. 1: 5-10, y para la gloria de Dios, Jn. 15: 8; I Cor. 10: 31. La necesidad de las buenas obras debe mantenerse en contra de los antinomianos que pretenden que, puesto que Cristo no sólo llevó el castigo del pecado, sino que también satisfizo las demandas positivas de la ley, el creyente está libre de la obligación de observarla, error que todavía se encuentra entre nosotros hoy día en algunas de las formas del dispensacionalismo. Esta es una posición por completo falsa, porque sólo la ley como sistema de castigo y como método de salvación quedó abolida en la muerte de Cristo. La ley como medida de nuestra vida moral es una transcripción de la santidad de Dios, y por tanto, es de vigencia permanente también para el creyente, aunque su actitud hacia la ley haya experimentado un cambio radical. El creyente ha recibido el Espíritu de Dios, que es Espíritu de obediencia, de tal manera que sin ninguna violencia obedece voluntariamente la ley. Strong hace un resumen correcto cuando dice : Cristo nos liberta

1. "De la ley como sistema de maldición y castigo, y lo hizo al cargar en sí mismo la maldición y el castigo . . . ;

2. De la ley con sus demandas como método de salvación; y lo consigue haciendo que sean nuestros su obediencia y sus méritos . . . ;

3. De la ley considerada como compulsión externa y extraña, y hace esto al darnos el espíritu de obediencia y de hijos, mediante el cual la ley, progresivamente se realiza dentro de cada uno".[303]

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cómo se relacionó entre Israel la santidad teocrática con la santidad ética?
2. ¿Cómo se relacionaban las purificaciones rituales con la santificación?
3. ¿Quién es el sujeto de la santificación, el viejo hombre, el nuevo o ninguno de los dos?
4. ¿Afecta por igual la santificación en esta vida a todas las partes del hombre?
5. ¿En dónde comienza el proceso de la santificación?
6. ¿Experimentan todos los cristianos un progreso rápido en la santificación?
7. ¿Cuál es la diferencia entre santificación y mejoría moral?

[303] Syst. Theol., p. 876.

8. El hecho de que la santificación nunca se complete en la vida, ¿conduce por necesidad a la doctrina del purgatorio, o a la de que la santificación continúa después de la muerte?
9. ¿Cómo concibió Wesley la "entera santificación"?
10. ¿Coloca también Barth la santidad entre las cualidades éticas del creyente
11. ¿Cuáles son los pasajes bíblicos que prueban que el cristiano no está libre de la ley considerada como regla de vida?
12. ¿Enseñan los protestantes en general que las buenas obras no son necesarias?
13. ¿Qué diferencia hay entre católicos romanos y protestantes en cuanto a la necesidad de las buenas obras?
14. ¿Se demuestra sabiduría al decir sin autorización ninguna que las buenas obras son necesarias para la salvación?
15. Si todos los cristianos son herederos de la vida eterna, ¿en qué sentido se tomarán sus buenas obras como medida para darles recompensas?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Alexander, Syst. of Bibl. Theol. II, pp. 428-459;
2. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 245-288
3. Candlish, The hr. Salvation, pp. 110-133
4. Clarke, An Outline of Chr. Theol., pp. 409-327;
5. Curtiss, The Chr. Faith, pp. 373-393;
6. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 660-687
7. Finney, Syst. Theol., pp. 402-481;
8. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 213-258;
9. Impeta, De Leer der Heiliging and Volmaking bij Wesley and Fletcher;
10. Koberle, The Quest of Holiness;
11. Kuyper, Dict. Dogm., De Salute, pp. 134,157; ibid., Het Werk van den Heiligen Geest III, pp. 1.123;
12. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 322,337
13. Moehler, Symbolism, pp. 157.175;
14. Newton Flaw, The Idea of Perfection in Christian Theology.
15. Pieper, Chr. Dogm. III, pp. 1,106;
16. Pope, Chr. Theol. III, pp. 28.99;
17. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth Church, pp. 491.503;
18. Shedd, Dogm. Theol. II, pp. 553.560;
19. Starbuck, The Psych. of Rel., pp. 375.391

20. Strong, Syst. Theol., pp. 869,881;
21. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 272,277
22. Vos, Geref. Dogm. IV, pp. 211.248;
23. Warfield, Studies in Perfectionism (2 vols.)
24. Watson, Theol. Institutes III, pp. 197,206;
25. Wilmers, Handbook of the Chr. Rel., pp. 293.304

CAPITULO 52: LA PERSEVERANCIA DE LOS SANTOS

LA DOCTRINA DE LA PERSEVERANCIA DE LOS SANTOS EN LA HISTORIA

La doctrina de la perseverancia de los santos significa que aquellos a quienes Dios ha regenerado y llamado eficazmente a un estado de gracia, no pueden caer total ni finalmente de aquel estado, sino que perseverarán con toda seguridad en él hasta el fin y serán salvos por la eternidad. Esta doctrina fue enseriada explícitamente primero por Agustín, aunque no fue consistente en este punto como debiera haberse esperado de él en su carácter de estricto predestinacionista. Con él la doctrina no tomó la forma que acabamos de definir. Sostuvo que los electos no podían caer como para perderse finalmente, pero al mismo tiempo consideró posible que algunos que habían sido dotados de vida nueva y de verdadera fe podían caer de la gracia por completo y, finalmente, sufrir la eterna condenación. La iglesia de Roma con su semipelagianismo, que incluye la doctrina del libre albedrío, negó la doctrina de la perseverancia de los santos e hizo que su perseverancia dependiera de la incierta obediencia del hombre. Los Reformadores restauraron esta doctrina a su lugar correcto. Sin embargo, la iglesia luterana, de nuevo la hace incierta al convertirla en contingente con la continuada actividad de la fe del hombre, y al aceptar que los creyentes verdaderos pueden caer por completo de la gracia. Sólo en las iglesias calvinistas es donde la doctrina se ha mantenido en una forma que proporciona seguridad absoluta. Los Cánones de Dort, después de llamar la atención a la mucha debilidad y fracasos de los hijos de Dios, declara: "Pero Dios que es rico en misericordia, según su inmutable propósito de elección, no quita por completo el Espíritu Santo de aquellos que son su pueblo, ni siquiera en sus más graves caídas; ni los deja que se alejen tanto como para que pierdan la gracia de la adoración y sean despojados del estado de la justificación, o cometan el pecado de muerte o en contra del Espíritu Santo ; ni les permite desertar totalmente, y lanzarse a la destrucción eterna".[304] Los arminianos rechazan este concepto y hacen depender la perseverancia de los

[304] Syst. Theol., p. 687

creyentes de su voluntad de creer y de sus buenas obras. Arminio mismo evitó ese extremo, pero sus seguidores no titubearon en mantener su posición sinergista con todas sus consecuencias. Los arminianos wesleyanos los siguieron como también otras varias sectas. Las iglesias calvinistas o Reformadas permanecen, prácticamente solas, dando una respuesta negativa a la pregunta de si puede un cristiano caer por completo del estado de gracia y perderse finalmente.

DEFINICIÓN DE LA DOCTRINA DE LA PERSEVERANCIA

La doctrina de la perseverancia requiere una cuidadosa definición, sobre todo, en vista del hecho de que la expresión "perseverancia de los santos" se presta á equivocación. Debe notarse, primero que todo, que la doctrina no significa que los elegidos serán sin duda alguna salvos en el final, aunque Agustín le ha dado esta forma, sino que enseña de manera muy especial que los que una vez han sido regenerados y eficazmente llamados por Dios a un estado de gracia, nunca pueden por completo caer de ese estado y dejar de alcanzar la salvación eterna, aunque pueden algunas veces ser vencidos por el mal y caer en pecado. Se sostiene que la vida de regeneración y los hábitos que de ella nacen en el camino de la santificación nunca pueden desaparecer por completo. Además, debemos estar en guardia en contra de la posible equivocación de que esta perseverancia se considere como una propiedad inherente del creyente o como una actividad continua del hombre, mediante la cual persevera en el camino de la salvación. Cuando Strong habla de ella como "la continuación voluntaria, de parte del cristiano, en la fe y en el bien hacer", y como "el lado o aspecto humano de este proceso espiritual, al cual, considerado desde el lado divino, llamamos santificación", — esto en verdad se presta a crear la impresión de que la perseverancia depende del hombre. Sin embargo los Reformados no consideran la perseverancia de los santos como que sea, primero que todo, una disposición o actividad del creyente, aunque en verdad creen que el hombre coopera en ella tanto como en la santificación. Acentúa el hecho de que el creyente pudiera caer si se le dejara solo. Es, hablando en forma estricta, no el hombre sino Dios el que persevera. La perseverancia puede definirse como aquella continua operación del Espíritu Santo en el creyente, mediante la cual la obra de la gracia divina que ha empezado en el corazón se continúa hasta llegar a ser completa. Los creyentes continúan firmes hasta el fin, debido a que Dios nunca abandona su obra.

PRUEBAS DE LA DOCTRINA DE LA PERSEVERANCIA

La doctrina de la perseverancia puede probarse mediante ciertas declaraciones de la Escritura y por inferencias sacadas de otras doctrinas.

AFIRMACIONES DIRECTAS DE LA BIBLIA

Hay algunos pasajes importantes de la Escritura que vienen aquí a consideración. En Juan 10: 27-29 leemos: "mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y me siguen; y yo les doy vida eterna; y no perecerán jamás, ni nadie las arrebatará de mi mano. Mi Padre que me las dio, es mayor que todos, y nadie las puede arrebatar de la mano de mi Padre". Pablo dice en Rom. 11: 29, "Porque irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios". Esto significa que la gracia de Dios revelada en su llamamiento nunca se retira como si él se arrepintiera de haberla dado. Esta es una afirmación general, aunque en relación con ella se descubre que se refiere al llamamiento de Israel. El Apóstol consuela a los creyentes filipenses con las palabras: "Estando persuadidos de esto, que el que comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccionará hasta el día de Jesucristo", Fil. 1: 6. En II Tes. 3: 3 dice: "Pero fiel es el Señor, que os afirmará y guardará del mal". En II Tim. 1: 12 suena una nota de regocijo "Porque yo sé a quién he creído, y estoy seguro que es poderoso para guardar mi depósito para aquel día". Y en 4: 18 de la misma Epístola se gloría en el hecho de que el Señor le librará de toda obra mala y lo preservará para su reino celestial.

PRUEBAS INFERENCIALES

La doctrina de la perseverancia puede también probarse de manera inferencial.

1. De la doctrina de la elección. La elección no significa nada más que algunos serán favorecidos con ciertos privilegios externos y podrán ser salvos si cumplen con su deber, sino que los que pertenecen al número de los elegidos serán salvos, finalmente, y nunca dejarán de alcanzar la salvación perfecta. Es una elección con propósito, es decir, para salvación. Cuando Dios la ejecuta capacita a los creyentes con influencias como la del Espíritu Santo, que los conduzcan no sólo a aceptar a Cristo, sino también a perseverar hasta el fin y ser salvos definitivamente.

2. De la doctrina del pacto de redención. En el pacto de redención Dios da un pueblo suyo a su Hijo como la recompensa por la obediencia y sufrimientos de éste. Esta recompensa fue determinada desde la eternidad y no se dejó sujeta a la contingencia de alguna incierta fidelidad del hombre. Dios no traiciona sus promesas, y por tanto es imposible que aquellos que son reconocidos como de Cristo, y que forman una

parte de su recompensa puedan quedar separados de El (Rom. 8: 38, 39), y que aquellos que han entrado al pacto como una comunión de vida queden fuera de Él.

3. De la eficacia de los méritos y de la intercesión de Cristo. En su obra expiatoria Cristo pagó el precio para comprar el perdón y la aceptación del pecador. Su justicia constituye la base perfecta para la justificación del pecador, y es imposible que uno que está justificado mediante el pago de un precio tan perfecto y eficaz pueda caer de nuevo para condenación. Además, Cristo hace intercesión constante por todos aquellos que el Padre le dio, y su oración intercesora para su pueblo siempre es eficaz, Jn. 11: 42; Heb. 7: 25.

4. De la unión mística con Cristo. Los que están unidos con Cristo mediante la fe son participantes de su Espíritu, y de esta manera se convierten en un cuerpo con Él, y este cuerpo palpita con la vida del Espíritu. Participan en la vida de Cristo, y porque El vive, ellos viven también. Es imposible que puedan ser removidos de ese cuerpo, frustrado de esa manera el ideal divino. La unión es permanente, puesto que se origina en una causa permanente e inmutable; el amor gratuito y eterno de Dios.

5. De la obra del Espíritu Santo en el corazón. Dabney dice con acierto : "Se cae en una apreciación baja e indigna de la sabiduría del Espíritu Santo y de su obra en el corazón, cuando se supone que comienza la obra ahora, y luego la abandona ; que la chispa vital del nacimiento celestial es un ignis fatuus, que arde por un corto tiempo, y luego expira en manifiesta obscuridad ; que la vida espiritual comunicada en el nuevo nacimiento, es una especie de vitalidad espasmódica o galvánica, que da la apariencia externa de vida en un alma muerta, y luego muere".[305] Según la Biblia el creyente ya está en esta vida en posesión de salvación y vida eterna, Jn. 3: 36; 5: 24; 6: 54. ¿Se puede dar lugar a la hipótesis de que la vida eterna no será eterna?

6. De la seguridad de salvación. La Biblia da completa evidencia de que los creyentes pueden en esta vida alcanzar la seguridad de la salvación, Heb. 3: 14; 6: 11; 10: 22; II Ped. 1: 10. Esto parecería quedar por completo fuera del lugar, si fuera posible que los creyentes cayeran de la gracia en cualquier momento. Será causa de gozo sólo para aquellos que permanecen en la firme convicción de que Dios perfeccionará la obra que ha comenzado.

---

[305] Syst. and Polcm. Theol., p. 692.

OBJECIONES A LA DOCTRINA DE LA PERSEVERANCIA.

ES INCONSISTENTE CON LA LIBERTAD HUMANA

Se dice que la doctrina de la perseverancia es inconsistente con la libertad humana. Pero esta objeción viene sobre la falsa hipótesis de que la verdadera libertad consiste en la libertad de la indiferencia, o en el poder de elegir lo contrario a la moral y a los asuntos espirituales. Sin embargo, esto es erróneo. La verdadera libertad consiste, en forma exacta, en la determinación propia de dirigirse hacia la santidad. El hombre nunca es más libre que cuando se mueve conscientemente en dirección hacia Dios. Y el cristiano permanece en esa libertad mediante la gracia.

QUE CONDUCE A LA INDOLENCIA Y A LA INMORALIDAD

Se afirma confiadamente que la doctrina de la perseverancia conduce a la indolencia, a la licencia y aun a la inmoralidad. Se dice que resulta de ella una falsa seguridad. Sin embargo, esta es una noción equivocada, porque aunque la Biblia nos dice que somos guardados por la gracia de Dios, no estimula la idea de que Dios nos guarda sin ninguna vigilancia constante, diligencia y oración de nuestra parte. Es difícil ver como una doctrina que asegura al creyente de ser perseverante en la santidad, puede ser un incentivo para el pecado. Parecería que la seguridad del éxito en la lucha activa por la santificación sería el mejor posible de los estímulos para que un mayor esfuerzo.

QUE ES CONTRARIA A LA ESCRITURA

Se declara con frecuencia que la doctrina es contraria a la Escritura. Los pasajes aducidos para probar este desacuerdo pueden reducirse a tres clases.

1. Hay varias advertencias en contra de la apostasía que parecerían ser por completo inoportunas, si el creyente no pudiera caer, Mat. 24 : 12 ; Col. 1 : 23 ; Heb. 2 : 1 ; 3 : 14; 6 : 11; I Jn. 2 : 6; pero estas advertencias consideran todo el asunto desde el lado del hombre y tienen grave significado. Estimulan el examen personal y sirven para guardar a los creyentes en el camino de la perseverancia. No prueban que alguno de aquellos a quienes se dirige será apóstata, sino simplemente que el uso de los

medios se hace necesario para evitar que cometan este pecado. Compárese Hech. 27: 22-25 con el versículo 31 como ilustración de este principio.

2. Hay también exhortaciones que exigen que los creyentes continúen en el camino de la santificación, y parecerían ser innecesarias si no hubiera duda de que continuaran hasta el fin ; pero éstas generalmente se encuentran en relación con amonestaciones a las que ya nos hemos referido bajo la letra (a), y sirven en forma exacta para el mismo propósito. No prueban que algunos de los creyentes amonestados no perseverarán, sino solamente que Dios usa medios morales para el cumplimiento de fines morales.

3. De nuevo, se dice que la Escritura contiene informes sobre casos de verdadera apostasía, I Tim. 1: 19, 20; II Tim. 2: 17, 18; 4: 10; II Ped. 2 : 1, 2 ; compárese también Heb. 6 : 4-6. Pero estos ejemplos no prueban la contradicción de que los verdaderos creyentes, en posesión de la verdadera fe salvadora, pueden caer de la gracia, a menos que primero se pruebe que las personas indicadas en estos pasajes tenían la verdadera fe en Cristo, y no una mera fe temporal sin raíces en la regeneración. La Biblia nos enseña que hay personas que profesan la fe verdadera, y sin embargo no son de la fe, Rom. 9:6; I Jn. 2: 9; Apoc. 3: 1. Juan dice de algunos de ellos, "salieron de nosotros, y admite por vía de explicación, "pero no eran de nosotros; porque si hubieran sido de nosotros hubieran permanecido con nosotros", I Jn. 2: 19.

LA NEGACIÓN DE ESA DOCTRINA HACE DEPENDER LA SALVACIÓN DE LA VOLUNTAD DEL HOMBRE

La negación de la doctrina de la perseverancia prácticamente hace que la salvación del hombre dependa de la voluntad humana más bien que de la gracia de Dios. Esta consideración no tendrá efecto sobre quienes participan del concepto pelagiano de la salvación como autosotérico — y es grande su número — pero ciertamente lo tendrá sobre aquellos que se glorían en una salvación por gracia. La idea es que, aunque el hombre sea traído al estado de gracia mediante la operación del Espíritu Santo nada más, o por la operación conjunta del Espíritu Santo y la voluntad del hombre, queda solamente sobre el hombre continuar en la fe, o dejarla, según le parezca mejor. Esto hace que la causa del hombre resulte muy precaria y hace imposible para él alcanzar la seguridad bienaventurada de la fe. En consecuencia, es de importancia definitiva sostener la doctrina de la perseverancia. En las palabras de Hovey: "Será una fuente de gran consuelo y poder, — un

incentivo a la gratitud, un motivo para el sacrificio propio y una columna de fuego en la hora del peligro.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cuál es el verdadero problema respecto a la perseverancia? ¿es si los electos perseveran, o si los regenerados perseveran?
2. ¿Enseñan también Agustín y los luteranos que los elegidos pueden perderse finalmente?
3. ¿De qué manera favorece la analogía de la vida natural a la doctrina de la perseverancia?
4. ¿Los pasajes como Heb. 6: 4.6; 10: 29; II Ped. 2: 1; ¿prueban la posibilidad de caer?
5. ¿Prueba esa posibilidad Juan 15: 1.6?
6. ¿Es la gracia de la perseverancia algo innato dado por necesidad con la nueva criatura, o. es el fruto de una actividad de Dios especial, bondadosa y persevante?
7. ¿Implica esta doctrina que uno puede estar viviendo en pecado habitual e intencional, y todavía permanecer en un estado de justificación?
8. ¿Excluye esta doctrina la idea de las caídas en el pecado?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 289.294
2. Vos, Geref. Dogm. IV., pp. 248.260
3. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 687.698
4. Dick, Theology Lect. LXXIX
5. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 338-343
6. Finney, Syst. Theol., pp. 544.619
7. Hovey, Manual of Theology and Ethics, 295.299
8. Pieper, Christ. Dogm. III, pp. 107.120
9. Pope, Chr. Theol. III, pp. 131.14'7
10. Meijering, De Dordtsche Leerregels, pp. 256354
11. Bos, De Dortsche Leerregelen, pp. 199-255.

CAPITULO 53: LA IGLESIA

INTRODUCCIÓN

La doctrina de la aplicación de los méritos de Cristo conduce naturalmente la doctrina de la Iglesia, porque la Iglesia consiste de aquellos que son participantes de Cristo y de las bendiciones de la salvación que hay en El. El concepto Reformado es que Cristo, mediante la operación del Espíritu Santo, une a los hombres con El, los capacita con la fe verdadera y constituye le esta manera a la Iglesia como su cuerpo, la communio fidelium o sanctorum. Sin embargo, en la teología católico romana, la discusión de la iglesia tiene precedencia sobre cualquier otro tema aun sobre la doctrina de Dios y de la revelación divina. Se dice que la iglesia ha sido el instrumento para producir la Biblia y que por tanto tiene precedencia sobre ella; es más, se le considera la dispensadora de todas las gracias sobrenaturales. No es Cristo el que nos conduce a la iglesia, sino la iglesia la que nos conduce a Cristo. Todo el énfasis cae, no sobre la iglesia invisible como la communio fidelium, sino sobre la iglesia visible considerada como la »tater fidelium. La Reforma se apartó de este concepto católico romano de la iglesia y centró su atención una vez más sobre la iglesia considerada como un organismo espiritual. Acentuó el hecho de que no hay iglesia sin la obra redentora de Cristo y las operaciones renovadoras del Espíritu Santo; y que, por tanto, la discusión de esos temas precede lógicamente a la consideración de la doctrina de la iglesia.

Parece muy peculiar que en la práctica todos los más sobresalientes dogmáticos presbiterianos de esta nación (Estados Unidos de América), tales como los dos Hodge, H. B. Smith, Shedd y Dabney, no hayan dado un lugar aparte a la iglesia en sus obras dogmáticas y, en efecto dedican muy poca atención a ella. Sólo las obras de Thornwell y B'reckenridge son una excepción a esta regla. Esto podría crear la impresión de que en opinión de aquellos, la doctrina de la iglesia no debía ocupar un lugar en la dogmática. Pero esto es en extremo improbable, puesto que ninguno de ellos levanta una sola objeción en contra de esta inclusión. Además, Turretín y sus partidarios escoceses que construyen sobre los fundamentos de aquel, dedican mucha atención a la iglesia. Walker dice: "Quizá no hay ninguna otra nación en el mundo en la que todas las preguntas acerca de la iglesia hayan sido tan discutidas como en la nuestra".[306] Y por último, el Dr. A. A. Hodge nos informa que su padre dio conferencias a todos los grupos que formaban sus clases, sobre estos temas de eclesiología, que en forma práctica cubría todo el campo respectivo, y que intentaba

---

[306] Scottish Theology and Theologians, p. 95; compárese también McPherson, The Doctrine of the Church in Scottish Theology, pp. 1 y sigts.

completar su teología sistemática con la publicación de su cuarto volumen dedicado a la iglesia; pero que se vio impedido de hacerlo debido a las enfermedades que le sobrevinieron en su edad avanzada.[307] Dice Dabney que él omitió la doctrina de la iglesia debido a que ya había sido tratada de manera muy satisfactoria en otros departamentos del seminario en que él trabajaba.[308] Shedd, al darnos su bosquejo, afirma que la iglesia viene a la consideración en relación con los medios de gracia.[309] Sin embargo, dedica muy poca atención a los medios de gracia y no discute la doctrina de la iglesia. Y el editor de la obra de Smith: System of Christian Theology, incorporó en ésta los conceptos del autor respecto a la iglesia, tal como los había expresado en otras de sus obras.[310]

NOMBRES BÍBLICOS PARA LA IGLESIA Y LA DOCTRINA DE LA IGLESIA EN LA HISTORIA

NOMBRES BÍBLICOS PARA LA IGLESIA

1. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO: El Antiguo Testamento emplea dos palabras para designar a la iglesia, es decir, qahal (o kahal), derivados de una raíz ya en desuso qal (o kal), que significa "llamar" ; y 'edhah, derivado de ya'adh, "designar" o "encontrarse o congregarse en un lugar designado". Estas dos palabras se usan a veces sin hacer diferencia entre ellas, pero al principio, no fueron sinónimos en sentido estricto. 'Edhah es propiamente una reunión por medio de designación, y cuando se aplica a Israel, denota la sociedad misma formada por los hijos de Israel o por sus cabezas representativas, estuvieran o no reunidos en asamblea. Qahal, por otra parte, denota propiamente una reunión en donde verdaderamente se reúne todo el pueblo. En consecuencia, encontramos en ocasiones la expresión qehal 'edhah, es decir, "la asamblea de la congregación", Ex 12: 6; Núm. 14: 5; Jer. 26: 17. Parece que la reunión verdadera era a veces una reunión de los representantes del pueblo, Deut. 4: 10; 18: 6, compárese 5: 22, 23; I Reyes 8: 1, 2, 3, 5; II Crón. 5: 2-6. 'Edhah es por mucho la palabra más común en Éxodo, Levítico, Números y Josué, pero está por completo ausente en Deuteronomio, y no se encuentra sino rara vez en los libros posteriores. Qahal abunda en Crónicas, Esdras y Nehemías. Sunagoge es la palabra usual, casi universal, para traducir a la anterior en la Septuaginta, y es también la

---

[307] Preface to Hodge's work on Church Polity.
[308] Lect. on Theol., p. 726.
[309] Dogm. Theol. I, p. 10.
[310] Pp. 590 y sigts.

traducción acostumbrada de aquella palabra en el pentateuco. Sin embargo, en los libros posteriores de la Biblia, qahal por lo general se traduce ekklesia. Schuerer pretende que en el judaísmo posterior esa palabra ya indicaba la diferencia entre sunagoge como una designación de la congregación de Israel considerada como realidad empírica, y ekklesia como el nombre de esa misma congregación considerada idealmente. El Dr. Bavinck lo sigue en este concepto. Sin embargo, Cremer-Koegel, considera esto como excepción. Hort dice que después del exilio la palabra qahal parece haber combinado las sombras de los significados que correspondían a las dos y a 'edhah; y que en consecuencia "ekklesia, considerada como la primera palabra griega representativa de qahal significaría, naturalmente, para los judíos que hablaban griego, la congregación de Israel en la misma forma que una asamblea de la congregación".[311]

2. EN EL NUEVO TESTAMENTO. El Nuevo Testamento también tiene dos palabras derivadas de la Septuaginta, es decir, ekklesia que se deriva de ek y kaleo, "convocar", y sunagoge que se deriva de sun y ago, que significa "llegar juntos, o estar reunidos juntos". Esta última se usa en forma exclusiva para denotar, bien, las reuniones religiosas de los judíos, o también los edificios en los que se reunían para adoración pública, Mat. 4: 23; Hech. 13: 43; Apoc. 2: 9; 3: 9. Sin embargo, el término ekklesia, designa por lo general a la iglesia del Nuevo Testamento, aunque en algunos pocos lugares denota también las asambleas civiles, Hech. 19: 32, 39, 41. La preposición ek en ekklesia (ekkaleo) se interpreta con frecuencia como que significa "ser sacado de entre la masa del pueblo", y para indicar en relación con el uso escritural de ekklesia, que la iglesia consiste de los elegidos, convocados de entre el mundo de la humanidad. Sin embargo, esta interpretación es bastante dudosa, por la preparación original denota, nada más, que los ciudadanos griegos eran convocados fuera de sus casas. Ahora bien, no habría estado fuera de lo natural que una idea, por completo bíblica, hubiera sido introducida en la palabra revelada por Dios. Pero, de hecho, no tenemos pruebas de que esto haya acontecido. El verbo compuesto ekkaleo nunca se usa con ese significado, y la palabra ekklesia nunca ocurre en un contexto que sugiera la presencia de aquel pensamiento particular en la mente del escritor. Deissmann nada más traduciría a ekklesia como "la asamblea" (convocada), considerando a Dios como el que la convocó. Debido a que la idea de iglesia es un concepto multifacético, resulta por completo natural que la palabra ekklesia, tal como se aplica a esa institución, no siempre tenga el mismo exacto significado. Jesús fue el primero que usó la palabra en el Nuevo Testamento y la

[311] The Christian Ekklesia, p. '7

aplicó a la compañía que se reunía alrededor de Él, Mat. 16: 18, que le reconocía públicamente como su Señor, y que aceptaba los principios del reino de Dios. Era la ekklesia del Mesías, es decir, el Israel verdadero. Posteriormente, como un resultado de la extensión de la iglesia la palabra adquirió significados diversos. Las iglesias locales se establecieron por todas partes, y se llamaron también ekklesiai, puesto que eran manifestaciones de una iglesia universal de Cristo. Los siguientes son los usos más importantes de la palabra:

a. Con más frecuencia la palabra ekklesia designa un círculo de creyentes en alguna localidad definida, una iglesia local, sin hacer caso de que estén reunidos los creyentes o no para dar adoración. Algunos pasajes contienen la idea adicional de que sí están reunidos, Hech. 5 : 11 ; 11 : 26; I Cor. 11 : 18; 14: 19, 28, 35, en tanto que otros no contienen esa idea, Rom. 16 : 4 ; I Cor. 16 : 1 ; Gál. 1 : 2 ; I Tes. 2 : 14, etc.
b. En algunos casos la palabra denota lo que podría llamarse una ekklesia doméstica, la iglesia en la casa de algún individuo. Parece que en los tiempos apostólicos las personas ricas, o importantes en algún otro aspecto, con frecuencia separaban un cuarto grande en sus hogares para celebrar el culto divino. Ejemplos de este uso de la palabra se encuentran en Rom. 16 : 23 ; I Cor. 16 : 19 ; Col. 4 : 15; Filemón 2.
c. Si la traducción de Tisschendorf es correcta (como ahora generalmente se concede), entonces la palabra se encuentra por lo menos una vez en el singular para denotar un grupo de iglesias, es decir, las iglesias de Judea, Galilea y Samaria. El pasaje en el que se usa esta manera es Hech. 9: 31. Como es natural, esto todavía no significa que ellos se juntaran constituyendo una organización tal como lo que llamamos actualmente una denominación. No es imposible que la iglesia de Jerusalén y la iglesia de Antioquía de Siria comprendieran también varios grupos que estaban acostumbrados a reunirse en diferentes lugares.
d. En un sentido más general la palabra sirve para denotar el cuerpo entero, a través de todo el mundo, de aquellos que hacen una profesión externa de Cristo y se organizan con el propósito de adoración, bajo la dirección de oficiales designados para el caso. Este significado de la palabra se encuentra en lugar importante la primera epístola a los Corintios, 10 : 32 ; 11 : 22 ; 12 : 28, pero también estaba, así parecería, presente en la mente de Pablo cuando escribió la carta a los Efesios, aunque en aquella carta el énfasis está en la iglesia como un organismo espiritual, compárese especialmente Efesios 4 : 11-16.

e. Por último, la palabra en su significado más comprensivo significa todo el cuerpo de los fieles, estén en el cielo o en la tierra, los cuales ya han sido o serán espiritualmente unidos a Cristo como su Salvador. Este uso de la palabra se encuentra principalmente en las Epístolas de Pablo a los Efesios y a los Colosenses, más frecuentemente en la primera, Ef. 1 : 22 ; 3 : 10, 21; 5 : 23-25, 27, 32 ; Col. 1 : 18, 24.
f. Debemos recordar que en otros idiomas los nombres "Church", "Kerk" y "Kirche" no se derivan de la palabra ekklesia, sino de la palabra kuriake, que significa "lo que pertenece al Señor". Acentúan el hecho de que la iglesia es la propiedad de Dios. El nombre to kuriaken o he kuriake designa ante todo el lugar en donde la iglesia se reunía. Este lugar se consideraba como propiedad del Señor, y por lo mismo se le llamaba to kuriakon, Pero el lugar mismo estaba vacío y en verdad no se hacía manifiesto como to kuriakon hasta que la iglesia se reunía para adoración. En consecuencia, la palabra fue transferida a la iglesia misma, el edificio espiritual de Dios.

3. OTRAS DESIGNACIONES BÍBLICAS PARA LA IGLESIA. El Nuevo Testamento contiene varias designaciones figurativas de la iglesia, cada una de las cuales acentúa algún aspecto particular de ella. Se le llama
   a. El cuerpo de Cristo. Algunos, en la actualidad, parecen considerar este nombre como una definición completa de la iglesia del Nuevo Testamento, pero no tiene ese significado. El nombre se aplica no sólo a la iglesia universal, como en Ef. 1 : 23 ; Col. 1 : 18, sino también a una congregación, I Cor. 12 : 27. Acentúa la unidad de la iglesia, sea local o universal, o en particular el hecho de que esta unidad es orgánica, y que el organismo de la iglesia permanece en relación vital con Jesucristo considerado como su glorioso Jefe.
   b. El templo del Espíritu Santo o de Dios. La iglesia de Corinto recibe el nombre de "un templo de Dios" en el cual el Espíritu Santo mora, I Cor. 3: 16. En Ef. 2: 21, 22 Pablo habla de los creyentes que se desarrollan en "un templo santo en el Señor", y que juntamente forman el edificio que sirve "como una habitación de Dios en el espíritu". Aquí el nombre se aplica a la iglesia ideal del futuro, la cual es la iglesia universal. Y Pedro dice, "que los creyentes son piedras vivas construidas para hacer una casa espiritual", I Ped. 2: 5. La relación muestra claramente que está pensando en un templo. Esta figura acentúa el hecho de que la iglesia es santa e inviolable. Ser la morada del Espíritu Santo le imparte un carácter muy elevado.

c. La Jerusalén de arriba, la nueva Jerusalén o la celestial Jerusalén. Estas tres formas se encuentran en la Biblia, Gál. 4: 26; Heb. 12: 22; Apoc. 21 : 2 (compárense los versículos 9 y 10). En el Antiguo Testamento Jerusalén se representa como el lugar en donde Dios mora entre los querubines y donde establece simbólicamente un contacto con su pueblo. El Nuevo Testamento considera a la iglesia con toda evidencia, como la contraparte espiritual de la Jerusalén del Antiguo Testamento, y por tanto aplica a la iglesia el mismo nombre. Según esto la iglesia es el lugar donde Dios mora, en el cual el pueblo de Dios se comunica con El; y este lugar de su morada, aunque todavía está sobre la tierra, pertenece a la esfera celestial.
d. Columna y apoyo de la verdad. Hay nada más un lugar en el que se aplica a la iglesia este nombre, I Tim. 3 : 15. Se refiere con toda claridad a la iglesia en general, y por tanto se aplica también a cada una de sus porciones. La figura expresa el hecho de que la iglesia es guardián, ciudadela y defensa de la verdad en contra de todos los enemigos del reino de Dios.

LA DOCTRINA DE LA IGLESIA EN LA HISTORIA.

LA DOCTRINA DE LA IGLESIA ANTES DE LA REFORMA.

1. En el período patrístico. Por lo general la iglesia se representaba por los padres apostólicos y por los apologistas como la communio sanctorum, el pueblo de Dios que El ha escogido como su posesión. La necesidad de hacer distinciones no apareció de inmediato. Pero desde los principios de la última parte del Siglo II se hizo perceptible un cambio. El surgimiento de las herejías hizo imperativo nombrar algunas características por medio de las cuales la verdadera iglesia católica pudiera ser conocida. Esto tendía a poner la atención sobre la manifestación externa de la iglesia. La iglesia comenzó a ser considerada como una institución externa, gobernada por un obispo como directo sucesor de los apóstoles y en posesión de la verdadera tradición. La catolicidad de la iglesia se acentuó demasiado fuerte. Las iglesias locales no fueron consideradas como otras unidades separadas, sino nada más como partes de una iglesia universal. La creciente mundanalidad y corrupción de la iglesia condujo, gradualmente, a la reacción y dio surgimiento a la tendencia de varias sectas, por ejemplo, el montanismo, a mediados del Siglo II, el novacianismo a mediados del Siglo III y el donatismo a principios del IV Siglo, que hacían de la santidad la señal de los miembros de la iglesia verdadera. Los Padres

primitivos de la iglesia, al combatir esas sectas, acentuaron cada vez más el carácter episcopal de la iglesia. Cipriano se distingue por haber sido el primero en desarrollar por completo la doctrina del carácter episcopal de la iglesia. Consideró que los obispos eran los verdaderos sucesores de los apóstoles y les atribuyó un carácter sacerdotal en virtud de su dedicación a los sacrificios (incruentos). Juntos formaban un colegio, llamado el episcopado, el cual como tal constituía la unidad de la iglesia. De esta manera se basó la unidad de la iglesia sobre la unidad de los obispos. Aquellos que no se sujetaban al obispo perdían la comunión de la iglesia y también su salvación, puesto que no hay salvación fuera de la iglesia. Agustín no fue tan absolutamente consistente en cuanto a su concepto de la iglesia. Fue su lucha con los donatistas la que lo condujo a reflexionar de manera más profunda sobre la naturaleza de la iglesia. Por una parte, se demostró como predestinacionista, que concebía a la iglesia corno la compañía de los elegidos, la communio sanctorum que tiene el Espíritu de Dios y que se caracteriza, debido a eso, por un amor verdadero. La cosa importante es ser un miembro vivo de la iglesia así concebida, y no pertenecer a ella nada más en un sentido externo. Por otra parte, Agustín es el hombre de iglesia, que se adhiere a la idea de Cipriano, por lo menos, en cuanto se refiere a los aspectos generales de la iglesia. La iglesia verdadera es la iglesia católica, en la cual la autoridad apostólica continúa mediante la sucesión episcopal. Ella es la depositaria de la gracia divina, la cual se distribuye por medio de los sacramentos. Actualmente la iglesia es un cuerpo mixto, en la que tienen lugar miembros buenos y malos. En su debate con los donatistas admitió Agustín, a pesar de todo, que unos y otros no estaban en la iglesia en el mismo sentido. Fue también Agustín el que preparó el camino para la identificación de la iglesia católico romana como el reino de Dios.

2. En la Edad Media. Los escolásticos tuvieron muy poco que decir acerca de la iglesia. El sistema doctrinal desarrollado por Cipriano y Agustín estaba admirablemente completo y no necesitaba sino unos cuantos toques finales para que llegara a su desarrollo completo. Dice Otten (un historiador católico romano) : "Este sistema fue administrado por los escolásticos de la Edad Media, y luego ellos en la misma condición en que lo habían recibido, lo pasaron en forma práctica a sus sucesores que vinieron posteriormente al Concilio de Trento".[312] Incidentalmente se desarrollaron un poco más algunos cuantos puntos. Pero si hubo poco desarrollo en la doctrina de la iglesia, la iglesia misma se desarrolló en verdad más y más convirtiéndose, por así decirlo en un apretado tejido, completamente organizado, y

[312] Manual of the History of Dogmas, II, p. 214.

en una absoluta jerarquía. Las semillas de este desarrollo ya estaban presentes en la idea cipriánica de la iglesia y en un aspecto de la iglesia tal como la concebía Agustín. La otra idea y la más fundamental de aquel gran Padre de la iglesia, la de que la iglesia es la communio sanctorum, fue descuidada por lo general y permaneció así como dormida. Esto no quiere decir que los escolásticos negaran, por completo, el elemento espiritual sino que nada más no le dieron la debida importancia. El énfasis se puso definidamente sobre la iglesia como una organización o institución externa. Hugo de San Víctor habla de la Iglesia y del Estado como de dos poderes instituidos por Dios para el gobierno del pueblo. Ambas son instituciones monárquicas, pero la iglesia es la potencia superior porque ministra a la salvación de los hombres, en tanto que el estado sólo provee para su bienestar temporal. El rey o emperador es la cabeza del Estado, pero el papa es la cabeza de la Iglesia. Hay dos clases de gente en la iglesia con derechos y deberes bien definidos: Los clérigos dedicados al servicio de Dios, que constituyen una unidad; y los laicos de los que se compone el pueblo de todos los dominios de la vida, que constituyen una clase por completo separada. Paso a paso la doctrina del papado se desarrolló hasta que por último el papa se convirtió prácticamente en un monarca absoluto. El crecimiento de esta doctrina fue ayudado en no poca medida por el desarrollo de la idea de que la iglesia católica era el reino de Dios sobre la tierra y que, por tanto, el obispado romano era un reino terrenal. Esta identificación de la iglesia visible y organizada con el reino de Dios, tuvo consecuencias de largo alcance :

a. Exigía que todas las cosas se trajeran al control de la iglesia : el hogar y la escuela, la ciencia y el arte, el comercio y la industria, etc.
b. Envolvió la idea de que todas las bendiciones de la salvación vienen al hombre mediante las ordenanzas de la iglesia, particularmente, por medio de los sacramentos.
c. Condujo a la secularización gradual de la iglesia, puesto que esta comenzó a dar más atención a la política que a la salvación de los pecadores, y los papas, por último, pretendieron el dominio sobre todos los gobernantes de la tierra.

LA DOCTRINA DE LA IGLESIA EN EL TIEMPO DE LA REFORMA Y DESPUÉS

1. Durante el tiempo de la Reforma. Los Reformadores rompieron con el concepto católico romano de la iglesia, pero difirieron entre ellos mismos en algunos aspectos particulares. La idea de una iglesia infalible y jerárquica, y de un sacerdocio

especial, que dispensa la salvación mediante los sacramentos no encontró favor con Lutero. El consideró a la iglesia como la comunión espiritual de aquellos que creen en Cristo, y restauró la idea bíblica del sacerdocio de todos los creyentes. Mantuvo la unidad de la iglesia, pero distinguió dos aspectos de ella, el uno visible y el otro invisible. Tuvo mucho cuidado de destacar que no hay dos iglesias, sino sólo dos aspectos de una misma. La iglesia invisible se vuelve visible, no mediante el gobierno de obispos y cardenales, ni por la jefatura del papa, sino por la administración pura de la palabra y de los sacramentos. Admitió que la iglesia visible siempre contendrá una mezcla de miembros, píos unos, y malvados otros. No obstante, en su reacción en contra de la idea católico romana del dominio de la iglesia sobre el estado, se fue al otro extremo, y prácticamente hizo a la iglesia vasalla del estado en todo, excepto en la predicación de la Palabra. Los anabaptistas no quedaron satisfechos con esta posición, e insistieron, nada más, en una iglesia de creyentes. Ellos, en muchos casos hasta se burlaron de la iglesia visible y de los medios de gracia. Además, demandaron la separación completa de la iglesia y del estado. Calvino y los teólogos Reformados estuvieron con Lutero en la declaración de que la iglesia es, principalmente, una communio sanctorum, una comunión de santos. Sin embargo, no buscaron como los luteranos la unidad y la santidad de la iglesia, fundamentalmente, en las ordenanzas visibles de la iglesia, tales como los oficios, La Palabra y los sacramentos, sino más que todo, en la comunión espiritual de los creyentes. Ellos, también distinguieron entre los aspectos visibles e invisibles de la iglesia aunque en un modo un poco diferente. Además, encontraron los verdaderos seriales de la iglesia no sólo en la verdadera administración de la Palabra y de los sacramentos, sino también la administración correcta de la disciplina de la iglesia. Aun Calvino y los teólogos Reformados del Siglo XVII, en cierta medida, fomentaron la idea de la sujeción de la iglesia al estado. No obstante, establecieron en la iglesia una forma de gobierno que en mucho contribuyó a una independencia y poder eclesiásticos que no fueron conocidos en la iglesia luterana. Pero aunque ambos, los teólogos Reformados y los luteranos, procuraron mantener una relación propia entre la iglesia visible y la invisible, otros perdieron esto de vista. Los socinianos y los arminianos del Siglo XVII, aunque en verdad hablaron de una iglesia invisible olvidaron todo lo que se refiere a la vida actual. Los primeros concibieron a la religión cristiana nada más como una doctrina aceptable, y los últimos hicieron de la iglesia ante todo una sociedad visible, siguiendo a la iglesia luterana que entregaba el derecho de la disciplina al estado y que conservaba para la iglesia sólo el derecho de predicar el evangelio y de amonestar a los miembros de la iglesia. Los labadistas y los pietistas, por otra parte, manifestaron una tendencia a

descuidar la iglesia visible, procurando una iglesia de creyentes, mostrándose indiferentes a la iglesia institucional con su mezcla de bien y mal, y buscaron la edificación espiritual en los conventículos.

2. Durante el Siglo XVIII y después. Durante el Siglo XVIII el racionalismo hizo sentir su influencia también sobre la doctrina de la iglesia. Fue indiferente a los asuntos de la fe y le faltó entusiasmo por la iglesia, a la cual colocó al nivel con las sociedades humanas. Hasta negó que Cristo hubiera intentado fundar una iglesia en el sentido aceptado de la palabra. En el metodismo, hubo una reacción pietista contra el racionalismo, pero el metodismo no contribuyó en ninguna forma al desarrollo de la doctrina de la iglesia. En algunos casos procuró fortalecerse criticando a las iglesias existentes, y en otros se adaptó a la vida de ellas. Para Schleiermacher la iglesia era, ante todo, la comunidad cristiana, el cuerpo de creyentes que están animados por el mismo espíritu. Poco se ocupó de la diferencia entre iglesia visible e invisible, y encontró la esencia de ella en el espíritu del compañerismo cristiano. Mientras más penetre el Espíritu de Dios en la masa de los creyentes, menos divisiones habrá y éstas perderán mucho más su importancia. La distinción entre iglesia visible e invisible la sustituyó Ritschl por la que existe entre el reino y la iglesia. Consideró al reino como la comunidad del pueblo de Dios que actúa por motivos de amor, y a la iglesia como la misma comunidad que se reúne para adoración. El nombre "iglesia" está restringido, por lo mismo, a una organización externa con la única función de adoración; y esta función nada más capacita a los creyentes para ser reconocidos entre sí. Esta en verdad es una enseñanza alejada por completo de lo que enseña el Nuevo Testamento. Conduce de hecho al concepto moderno amplitudista de la iglesia, en el que ésta se considera como un mero centro social, una institución humana más bien que una fundada por Dios.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Comienza la historia de la iglesia en el día de Pentecostés o antes?
2. ¿Si existió antes, en qué difiere la iglesia precedente a ese día con la iglesia que siguió a ese día?
3. ¿A qué iglesia se refiere Jesús en Mat. 18: 17?
4. ¿Cuál iglesia identificó Agustín con el Reino de Dios, la que se considera como organismo espiritual, o la que se considera corno institución externa?

5. ¿Cómo explica usted el énfasis católico romano sobre la iglesia como organización externa?
6. ¿Por qué no insistieron los Reformadores en la libertad completa de la iglesia, separada del estado?
7. ¿Cuál fue la diferencia en cuanto a este punto entre Lutero y Calvino?
8. ¿Qué controversias se levantaron en Escocia con respecto a la iglesia?
9. ¿Cómo se explican los diferentes conceptos de la iglesia en Inglaterra y en Escocia?
10. ¿Cómo afectó el racionalismo a la doctrina de la iglesia?
11. ¿Cuáles son los grandes peligros que amenazan a la iglesia en la actualidad?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. . Dogm. IV, pp. 302.319;
2. Cunningham, Historical Theology, two vol. Umes, comp. the Index;
3. Hauck, Real-Encyclopaedie, Art. Kirche by
4. Innes, Church and State;
5. Koestlin; Histories of Dogma, especialmente las de Harnack, Seeberg, Sheldon y Otten, compárense los Índices.

CAPITULO 54: LA NATURALEZA DE LA IGLESIA

LA ESENCIA DE LA IGLESIA

EL CONCEPTO CATOLICORROMANO

Los cristianos primitivos hablaron de la iglesia como la communio sanctorum, y desde luego de este modo, aunque sin haber pensado el asunto por completo, le dieron expresión a la esencia de la iglesia. Pero como resultado del surgimiento de las herejías, y aun siendo apenas el final del Siglo II, se impuso sobre todos ellos la discusión acerca de la verdadera iglesia, haciéndoles que pusieran su atención sobre determinadas características de ella considerada como una institución externa. Desde los días de Cipriano hasta llegar a los de la Reforma la esencia de la iglesia se buscó cada vez en su organización visible y externa. Los Padres de la iglesia la concibieron en su carácter católico romano que, como tal, abarca a todas las verdaderas ramas de la iglesia de Cristo, enlazadas en conjunto en una unidad visible y externa, cuyo lazo unificador era el colegio de obispos. El concepto de la iglesia

como una organización externa cobraba mayor prominencia a medida que transcurría el tiempo. Había un énfasis cada vez más creciente sobre su organización jerárquica, y se le añadió la cúspide con la institución del papado. Los católicos romanos en la actualidad definen a la iglesia como: "La congregación de todos los fieles, habiendo sido bautizados, profesan la misma fe, participan, de los mismos sacramentos, y son gobernados por sus legítimos pastores, bajo una cabeza visible en toda la tierra". Hacen una distinción entre la ecclesia doten y la ecclesia audies, es decir. "entre la iglesia que consiste de aquellos que gobiernan, enseñan y edifican, y la iglesia que recibe la enseñanza, el gobierno y los sacramentos". En el sentido más estricto de la palabra no es la ecclesia audiens sino la ecclesia docens la que constituye la iglesia. Esta participa directamente en los gloriosos atributos de la iglesia, pero la primera está adornada con ellos sólo en forma indirecta. Los católicos admiten de buena gana que hay un lado invisible de la iglesia, pero prefieren reservar el nombre "iglesia" para la comunión visible de los creyentes. Con frecuencia hablan del "alma de la iglesia" pero parece que no están por completo de acuerdo en cuanto a la connotación exacta del término. Devine define el alma de la iglesia como "la sociedad de aquellos que son llamados a la fe en Cristo, y que están unidos a Cristo mediante dones y gracias sobrenaturales".[313] Sin embargo, Wilmers la encuentra en "todas aquellas gracias espirituales y sobrenaturales que constituyen la iglesia de Cristo, y que capacitan a sus miembros para alcanzar su última finalidad". Dice "Lo que en general llamamos alma es aquel principio que empapa y da vida al cuerpo, capacitando a sus miembros para cumplir sus funciones particulares. Al alma de la iglesia pertenecen la fe, la aspiración común de todos hacia el mismo fin, la autoridad invisible de los superiores, la gracia interior de la santificación, las virtudes sobrenaturales y otros dones de gracia".[314] El primer escritor encuentra el alma de la iglesia en ciertas personas calificadas, en tanto que el segundo reconoce que es un principio que empapa a todo el cuerpo, algo que guarda con la iglesia la misma relación que el alma del hombre guarda con su cuerpo. Pero sea lo que sea aquello que los católico romanos concedan de buena gana, no admitirán que lo que puede llamarse "la iglesia invisible" preceda lógicamente a la visible. Dice Moehler: "Los católicos enseñan: Primero es la iglesia visible, — luego sigue la invisible: La primera da nacimiento a la segunda". Esto quiere decir que la iglesia es la maten fidelium (madre de los creyentes) desde antes de ser una communio fidelium (comunidad de creyentes). Sin embargo, Moehler concede que hay un sentido en el que "la iglesia interna" es primero que "la externa", es decir, en el sentido de que no somos miembros vivos de la segunda sino hasta que pertenecemos a la primera. Discute todo el asunto de la relación de aquellas dos entre

---

[313] The Creed Explained, p. 259.

[314] Handbook of the Christian Religion, p. 103.

sí, en su Symbolism of Doctrinal Differences.[315] Acentúa la identidad de la iglesia visible con Cristo: "De esta manera, la iglesia visible, desde el punto de vista en que aquí se le toma, es el Hijo de Dios, que se manifiesta permanentemente entre los hombres en una forma humana, perpetuamente renovada y eternamente joven — la encarnación permanente del mismo, de la manera que en los escritos sagrados, aun a los fieles se les llama "el cuerpo de Cristo' ".[316]

EL CONCEPTO GRIEGO ORTODOXO

El concepto griego ortodoxo acerca de la iglesia está relacionado estrechamente con el del católico romano, y sin embargo, difiere del de estos en algunos puntos importantes. La griega ortodoxa no reconoce a la católico romana como la verdadera iglesia, sino que demanda ese honor para sí misma. No hay sino una iglesia verdadera, y esa es la griega ortodoxa. Aunque con mayor franqueza que los católico romanos reconoce los dos diferentes aspectos de la iglesia, visible e invisible, a pesar de todo, coloca el énfasis de la iglesia en su organización externa. No encuentra la esencia de la iglesia en que sea ella una comunión de los santos, sino en la jerarquía episcopal que ha retenido, no obstante, de que rechaza el papado. La infalibilidad de la iglesia se sostiene, pero su infalibilidad reside en los obispos, y por tanto en los Concilios y Sínodos Eclesiásticos. Dice Gavin: "En su carácter invisible (la iglesia) es la portadora de los dones y poderes divinos, y está comprometida en hacer que la humanidad se transforme en el Reino de Dios. Como visible, ella está constituida por hombres que profesan una fe común, observan costumbres comunes, y usan medios visibles de gracia". Al mismo tiempo se rechaza la idea de "una iglesia invisible e ideal, de la cual los diferentes cuerpos de cristianos integrados en distintas organizaciones, y que a sí mismas se llaman 'iglesias' sean organizaciones parciales o incompletas". La iglesia es "una entidad actual, tangible y visible, no un ideal irrealizado e irrealizable".[317]

EL CONCEPTO PROTESTANTE

La Reforma, en general, fue una reacción en contra del externalismo de Roma, y en particular también lo fue en contra de su concepto externo de la iglesia. Trajo una vez más a primer plano la verdad acerca de que la esencia de la iglesia no se encuentra en su

---

[315] Chap. V, especialmente los párrafos XLVI - XLVIII

[316] Pág. 59.

[317] Greek Orthodox Thought pp. 241,242.

organización externa, sino en la iglesia considerada como la communio sanctorurn. Para Lutero como para Calvino la iglesia fue nada más la comunidad de los santos, es decir, la comunidad de aquellos que creen y que son santificados en Cristo y que están unidos con El cómo su Jefe y Cabeza. Esta es también la posición tomada en las Confesiones Reformadas. La Confesión Belga dice: "Creemos y profesamos que hay una iglesia católica o universal, que es una congregación santa de verdaderos creyentes cristianos, que esperan todos su salvación en Jesucristo, estando lavados por su sangre y santificados y sellados por el Espíritu Santo".[318] La Segunda Confesión Helvética expresa la misma verdad diciendo que la iglesia es "una compañía de los fieles, llamados y reunidos de entre todo el mundo; una comunión de todos los santos, es decir, de aquellos que verdaderamente conocen y rectamente adoran y sirven al verdadero Dios, en Jesucristo el Salvador, mediante la palabra del Espíritu Santo, y los cuales por medio de la fe son participantes de todas aquellas buenas gracias que son ofrecidas gratuitamente mediante Cristo".[319] Y la Confesión de Westminster define a la iglesia desde el punto de vista de la elección, y dice: "La iglesia católica o universal que es invisible, consiste de todo el número completo de los elegidos, que han sido, son y serán reunidos en uno, bajo Cristo como su Cabeza; y es la esposa, el cuerpo, la plenitud de Aquel que lo llena todo en todo".[320] La iglesia universal, es decir, la iglesia tal como existe en el plan de Dios y tal como se va incorporando en el curso de los siglos, fue concebida para ser formada de todo el conjunto de los elegidos que en el transcurso de los tiempos serán llamados a la vida eterna. Pero la iglesia tal como existe en la actualidad sobre la tierra fue considerada como la comunidad de los santos. Y no fue sólo a la iglesia invisible a la que así se consideraba, sino también a la iglesia visible. No hay pues dos iglesias, sino una sola, y por tanto, las dos tienen una sola esencia. La una tanto como la otra son esencialmente la communio sanctorum, pero la iglesia invisible es aquella que Dios ve; una iglesia, en donde están nada más los creyentes, en tanto que la iglesia visible es la iglesia que el hombre ve, y que consiste de aquellos que juntamente con sus hijos profesan la fe en Jesucristo y por tanto se adjudican el título de comunidad de los santos. Esta iglesia, así considerada, puede contener, y siempre contiene, algunos que no están regenerados todavía — serán el tamo entre el trigo — pero no puede tolerar a las personas que públicamente son incrédulas y malvadas. Pablo dirige sus epístolas a iglesias empíricas, y no duda de dirigirse a ellas como "santos", pero también insiste en la necesidad de echar fuera a los malvados y a aquellos que dan escándalo entre los creyentes, I Cor. 5; II Tes. 3: 6, 14; Tito 3: 10. La iglesia forma una unidad espiritual de la cual Cristo es Cabeza divina. Está animada por un Espíritu, el Espíritu de Cristo; profesa una fe,

---

[318] Art. XXVII.

[319] Cap. XVII.

[320] Cap. XXV.

participa de una esperanza y sirve a un solo Rey. Es la ciudadela de la verdad y la agencia de Dios para comunicar a los creyentes todas las bendiciones espirituales. En su carácter de cuerpo de Cristo está destinada a reflejar la gloria de Dios tal como se manifiesta en la obra de redención. La iglesia en su sentido ideal, la iglesia tal como Dios intentó que fuera y que tenga que ser, es un objeto de fe más bien que de conocimiento. De aquí la Confesión: "Creo una iglesia católica santa".

EL CARÁCTER MULTIFORME DE LA IGLESIA

Al hablar de la iglesia vienen a la consideración varias distinciones.

LA IGLESIA CONSIDERADA COMO MILITANTE Y TRIUNFANTE

La iglesia en la dispensación actual es militante, es decir, está llamada y comprometida en una guerra santa. De consiguiente, esto no significa que deba gastar su fuerza en luchas mortales destructoras de ella misma, sino que está compro-metida a mantener una guerra incesante en contra del mundo hostil, en todas las formas en que éste se presente, sea dentro de la iglesia o fuera de ella, y en contra de todas las fuerzas espirituales de las tinieblas. La iglesia no puede gastar todo su tiempo en oración y meditación, no obstante lo necesario e importante que esto sea; ni puede interrumpir su trabajo para gozar plácida-mente de su herencia espiritual. Debe estar empeñada con todas sus fuerzas en las batallas de su Señor, luchando en una guerra que es a la vez ofensiva y defensiva. Si la iglesia de la tierra es la militante, la del cielo es la triunfante. Allí la espada se cambia por la palma de victoria, los gritos de batalla se tornan en cánticos de triunfo, y la cruz deja su lugar a la corona. La batalla ha terminado; ha sido ganada la guerra, y los santos reinan con Cristo para siempre jamás. En estas dos etapas de su existencia la iglesia refleja la humillación y la exaltación de su Señor celestial. Los católicos romanos hablan no sólo de una iglesia militante y triunfante sino también de una iglesia sufriente. Esta iglesia, según ellos, incluye a todos aquellos creyentes que ya no están sobre la tierra, pero que todavía no han entrado a los goces celestiales, y que están siendo purificados, en el purgatorio, de los restos pecaminosos que les quedan.

EL CARÁCTER VISIBLE E INVISIBLE DE LA IGLESIA

Esto quiere decir que la iglesia de Dios es visible por una parte, y por la otra invisible. Se dice que Lutero fue el primero que hizo esta distinción, pero los otros Reformadores la

reconocieron y también la aplicaron a la iglesia. Esta distinción no siempre ha sido correctamente entendida. Los oponentes de los Reformadores con frecuencia los acusaron de enseñar que hay dos iglesias separadas. Quizá Lutero dio alguna ocasión para este cargo al hablar de una ecclesiolch invisible dentro de la ecelesia visible. Pero tanto él como Calvino acentúan el hecho de que, cuando hablaron de una iglesia visible e invisible, no se refieren a dos clases diferentes, sino a dos aspectos de una iglesia de Jesucristo.

1. El término "invisible" ha sido interpretado de diversas maneras como que se aplica a la iglesia triunfante

2. A la iglesia ideal y completa tal como será al fin de los siglos

3. A la iglesia de todos los países y de todos los lugares, que el hombre posiblemente no ve

4. A la iglesia tal como se desarrolla escondida en los días de persecución, y privada de la Palabra y de los sacramentos.

Ahora bien, es indudablemente cierto que la iglesia triunfante es invisible para aquellos que están sobre la tierra, y que Calvino en sus Institutos también la concibe como incluida en la iglesia invisible, pero la distinción, principalmente y sin duda, intentaba aplicarse a la iglesia militante. Como regla se aplica de esta manera en la teología Reformada. Acentúa el hecho de que la iglesia tal como existe sobre la tierra es, tanto visible como invisible. Se dice que esta iglesia es invisible, porque su esencia es espiritual y esa esencia no puede ser discernida por el ojo físico; y también porque es imposible determinar infaliblemente quienes pertenecen a ella y quiénes no. La unión de los creyentes con Cristo es unión mística; el Espíritu que los une constituye un lazo invisible; y las bendiciones de salvación, tales como la regeneración, la conversión genuina, la fe verdadera y la comunión espiritual con Cristo son todas invisibles para el ojo natural; — y sin embargo, estas cosas constituyen la forma real (carácter ideal) de la iglesia. Que el término "invisible" tenga que entenderse en ese sentido se hace evidente por el origen histórico de la distinción entre la iglesia visible y la invisible en los días de la Reforma. La Biblia atribuye ciertos atributos gloriosos a la iglesia y la representa como el medio para recibir bendiciones eternas y salvadoras. Roma aplica esto a la iglesia como institución externa, más particularmente a la ecclesia representativa o a la jerarquía como la distribuidora de las bendiciones de salvación, y de esta manera ignora y prácticamente niega la comunión inmediata y directa de Dios con sus hijos, colocando un mediador sacerdotal humano entre Él y ellos. Este es el

error que los Reformadores procuraron erradicar, acentuando el hecho de que la iglesia de la cual dice la Biblia cosas tan gloriosas no es la iglesia considerada como institución externa, sino la iglesia considerada como el cuerpo espiritual de Jesucristo, la cual en esencia es invisible al presente, aunque tiene una organización relativa e imperfecta en la iglesia visible y está destinada a gozar de un cuerpo perfecto visible en el fin de los siglos.

La iglesia invisible como es natural toma una forma visible. De la manera precisa que el alma se adapta al cuerpo y se expresa por medio de él, así la iglesia invisible que consiste no de meras almas sino de seres humanos que tienen alma y cuerpo, necesariamente asume una forma visible en una organización externa por medio de la cual se expresa. La iglesia se hace visible en la profesión y en la conducta cristiana, en el ministerio de la palabra y de los sacramentos, y en una organización externa y su gobierno. Al hacer esta distinción entre la iglesia invisible y la visible, McPherson dice, "el protestantismo procuró encontrar el justo medio entre el externalismo mágico y sobrenatural de la idea romanista y la extravagante depreciación de los ritos externos que caracteriza el espiritualismo fanático y sectario".[321] Es muy importante recordar que, aunque tanto la iglesia invisible como la visible pueden considerarse universales, las dos no son conmensurables en cada uno de sus aspectos ; es posible que algunos que pertenecen a la iglesia invisible nunca lleguen a ser miembros de la organización visible, como acontece con personas del campo misionero que se convierten en su lecho de muerte, y que otros sean excluidos temporalmente de la iglesia en su carácter de creyentes extraviados que por algún tiempo quedan fuera de la comunión de la iglesia visible. Por otra parte, en la iglesia como institución externa puede haber niños y adultos no regenerados que aunque profesan ser de Cristo, no tienen fe verdadera en El; y estos, en tanto que permanezcan en esa condición, no pertenecen a la iglesia invisible. En la Confesión de Westminster se encontrarán buenas definiciones de la iglesia visible y de la invisible.

DISTINCIÓN ENTRE LA IGLESIA COMO ORGANISMO Y COMO INSTITUCIÓN

Esta distinción no debe identificarse con la que precede, como algunas veces se ha hecho. Es una distinción que se aplica a la iglesia visible y que dirige la atención a dos diferentes aspectos de la iglesia considerada como un cuerpo visible[322] Es un error pensar que la iglesia se hace visible solamente en los oficios propios, en la administración de la palabra y

[321] Chr. Dogmatics, p. 417.

[322] Compárese Kuyper, Enc. III, p. 204: Bavinck, Geref. Dogm. IV., p. 331; Ten Hoor, Afscheiding of Doleantic, pp. 88 y sig.; Doeges, De Moeder den Geloovigen, pp. 10 y sig.; Steen, De Kerk, pp. 51 y sigts.

los sacramentos y en ciertas formas del gobierno de la iglesia. Aun cuando todas esas cosas estuvieran ausentes, la iglesia todavía sería visible en la vida comunal de los creyentes y en su profesión, así como también en su posición conjunta en contra del mundo. Pero en tanto que se enfatiza el hecho de que la distinción que estamos considerando es una diferencia dentro de la iglesia visible no debemos olvidar que tanto la iglesia como organismo y como institución (llamadas también apparitio e institutio) tienen su trasfondo espiritual en la iglesia invisible. No obstante, aunque es verdad que se trata de dos aspectos diferentes de una sola iglesia visible, representan diferencias importantes. La iglesia como un organismo es la coetus fidelium, la comunión de los creyentes que están unidos en la atadura del espíritu, en tanto que la iglesia como una institución es la maten fidelium, la madre de los creyentes, un Heilsanstalt, un medio de salvación, una agencia para la conversión de los pecadores y el perfeccionamiento de los santos. La iglesia como un organismo existe carismáticamente; En ella se manifiestan toda clase de dones y talentos, y se utilizan en la obra del Señor. Por otra parte, la iglesia como una institución existe en forma institucional y funciona mediante los oficios y medios que Dios ha instituido. Las dos están coordinadas en cierto sentido, y sin embargo hay una determinada subordinación de la una hacia la otra. La iglesia como una institución u organización (mater fidelium) es un medio para una finalidad, y ésta se encuentra en la iglesia como un organismo, la comunidad de los creyentes (coetus fidelium).

VARIAS DEFINICIONES DE LA IGLESIA

La iglesia en su carácter de entidad multifacética, naturalmente, ha sido definida desde más de un punto de vista.

DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA ELECCIÓN

De acuerdo con algunos teólogos la iglesia es la comunidad de los elegidos, la coetus electorum. Esta definición, no obstante, puede prestarse a extravío. Se aplica sólo a la iglesia considerada idealmente, la iglesia tal como existe en la idea de Dios y como será completada en el fin de los siglos, y no a la iglesia como una presente realidad empírica. La elección incluye a todos aquellos que pertenecen al cuerpo de Cristo, sin tomar en cuenta su relación actual con ella. Pero los elegidos que todavía no han nacido, o que todavía son extraños a Cristo y que están fuera de los límites de la iglesia, no puede decirse que pertenezcan a la iglesia rcaliter.

DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL LLAMAMIENTO EFICAZ

Para escapar a la objeción que surge de la anterior definición, poco a poco se vino haciendo costumbre definir a la iglesia desde el punto de vista de alguna característica espiritual subjetiva de aquellos que pertenecen a ella, especialmente el llamamiento eficaz o la fe, ya sea nombrando esa determinada característica además de la elección, o sustituyéndola por la elección. De esta manera la iglesia se definió como la compañía de los elegidos que son llamados por el Espíritu de Dios (coetus electorum vocatorum), como el cuerpo de aquellos que son eficazmente llamados (coetus vocatorum) o todavía más comunmente, como la comunidad de los fieles o creyentes (coetus fidelium). En estas definiciones las primeras dos sirven para designar a la iglesia con referencia a su esencia invisible, pero no dan indicación alguna del hecho de que también tenga un lado visible. Sin embargo, esto se ha hecho en la última de las definiciones mencionadas, porque la fe se revela en la confesión y en la conducta.

DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL BAUTISMO Y LA PROFESIÓN

Desde el punto de vista del bautismo y de la profesión, la iglesia está definida como la comunidad de aquellos que están bautizados y que profesan la fe verdadera: o como la comunidad de aquellos que profesan la religión verdadera junta-mente con sus niños. Se verá de inmediato que esto define a la iglesia de acuerdo con su manifestación externa. Calvino define a la Iglesia como "la multitud de hombres dispersos por el mundo, que profesan la adoración de un solo Dios en Cristo; que están iniciados en esta fe por medio del bautismo; que testifican su unidad en doctrina y caridad por medio de la participación en la Santa Cena; que están de acuerdo en la Palabra de Dios, y que para la predicación de esa Palabra sostienen el ministerio ordenado por Cristo".[323]

LA IGLESIA Y EL REINO DE DIOS

LA IDEA DEL REINO DE DIOS

El reino de Dios es, principalmente, un concepto escatológico. La idea fundamental del reino en la Escritura no es el de un reino teocrático de Dios restaurado en Cristo — que

[323] Institutos IV, 1, 7.

esencialmente sería el reino de Israel —, según pretenden los premilenaristas; ni es una condición social nueva, saturada por el Espíritu de Cristo, idealizada por el hombre con medios tan externos como leyes, civilización, educación, reformas sociales, etc., según los modernistas quisieran que lo creyéramos. La idea principal del reino de Dios en la Escritura es que se trata del gobierno de Dios establecido y reconocido en los corazones de los pecadores mediante la influencia regeneradora poderosa del Espíritu Santo, la cual les asegura las bendiciones inestimables de la salvación, — un gobierno que en principio se realiza sobre la tierra, pero que no alcanzará su culminación hasta el retorno visible y glorioso de Jesucristo. La realización actual de él tiene el carácter espiritual e invisible. Jesús se posesionó de este concepto escatológico y lo hizo prominente en sus enseñanzas. Enseñó con claridad la presente realización espiritual y el carácter universal del reino. Además, El mismo efectuó esa realización en una medida nunca antes conocida y aumentó en gran manera las bendiciones presentes del reino. Al mismo tiempo descubrió la esperanza bendita de la futura manifestación de aquel reino en gloria externa y con las bendiciones perfectas de la salvación.

LOS CONCEPTOS HISTÓRICOS DEL REINO

En los Padres de la iglesia primitiva el reino de Dios, el más grande bien, se considera, principalmente, como una entidad futura, la meta hacia la que se dirige el actual desarrollo de la iglesia. Algunos de ellos lo consideran como el reino por venir, milenario, del Mesías, aunque la historia no sostiene las exageradas pretensiones de algunos escritores premilenarios en cuanto a su número. Agustín contempló el reino como una realidad presente y lo identificó con la iglesia. Para él era principalmente idéntico con los piadosos y santos, es decir, con la iglesia considerada como una comunidad de creyentes; pero usó algunas expresiones que parecen indicar que también lo veía incorporado en la organización episcopal de la iglesia. La iglesia católico romana identificó francamente el reino de Dios con sus institución jerárquica, pero los Reformados volvieron al concepto de que el reino en esta dispensación es idéntico con la iglesia invisible. Bajo la influencia de Kant y especialmente de Ritschl fue despojado de su carácter religioso y llegó a ser considerado como un reino de finalidades éticas. Con frecuencia se define en la actualidad como un nuevo principio introducido en la sociedad y destinado a transformarla en todas sus relaciones, o como la organización moral de la humanidad por medio de la acción motivada por el amor, el fin último de la creación.

EL REINO DE DIOS Y LA IGLESIA INVISIBLE

Aunque el reino de Dios y la iglesia invisible son hasta cierto punto idénticos, sin embargo, deben distinguirse con cuidado. La ciudadanía en el uno y la feligresía en la otra están determinadas por igual mediante la regeneración. Es imposible estar en el reino de Dios sin estar en la iglesia, considerada como el cuerpo místico de Jesucristo. Al mismo tiempo es posible hacer una diferencia entre el punto de vista desde el cual los creyentes son considerados el reino y aquel otro del cual se deduce su nombre de iglesia. Constituyen el reino, en su relación con Dios en Cristo como su gobernante, y una iglesia, en consideración a su sepa-ración del mundo en devoción a Dios, y en su unión orgánica entre unos y otros. Como una iglesia, están llamados a ser los instrumentos de Dios para preparar el camino y para introducir el orden ideal de las cosas; y considerados como reino, representan la realización inicial de ese orden ideal, entre ellos mismos.

EL REINO DE Dios Y LA IGLESIA VISIBLE

Los católicos romanos insisten en no hacer diferencia, identificando al reino de Dios con la iglesia, y su iglesia pretende tener poder y jurisdicción sobre todos los dominios de la vida, tales como la ciencia y el arte, el comercio y la industria, y también las organizaciones sociales y políticas. Este es un concepto del todo equivocado. También es un error sostener, como lo hacen algunos cristianos Reformados, en virtud de un concepto erróneo de la iglesia considerada como organismo, que las sociedades educativas cristianas, las organizaciones voluntarias de gente joven o adulta para el estudio de los principios cristianos y su aplicación en la vida, las uniones de trabajadores cristianos, y las organizaciones políticas cristianas, son manifestaciones de la iglesia como un organismo, porque esto nos trae otra vez bajo el dominio de la iglesia visible y bajo el control directo de sus oficiales. Como es natural, esto no significa que la iglesia no tenga responsabilidad con respecto a tales organizaciones. Sin embargo, significa que son manifestaciones del reino de Dios, en el cual diversos grupos de cristianos tratan de aplicar los principios del reino a cada dominio de la vida. La iglesia visible y también el reino, pueden identificarse hasta cierta medida. La iglesia visible puede en verdad decir que pertenece al reino, que es una parte del reino, y aun ser la parte organizada visible más importante de las fuerzas del reino. Participa del carácter de la iglesia invisible (siendo las dos una misma) como medio para la realización del reino de Dios. De manera semejante a la iglesia visible, el reino participa también de las imperfecciones a las que lo expone un mundo pecador. Esto se hace muy evidente según la parábola del trigo y la cizaña, y también la de la red. Hasta donde la iglesia visible sirve de instrumento para el establecimiento y extensión del reino, está, de consiguiente, subordinada a éste como un medio para un fin. Puede decirse que el reino es un concepto más amplio que la iglesia, porque aspira a nada menos que al control

completo de todas las manifestaciones de la vida. Representa el dominio de Dios en todas las esferas del esfuerzo humano.

LA IGLESIA EN SUS DIFERENTES DISPENSACIONES.

EN EL PERIODO PATRIARCAL

En el período patriarcal las familias de los creyentes constituían las congregaciones religiosas; la iglesia estaba mejor representada en las familias piadosas, en donde los padres de familia servían como sacerdotes. No había cultos regulares, aunque Génesis 4: 26 parece implicar una invocación aplica al nombre del Señor. Había una distinción entre los hijos de Dios y los hijos de los hombres, esta gradualmente, fue ganando el poderío. Al tiempo del diluvio la iglesia se salvo en la familia de Noé, y continúo de manera particular en la Línea de Sem. Y cuando la verdadera religión de nuevo llego al punto de desaparecer, Dios hizo un pacto con Abraham, le dio la serial de la circuncisión, y lo separo a el y a sus descendientes de entre el mundo, para ser su pueblo propio y peculiar. Hasta el tiempo de Moisés las familias de los patriarcas eran los verdaderos depositarios de la fe verdadera, en la cual el temor del Señor y su servicio se conservaron vivos.

EN EL PERIODO MOSAICO

Después del Éxodo el pueblo de Israel no solo estuvo organizado en nación, sino que también constituyó la iglesia de Dios. Fueron enriquecidos con instituciones en las que no solamente la devoción familiar o la fe de la tribu, sino la religión de toda la nación encontró expresión. La iglesia todavía no obtenía una organización independiente, pero tenia su existencia institucional en la vida nacional de Israel. La forma particular que asumió fue la de un estado-iglesia. No podemos decir que los dos se coaligaron por completo. Había funcionarios e instituciones civiles y religiosas dentro de los límites de la nación. Pero al mismo tiempo, toda la nación constituía la iglesia; y la iglesia se limitaba a una nación, la de Israel, aunque los extranjeros también podían entrar en ella siendo incorporados a la nación. En este periodo hubo un marcado desarrollo de la doctrina, un crecimiento en la cantidad de verdad religiosa conocida, y mayor claridad en la aprehensión de la verdad. La adoración de Dios se regularice hasta los menores detalles, siendo en gran parte ritual y ceremonial, y se estableció en un santuario céntrico.

EN EL NUEVO TESTAMENTO

La iglesia del Nuevo Testamento es esencialmente una con la iglesia de la antigua dispensación. Hasta donde tiene que ver con su naturaleza esencial, las dos están constituidas por creyentes verdaderos, y nada más por verdaderos creyentes. En cuanto tiene que ver con su organización externa ambas representan una mezcla de bien y mal. Sin embargo, varios cambios importantes resultaron de la obra ejecutada en forma completa por Jesucristo. La iglesia quedo divorciada de la vida nacional de Israel y obtuvo una organización independiente. En relación con esto los límites nacionales de la iglesia quedaron borrados. Lo que hasta aquel tiempo había sido una iglesia nacional ahora tome el carácter de iglesia universal. Y para realizar el ideal en extensión mundial, tuvo que convertirse en iglesia misionera, llevando el evangelio de salvación a todas las naciones del mundo.

Además, la adoración ritual del pasado dejo su lugar a una adoración más espiritual, en armonía con los grandes privilegios del Nuevo Testamento.

La explicación dada en los párrafos anteriores se funda sobre la hipótesis de que la iglesia existió en la dispensación antigua tanto como en la nueva, y que fue esencialmente la misma en ambas, a pesar de las diferencias reconocidas en su carácter institucional y administrativo. Esto esta en armonía con las enseñanzas de nuestros Símbolos Confesionales. La Confesión Belga dice en el Articulo XXVII: "Esta iglesia ha sido desde el principio del mundo, y será hasta el fin de el; lo que se hace evidente por hecho de que Cristo es un Rey eterno, y que no lo seria si no tuviera súbditos". En completo acuerdo con esto el Catecismo de Heidelberg dice en lo correspondiente al Día del Señor, XXI: "Que el Hijo de Dios desde el principio del mundo recoge de entre toda la raza humana, defiende, y preserva para si mismo, mediante su Espíritu y Palabra, en la unidad de la fe verdadera, una iglesia elegida para la vida eterna". La iglesia es, esencialmente, tal como quedo indicado en lo anterior, la comunidad de los creyentes, y esta comunidad existe desde el principio de la dispensación antigua hasta el tiempo presente y continuara existiendo sobre la tierra hasta el fin del mundo. Sobre este punto no podemos convenir con aquellos premilenarios que, bajo la influencia de un dispensacionalismo divisivo, pretenden que la iglesia es una institución exclusivamente del Nuevo Testamento, y que no tuvo existencia sino hasta el derramamiento del Espíritu Santo en el día de Pentecostés y que será removida de la tierra antes de que comience el milenio. A esos les gusta definir la iglesia como "el cuerpo de Cristo", que es un nombre característicamente del Nuevo Testamento, y parecen olvidar que también se le llama "el tiempo de Dios" y "Jerusalén", que son nombres decididamente

con sabor de Antiguo Testamento, compárese I Cor. 3: 16, 17; II Cor. 6: 16; Ef. 2: 21; Gal 4: 26; Heb. 12: 22. No debemos cerrar nuestros ojos al hecho patente de que el nombre "iglesia" (qahal en el hebreo, y que se traduce ekklesia en la Septuaginta) se aplica a Israel en el Antiguo Testamento repetidas veces, Josué 8: 35; Esdras 2: 65; Joel 2: 16. El hecho de que en nuestras traducciones bíblicas del Antiguo Testamento la traducción del original es "reunión", "asamblea", o "congregación", en tanto que en el Nuevo Testamento se le traduce "iglesia", puede haber dado lugar a que surgiera un mal entendimiento respecto a este punto ; pero permanece el hecho de que en el Antiguo Testamento tanto como en el Nuevo la palabra original denota una congregación o asamblea del pueblo de Dios, y como tal sirve para designar la esencia de la iglesia. Jesús, por otra parte, dijo que El fundaría la iglesia en el futuro, Mat. 16: 18, pero también la reconoció como una institución ya existente, Mat. 18: 17. Esteban habla de "la iglesia en el desierto", Hech. 7: 38; y Pablo testifica con claridad la unidad espiritual de Israel y de la iglesia en Rom. 11: 17-21 y en Ef. 2: 11- 16. En esencia, Israel constituye la iglesia de Dios en el Antiguo Testamento, aunque su institución externa difiera mucho de la iglesia del Nuevo Testamento.

LOS ATRIBUTOS DE LA IGLESIA

Según los protestantes los atributos de la iglesia se atribuyen principalmente a la iglesia en su carácter de organismo invisible, y nada más en forma secundaria a la iglesia en su carácter de una institución externa. Sin embargo, los catolicorromanos los atribuyen a su organización jerárquica. Los primeros hablan de tres atributos pero a estos los segundos añaden un cuarto atributo.

LA UNIDAD DE LA IGLESIA

1. El concepto catolicorromano. Ordinariamente los catolicorromanos re-conocen nada más la ekklesia como la iglesia considerada en su organización jerárquica. La unidad de esta iglesia se manifiesta en su organización mundial imponente, que aspira a incluir la iglesia de todas las naciones. Su centro verdadero no se encuentra en los creyentes, sino en la jerarquía con sus círculos concéntricos. Primero que todo, esta el amplio circulo del bajo clero, los sacerdotes y otros funcionarios inferiores; luego un circulo más pequeño constituido por los obispos; en seguida uno todavía más estrecho constituido por los arzobispos; y por Ultimo, el circulo más estrecho formado por los cardenales; — teniendo toda esta pirámide su cúspide en el papa, la cabeza visible de toda la organización, siendo el que posee absoluto

control de todo lo que queda debajo de el. De esta manera la iglesia catolicorromana presenta a los ojos una estructura verdaderamente imponente.

2. El concepto protestante. Los protestantes afirman que la unidad de la iglesia no es principalmente de carácter externo, sino de carácter interno y espiritual. Es la unidad del cuerpo místico de Jesucristo, del cual todos los creyentes son miembros. Este cuerpo esta controlado por una Cabeza, Jesucristo, quien también es el Rey de la iglesia, la cual esta animada por un Espíritu, el Espíritu de Cristo. Esta unidad implica que todos aquellos que pertenecen a la iglesia participan de la misma fe, están unidos juntamente por un lazo común de amor, y tienen la misma perspectiva gloriosa sobre el futuro. Esta unidad interna procura y también logra, hablando relativamente, una expresión externa en la profesión y en la conducta cristiana de los creyentes, en su adoración publica al mismo Dios en Cristo, y en su participación en los mismos sacramentos. No puede haber duda acerca del hecho de que la Biblia afirma la unidad, no solo de la iglesia invisible, sino también de la visible. La figura del cuerpo, tal como se encuentra en I Cor. 12: 12-31 implica esta unidad. Además, en Ef. 4: 4-16, en donde Pablo afirma la unidad de la Iglesia, también tiene en la mente a la iglesia visible, porque habla de la designación de oficiales en la iglesia y de sus trabajos en favor de la unidad ideal de ella. Debido a la unidad de la iglesia, una iglesia local fue amonestada a suplir las necesidades de otra, y el Concilio de Jerusalén procedió a la resolución de un problema que habla surgido en Antioquia. La iglesia de Roma acentúa fuertemente la unidad de la iglesia visible y la expresa en su organización jerárquica. Y cuando los Reformadores se separaron de Roma, no negaron la unidad de la iglesia visible, sino que la sostuvieron. No obstante, no encontraron el lazo de unión en la organización eclesiástica, sino en la predicación verdadera de la Palabra de Dios, y en la recta administración de los sacramentos. Este es también el caso en la Confesión Belga".[324] Copiamos nada mas la afirmación siguiente de dicha Confesión: "Creemos y profesamos una iglesia católica o universal, la cual es una santa congregación de verdaderos creyentes, que esperan todos su salvación en Jesucristo, siendo lavados mediante su sangre, santificados y sellados por el Espíritu Santo".[325] Las señales por las que la iglesia verdadera se conoce son estas: "Si la doctrina pura del evangelio se predica en ella; si mantiene la administración pura de los sacramentos tal como fueron instituidos por Cristo; y si la disciplina eclesiástica se ejercita en el castigo del pecado; en resumen, si todas estas cosas se manejan de

---

[324] Articulos XXVII - XXIX.

[325] Art. XXVII.

acuerdo con la pura Palabra de Dios; todas las cosas contrarias, por lo tanto, quedan rechazadas y Jesucristo reconocido como la misma Cabeza de la iglesia. De consiguiente la iglesia verdadera puede con toda certeza ser conocida, y de ella ningún hombre, tiene derecho de separarse".[326] La unidad de la iglesia visible también fue enseñada por los teólogos Reformados del periodo de la post-Reforma y también fue acentuada fuertemente en la teología escocesa. Hasta dice Walker : "Las iglesias verdaderas de Cristo, lado a lado una de la otra, que forman organizaciones separadas, con gobiernos separados, les parecen (a los teólogos escoceses) por completo inadmisibles, a menos que se les tolere en forma muy limitada, y por razones de conveniencia temporal"[327] En los Países Bajos esta doctrina se eclipso en recientes años en la proporción en la que una multi, o pluriformidad de iglesias se acentuó atendiendo a los hechos históricos y a las condiciones existentes. Al presente de nuevo se acentúa en algunas de las discusiones corrientes. En atención a las divisiones actuales de la iglesia es muy natural que surja el problema respecto a saber si estas divisiones no van en contra de la doctrina de la unidad de la iglesia visible. En respuesta a esto debe decirse que algunas divisiones, tales como aquellas que se deben a diferencias de localidad o de lenguaje, son perfectamente compatibles con la unidad de la iglesia ; pero otras, tales como las que se originan en perversiones doctrinales o en abusos sacramentales, en realidad estorban esa unidad. Las primeras resultan de la dirección providencial de Dios, pero las Últimas se deben a la influencia del pecado: al oscurecimiento del entendimiento, al poder del error, o a los caprichos del hombre; y por tanto la iglesia tendrá que luchar por el ideal, derrotando esos obstáculos. La pregunta todavía surgirá, de si una iglesia invisible no debe encontrar expresión en una sola organización. Difícilmente se podrá decir que la Palabra de Dios requiera esto con toda claridad, y la historia ha demostrado que esto no puede sostenerse y que tampoco merece consideración. El único intento que se ha hecho de mayor alcance para unir a toda la iglesia en una gran organización externa no demostró producir buenos resultados, sino que condujo a la internalización, al ritualismo y al legalismo. Además, la multiformidad de iglesias, tan característica del protestantismo, hasta donde resulta de la dirección providencial de Dios y de un proceder legítimo, surgió de la manera más natural, y esta en completa armonía con la ley de diferenciación, según la cual un organismo en su desarrollo evoluciona de lo homogéneo a lo heterogéneo. Es muy posible que las riquezas inherentes del organismo de la iglesia encuentren mejor y más completa expresión en la variedad

[326] Art. XXIX.

[327] Scottish Theology and Theologians, pp. 97 y sig.

actual de iglesias que la que producirían en una sola organización externa. Esto no quiere decir, de consiguiente, que la iglesia no deba luchar por una mayor medida de unidad externa. El ideal seria siempre dar la mayor expresión adecuada a la unidad de la iglesia. En la actualidad hay un movimiento de unión de iglesias muy fuerte, pero este movimiento, hasta donde se ha desarrollado en nuestro día, aunque indudablemente nace de motivos dignos de alabanza, de parte de algunos, todavía es de muy dudoso valor. Cualquiera unión externa que se efectúa debe ser la expresión natural de una unión interna, pero el movimiento actual busca en forma parcial fabricar una unión externa no fundada en una unidad interna, olvidando que "ninguna agregación artificial que procure unificar lo que naturalmente es dispar puede proporcionar una garantía en contra de las luchas de partido dentro de aquella agregación". Tal agregación es anti bíblica hasta donde se procura la unidad a expensas de la verdad y ha estado marchando sobre las oscilaciones de subjetivismo en religión. A menos que cambie de color y que luche por una mayor unidad en la verdad, no producirá verdadera unidad sino nada mas uniformidad, y aunque logre que la iglesia s a mas eficiente desde el punto de vista de los negocios, no lograr aumentar la verdadera eficiencia espiritual propia de la iglesia. Barth da la nota correcta cuando dice: "La búsqueda de la unidad de la iglesia debe ser idéntica de hecho con la búsqueda de Jesucristo como la Cabeza concreta y Señor de la iglesia. Las bendiciones de la unidad no pueden separarse de Aquel que bendice; en El la iglesia tiene su fuente y realidad; por medio de su Palabra y Espíritu se nos revela y sólo en la fe puede convertirse en realidad entre nosotros".[328]

LA SANTIDAD DE LA IGLESIA

1. El concepto católico romano. El concepto católico romano de la santidad de la iglesia también se refiere, principalmente, a su carácter externo. No se trata de la santidad interior de los miembros de la iglesia por medio de la obra santificante del Espíritu Santo, sino de la santidad ceremonial externa que se coloca en primer lugar. Según el padre Devine la iglesia es santa primero que todo "en sus dogmas, en sus preceptos morales, en su adoración, en su disciplina", en las cuales "todo es puro e irreprochable, todo es de una naturaleza tal como se necesita para remover el mal y la maldad, y para promover las más exaltadas virtudes".[329] Sólo en forma secundaria se concibe que la santidad de la iglesia sea de carácter moral. El padre Deharbe dice

[328] The Church and the Churches, p. 28.

[329] The Creed Explained, p. 285.

que la iglesia es santa también, "porque hubo santos en ella, en todos los tiempos, cuya santidad Dios ha confirmado también por medio de milagros y de gracias extraordinarias".[330]

2. El concepto protestante. Sin embargo, los protestantes tienen un concepto por completo diferente acerca de la santidad de la iglesia. Sostienen que la iglesia es santa en sentido absoluto en cuanto al aspecto objetivo, es decir tal como se considera en Jesucristo. En virtud de la justicia medianera de Cristo, la iglesia se cuenta como santa delante de Dios. En un sentido relativo también consideran a la iglesia como santa en forma subjetiva, es decir, como que en verdad es santa en el principio íntimo de su vida y destinada a perfecta santidad. De aquí que ella puede llamarse en verdad una comunidad de santos. Esa santidad es, primero que todo, una santidad del hombre interior, pero una santidad que también encuentra expresión en la vida externa. En consecuencia, la santidad se atribuye también, en sentido secundario, a la iglesia visible. Esa iglesia es santa en el sentido de que está separada del mundo para consagrarse a Dios, y también en el sentido ético de aspirar a, y conseguir en principio, una santa conducta en Cristo. Puesto que las iglesias locales visibles se componen de los creyentes y de sus hijos, se supone que excluyen a todos los que abiertamente son incrédulos o malvados. Pablo no duda de dirigirse a las iglesias considerándolas como integradas por santos.

LA CATOLICIDAD DE LA IGLESIA

1. El concepto católico romano. El atributo de catolicidad se lo apropia la iglesia católica romana, como si ella sólo tuviera el derecho de llamarse católica. De manera semejante a los otros atributos de la iglesia, este se aplica a ella en su organización visible. Pretende el derecho de ser considerada como la única iglesia verdaderamente católica, porque está esparcida sobre toda la tierra y se adapta a todos los países y a todas las formas de gobierno ; porque ha existido desde el principio y ha tenido siempre vasallos y niños fieles, en tanto que las sectas vienen y van ; porque está en posesión de la plenitud de la gracia y la verdad, destinadas a ser distribuidas entre los hombres ; y porque ella sobrepasa el número de miembros de todas las sectas disidentes tomadas en conjunto.

---

[330] Catechism of the Catholic Religion, p. 140.

2. El concepto protestante. Una vez más, los protestantes aplican este atributo, en primer lugar, a la iglesia invisible, que puede también llamarse católica en un sentido mucho más verdadero que cualquiera de las organizaciones existentes, ni siquiera exceptuando a la iglesia de Roma. Con justicia se resienten de la arrogancia del católico romano que se apropian este atributo para su organización jerárquica, excluyendo a todas las otras iglesias. Los protestantes insisten en que la iglesia invisible es, ante todo, la verdadera iglesia católica, porque incluye a todos los creyentes sobre la tierra, en cualquier tiempo particular, sin excepción de alguno; porque, en consecuencia, también ella tiene sus miembros entre todas las naciones del mundo que han sido evangelizadas; y porque ejercita una influencia dirigente sobre la vida entera del hombre en todas sus fases. En segundo lugar, también los protestantes atribuyen la catolicidad a la iglesia visible. En nuestra discusión acerca de la unidad de la iglesia visible, ya se hizo notorio que los Reformadores y las Confesiones Reformadas expresan su creencia en una iglesia católica visible, y esta opinión ha sido repetida por teólogos Reformados, holandeses, escoceses y americanos hasta el día presente, aunque en recientes años algunos de los holandeses expresaron duda acerca de ella. Se debe admitir que esta doctrina presenta muchos problemas difíciles, que todavía están pidiendo solución. No es fácil señalar con precisión en qué consiste justamente esta iglesia católica visible. Además, surgen problemas como estos :
    a. ¿Lleva consigo esta doctrina una completa condenación del denominacionalismo, según el Dr. Henry Van Dyke parece pensarlo?
    b. ¿Significa esto que alguna denominación es la iglesia verdadera, en tanto que otras son falsas, o es mejor distinguir entre iglesias de mayor o menor pureza en su formación?
    c. ¿En qué punto una iglesia local o denominacional deja de ser parte integrante de aquella única iglesia visible?
    d. ¿Es esencial para la unidad de la iglesia visible una sola institución u organización externa o no? Estos son algunos de los problemas que todavía demandan un estudio más amplio.

LAS SEÑALES DE LA IGLESIA

LAS SEÑALES DE LA IGLESIA EN GENERAL.

1. La necesidad de estas señales. Mientras la iglesia fue notoria y claramente una, se sintió poca necesidad de tales señales. Pero cuando surgieron las herejías, se hicieron necesarias determinadas señales por medio de las cuales se pudiera reconocer a la iglesia verdadera. La conciencia de esta necesidad ya estaba presente en la iglesia primitiva. Fue menos aparente como es natural en la Edad Media, pero se convirtió en muy fuerte al tiempo de la Reforma. En aquel tiempo la única iglesia que existía no fue sólo dividida en dos grandes sectores, sino que el protestantismo mismo se dividió en varias iglesias y sectas. Como resultado se sintió, cada vez más, que era necesario señalar algunas características por las que la verdadera iglesia pudiera distinguirse de las falsas. El hecho preciso de la Reforma demuestra que los Reformadores, sin negar que Dios mantiene a su iglesia, conocieron, no obstante, muy profundamente, el hecho de que un organismo empírico de la iglesia puede estar sujeto al error, puede apartarse de la verdad y puede degenerar totalmente. Dieron por hecho la existencia de un modelo de verdad al cual la iglesia debe corresponder, y reconocieron que tal modelo es la Palabra de Dios.

2. Las señales de la iglesia en la teología Reformada. Los teólogos Reformados difieren en cuanto al número de las señales de la iglesia. Algunos hablaron nada más de una, la predicación de la doctrina pura del evangelio (Beza, Alsted, Amesius, Heidanus, Maresius); otros: de dos, la predicación pura de la Palabra y la recta administración de los sacramentos (Calvino, Bullinger, Zanchius, Junius, Gomarus, Mastricht, á Marck), y todavía otros añadieron a estas una tercera, el fiel ejercicio de la disciplina (Hyperius, Martyr, Ursino, Trelcatius, Heidegeer, Wendelinus). Estas tres también se nombran en nuestra Confesión;[331] Pero después de hacer mención de ellas, la Confesión las combina en una sola, diciendo: "En resumen, si todas las cosas se manejan según la Palabra pura de Dios". En el curso del tiempo se hizo una distinción, de manera especial en Escocia, entre aquellos hechos que son absolutamente necesarios para el ser de la iglesia, y aquellos que nada más son necesarios para su bienestar. No obstante, algunos comenzaron a sentir que por muy necesaria que fuera la disciplina para el bien de la iglesia, sería un error decir que una iglesia sin disciplina no fuera para nada iglesia. Algunos hasta sintieron lo mismo acerca de la correcta administración de los sacramentos, puesto que no se sentían con libertad para rechazar de la iglesia a los bautistas o a los cuáqueros. El resultado de esto se ve en la Confesión de Westminster, que menciona como la única cosa indispensable para el ser de la iglesia "la profesión de la verdadera religión", y habla de otras cosas, tales como la pureza de la doctrina o

[331] Art. XXIX.

del culto, y de la disciplina como cualidades excelentes de iglesias particulares, mediante las cuales el grado de su pureza puede medirse.[332] El Dr. Kuyper reconoce nada más la praedicatio verbi y la administratio sacramenti como las verdaderas señales de la iglesia, puesto que ellas nada más :

a. Son específicas, es decir son características de la iglesia y de ningún otro cuerpo
b. Son instrumentos mediante los cuales Cristo obra con su gracia y espíritu en la iglesia
c. Son elementos formativos que entran en la construcción de la iglesia. La disciplina se encuentra también en otras partes y no puede coordinarse con las dos anteriores. Teniendo esto en cuenta, no tiene objeción el Dr. Kuyper, a pesar de todo, en considerar el ejercicio fiel de la disciplina como una de las señales de la iglesia. Ahora bien, es indudablemente cierto que las tres señales que se acostumbra nombrar no están coordinadas verdaderamente. Hablando en forma estricta, puede decirse que la predicación verdadera de la palabra y su reconocimiento, como el modelo de la doctrina y de la vida, es la única marca de la iglesia. Sin ella no hay iglesia, y ella determina la recta administración de los sacramentos y el ejercicio fiel de la disciplina eclesiástica. No obstante, la correcta administración de los sacramentos es también una señal verdadera de la iglesia. Y aunque el ejercicio de la disciplina no sea peculiar a la iglesia, es decir, no se encuentra en ella exclusivamente, sin embargo, es en absoluto esencial para su pureza.

LAS SEÑALES DE LA IGLESIA EN PARTICULAR

1. La predicación verdadera de la palabra. Esta es la más importante señal de la iglesia. Aunque es independiente de los sacramentos, éstos no son independientes de ella. La predicación verdadera de la Palabra es el gran medio para mantener la iglesia y para capacitarla a fin de que sea madre de los fieles. Que esta es una de las características de la iglesia verdadera, resulta evidente de pasajes como Juan 8: 31, 32, 47; 14: 23; I Juan 4: 1-3; II Juan 9. Atribuir esta señal a la iglesia no quiere decir que la predicación de la palabra en una iglesia deba ser perfecta para que se considere una iglesia verdadera. Semejante ideal es inalcanzable en la tierra; sólo se le puede atribuir a cual-quiera iglesia una pureza relativa de doctrina. Una iglesia puede ser comparativamente impura en su presentación de la verdad sin dejar por

[332] Cap. XXV, párrafos 2, 4, 5.

eso de ser una verdadera iglesia. Pero hay un límite más allá del cual una iglesia no puede continuar representando mal a la verdad o negándola sin perder su carácter verdadero y convirtiéndose en una iglesia falsa. Esto es lo que acontece cuando se niegan los artículos fundamentales de la fe, y la doctrina y la vida no quedan ya bajo el control de la Palabra de Dios.

2. La correcta administración de los sacramentos. Los sacramentos nunca deben divorciarse de la Palabra de Dios, porque no tienen contenido propio, sino que lo derivan de la Palabra de Dios; son de hecho una predicación visible de la palabra. Como tales deben ser administrados por ministros de la palabra, legítimamente ordenados, de acuerdo con la institución divina, y sólo administrados a sujetos debidamente calificados, es decir los creyentes y sus hijos. Le negación de las verdades centrales del evangelio afectará la debida administración de los sacramentos; y. la iglesia de Roma en verdad se aparta del modo correcto, cuando divorcia los sacramentos de la Palabra, atribuyéndoles una suerte de eficacia mágica, y cuando permite que las parteras administren el bautismo en caso de necesidad. Que la correcta administración de los sacramentos es una de las características de la iglesia verdadera, se deduce de su inseparable relación con la predicación de la Palabra y de pasajes como Mat. 28: 19; Mar. 16: 15, 16; Hech. 2: 42; I Cor. 11: 23-30.

3. El ejercicio fiel de la disciplina. Este es muy esencial para el mantenimiento de la pureza de la doctrina y para conservar la santidad de los sacramentos. Las iglesias que son flojas en disciplina están expuestas a des-cubrir más pronto o más tarde dentro de su círculo un eclipse de la luz de la verdad y el consecuente abuso de lo que es santo. De aquí que una iglesia que quiera permanecer fiel a su ideal en la medida en que es posible lograr esto sobre la tierra, debe ser diligente y consciente en el ejercicio de la disciplina cristiana. La Palabra de Dios insiste en la disciplina adecuada en la iglesia de Cristo, Mat. 18: 18; I Cor. 5: 1-5, 13; 14: 33, 40; Apoc. 2: 14, 15, 20.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Qué significa la palabra ekklesia en Mat. 16: 18; 18: 17?
2. ¿Cuándo y cómo llegó a usarse por la iglesia el término kuriake?
3. ¿En qué difieren las palabras holandesas "kerk' y 'gemeente' y cómo se relacionan con el término griego?

4. ¿Hay pasajes en la Escritura en los que la palabra ekklesia se usa, sin sombra de duda, para designar como una unidad al cuerpo completo de aquellos que por todo el mundo abiertamente profesan a Cristo?
5. ¿Se usa siempre esta palabra como la designación para un grupo de iglesias bajo un gobierno común, tal como el que llamamos una denominación?
6. ¿La visibilidad de la iglesia (iglesia visible) consiste únicamente en la visibilidad de sus miembros?
7. Si no, ¿en qué sentido se convierte en visible?
8. ¿Permanece la iglesia visible en alguna otra relación con Cristo que no sea nada más la externa, y goza de alguna otra cosa que no sean solamente promesas y privilegios externos?
9. ¿Difiere la esencia de la iglesia visible de la esencia de la iglesia invisible?
10. ¿Qué objeciones se han levantado en contra de la distinción entre la iglesia como una institución y la iglesia como un organismo?
11. ¿Cuál es la diferencia fundamental entre el concepto católico romano y el Reformado acerca de la iglesia?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bannerman, The Church of Christ, I, pp. 1.67; Ten Hoor, Afscheiding en Doleantie and Afscheiding of Doleantie
2. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 295.354
3. Devine, The Creed. Explained, pp. 256.295
4. Doekes, De Moeder der Geloovigen, pp. 7.64; Steen, De Kcrk, pp. 30.131
5. Hort, The Christian Ecclesia, especialmente pp 1.21, 107.122;
6. Kuyper, Dict. Dogm., De Ecclesia, pp. 3,267; id., Tractaat Van de Reformatie cler Kerken, ibid., E. Voto II, pp. 108.151
7. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 357.378
8. McPherson, The Doctrine of the Church in Scottish Theology, pp. 54,128
9. Moehler, Symbolism, pp. 310.362;
10. Morris, Ecclesiology, pp. 13.41;
11. Pieper, Christl. Dogm. III, pp. 458.492
12. Pope, Chr. Theol. III, pp. 259.287;
13. Schaff, Our Father's Faith and Ours, 213.239;
14. Strong, Syst. Theol., pp. 887.894;
15. Valentina, Chr. Dogm. II, pp. 362.377
16. Van Dyke, The Church, Iler Ministry and Sacraments, pp. 1.74

17. Vos, Geref. Dogm. V. pp. 1,31
18. Wilmers, Handbook of the Chr. Rel., pp. 102.119;

CAPITULO 55: EL GOBIERNO DE LA IGLESIA

TEORÍAS DIFERENTES RESPECTO AL GOBIERNO DE LA IGLESIA.

EL CONCEPTO DE LOS GUAQUEROS Y LOS DARVISTAS

Para los cuáqueros y para los darvistas es asunto de principio rechazar todo gobierno eclesiástico. Según ellos, toda forma externa de la iglesia, por necesidad degenera y conduce a resultados contrarios al espíritu del cristianismo. El gobierno eclesiástico exalta el elemento humano a costa del divino. Descuida los carismas dados por Dios y los sustituye por oficios instituidos por el hombre, y en consecuencia ofrece a la iglesia la cáscara del conocimiento humano más bien que las comunicaciones vitales del Espíritu Santo. Por eso consideran que el gobierno eclesiástico para la iglesia visible es no sólo innecesario sino decididamente pecaminoso. De esta manera los oficios caen de paso, y en la adoración pública cada uno sigue, nada más, los impulsos del Espíritu. La tendencia que se hace aparente en estas sectas, y que da clara evidencia de la levadura del misticismo, debe ser considerada como una reacción en contra de la organización jerárquica y del formalismo de la iglesia establecida de Inglaterra. En los Estados Unidos de América algunos de los cuáqueros tienen ministros regularmente ordenados y conducen su culto de manera muy parecida a la de las otras iglesias.

EL SISTEMA ERASTIANO, DESIGNADO ASÍ POR EL NOMBRE DE SU FUNDADOR, ERASTUS, 1524-1583

Los erastianos consideran a la iglesia como una sociedad que debe su existencia y forma a los reglamentos dictados por el estado. Los oficiales de la iglesia son nada más instructores o predicadores de la palabra, sin ningún derecho o poder para gobernar, excepto aquel que derivan de los magistrados civiles. Es la función del estado gobernar a la iglesia, ejercer la disciplina y la ex-comunión. Las censuras de la iglesia son castigos civiles, aunque su aplicación puede ser confiada a los oficiales legítimos de la iglesia. Ese sistema ha sido

aplicado de diversas maneras en Inglaterra, Escocia y Alemania (entre iglesias luteranas). Entra en conflicto con el principio fundamental de que Cristo es el Jefe de su Iglesia, y no reconoce el hecho de que la iglesia y el estado son distintos e independientes en su origen, en sus objetos principales, en el poder que ejercen y en la administración de ese poder.

EL SISTEMA EPISCOPAL

Los episcopales sostienen que Cristo como Cabeza de la Iglesia, ha entregado el gobierno de la iglesia directa y exclusivamente a un orden de prelados u obispos, considerados como los sucesores de los apóstoles; y que ha constituido estos obispos en un orden separado, independiente y que se perpetúa por sí mismo. En este sistema la coetus fidelium o comunidad de creyentes no tiene en absoluto participación alguna en el gobierno de la iglesia. En los primeros siglos este fue el sistema de la iglesia católico romana. En Inglaterra está combinado con el sistema erastiano. Pero la Biblia no autoriza la existencia de tal clase separada de oficiales superiores, que tengan el derecho inherente de ordenación y jurisdicción, y por tanto no representan al pueblo ni, en sentido alguno de la' palabra, derivan su oficio de ese pueblo. La Biblia enseña con claridad que el oficio apostólico no fue R de naturaleza permanente. Los apóstoles formaron una clase del todo distinta e independiente, pero no era su tarea especial gobernar y administrar los asuntos de las iglesias. Era su deber llevar el evangelio a los distritos no evangelizados, fundar iglesias y luego designar otros de entre el pueblo para la tarea de gobernar esas iglesias. Antes de que terminara el primer siglo di apostolado había desaparecido por completo.

EL SISTEMA CATOLICORROMANO

Este es el sistema episcopal llevado al su conclusión lógica. El sistema católico romano pretende contener, no sólo los sucesores de los apóstoles, sino también un sucesor para Pedro, que se dice tiene la primacía entre los apóstoles, y tal sucesor está reconocido ahora como el representante especial de Cristo. La iglesia de Roma es de naturaleza absolutamente monárquica, bajo el control de un papa infalible, que tiene derecho de determinar y regular la doctrina, la adoración y el gobierno de la iglesia. Bajo el papa hay clases y órdenes inferiores, a quienes se les concede gracia especial y cuyo deber es gobernar a la iglesia en estricto acuerdo con sus superiores y con el supremo pontífice. En el gobierno de la iglesia el pueblo carece absolutamente de voz. Este sistema también entra en conflicto con la Biblia, la cual no reconoce aquella supremacía de Pedro sobre la cual se edifica este sistema, pues ella reconoce muy distintamente la voz del pueblo en los asuntos

eclesiásticos. Además, la pretensión de la iglesia católica romana, de que ha habido una línea ininterrumpida de sucesión desde el tiempo de Pedro hasta el día presente, está contradicha por la historia. El sistema papal es insostenible tanto exegética como históricamente.

EL SISTEMA CONGREGACIONAL

Este también se llama sistema independiente. Según él cada iglesia o congregación es una iglesia completa, independiente de cualquiera otra. En iglesias de este tipo el gobierno descansa exclusivamente en los miembros de la iglesia, los que están capacitados para ordenar sus propios asuntos, los oficiales son simples funcionarios de la iglesia local, designados para enseñar y administrar los asuntos de la iglesia, y no tienen poder para gobernar más allá del que poseen corno miembros de la iglesia. Si se considera conveniente que varias iglesias ejerzan comunión con alguna otra como a veces pasa, este compañerismo encuentra expresión en Concilios Eclesiásticos y en conferencias locales o provinciales, para la consideración de sus intereses comunes. Pero las acciones de tales cuerpos asociados son tenidos como estrictamente admonitorias o declarativas, y no comprometen a ninguna iglesia en particular. Esta teoría de gobierno popular, que hace del oficio del ministro algo completamente dependiente de la acción del pueblo, en verdad no está en armonía con lo que enseña la Palabra de Dios. Además, la teoría de que cada iglesia es independiente de cualquier otra, no explica la unidad de la iglesia de Cristo, tiene un efecto desintegrarte y abre la puerta a toda clase de arbitrariedades en el gobierno eclesiástico. No hay a donde apelar respecto a las decisiones de la iglesia local.

EL SISTEMA DE IGLESIA NACIONAL

Este sistema también se llama el sistema colegial (que suplanta al sistema territorial) y se desarrollo especialmente en Alemania mediante los esfuerzos C.M Pfaff (1686 – 1780), posteriormente fue introducido a los Países Bajos. Se desarrolla sobre la hipótesis de que la iglesia es una asociación voluntaria, igual al estado. Las iglesias o congregaciones separadas son nada más subdivisiones de una iglesia nacional. El poder original reside en una organización nacional, y esta organización tiene jurisdicción sobre las iglesias locales. Este es precisamente el reverso del sistema presbiteriano, según el cual el poder original tiene su asiento en el consistorio. El sistema territorial reconoce el derecho inherente del estado para reformar el culto público, para decidir las controversias respecto a doctrina y conducta y para convocar sínodos, en tanto que el sistema colegial le atribuye al estado

nada más el derecho de supervisión como un derecho inherente, y considera todos los otros derechos que el estado pudiera ejercitar en asuntos eclesiásticos, como derechos que la iglesia por un entendimiento tácito, o por un pacto formal confiere al estado. Este sistema descuida por completo la autonomía de las iglesias locales, ignora los principios de gobierno propio y de responsabilidad directa hacia Cristo, engendra al formalismo, e impone una iglesia pretendidamente espiritual mediante límites formales y geográficos. Un sistema como este, pariente del sistema erastiano, naturalmente se acomoda de la mejor manera con la idea hasta hace poco popular del estado totalitario.

LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL SISTEMA REFORMADO O PRESBITERIANO

Las iglesias Reformadas no pretenden que su sistema de gobierno eclesiástico esté determinado en cada detalle por la Palabra de Dios, pero afirma que sus principios fundamentales se derivan de la Biblia en forma directa. No pretenden un jus divinum para los detalles, sino nada más para los principios fundamentales y generales del sistema, y están del todo prontos a admitir que muchos de sus detalles están determinados por la conveniencia y la sabiduría humana. De esto se sigue que, aunque la estructura general debe mantenerse rígidamente, algunos de los detalles pueden cambiarse en una manera adecuada y eclesiástica por razones prudentes, tales como el provecho general de las iglesias. Sus principios más fundamentales son los siguientes:

CRISTO ES LA CABEZA DE LA IGLESIA Y LA FUENTE DE TODA SU AUTORIDAD

La iglesia de Roma considera de la mayor importancia sostener la jefatura del papa sobre la iglesia. Los Reformadores sostuvieron y defendieron la posición, contraria a las pretensiones del papado, de que Cristo es la única Cabeza de la Iglesia. No obstante, no evitaron por completo el peligro de reconocer, unos más, otros menos, la supremacía del estado sobre la iglesia. En consecuencia las iglesias Presbiterianas y Reformadas tuvieron que luchar otra batalla consiguiente, la batalla por la jefatura de Jesucristo en oposición a las desautorizadas invasiones del estado. Esta batalla fue librada primeramente en Escocia, y posteriormente también en los Países Bajos. El hecho mismo de que fue librada en contra de los poderes externos como el papado y el estado, o el rey, los cuales pretendían ser cabeza de la iglesia visible, implica con claridad que los que se comprometieron en esta batalla estaban particularmente interesados en establecer y sostener la posición de que

Cristo es la única Cabeza legítima de la iglesia visible, y por lo mismo, el único supremo Legislador y Rey de la iglesia. Como es natural, también reconocieron a Cristo como la Cabeza orgánica de la iglesia invisible. Comprendieron que no podían estar separadas las dos, sino que, puesto que el papa y el rey difícilmente pretenderían ser la cabeza orgánica de la iglesia invisible, esto en realidad no era el punto a discusión. Respecto a los maestros escoceses dice Walker: "Ellos daban a entender que Cristo es el verdadero Rey y Cabeza de la iglesia, considerada ésta como organización visible y que la gobierna por medio de estatutos, ordenanzas, oficios y poderes divinos, tan real y literalmente como David o Salomón gobernaron al pueblo de la antigüedad".[333]

La Biblia nos enseña que Cristo es Cabeza de todas las cosas; es Señor del universo, no nada más como la segunda persona de la Trinidad, sino en su capacidad meritoria, Mat. 28: 18; Ef. 1: 20-22; Fil. 2: 10, 11; Apoc. 17: 14; 19: 16. Sin embargo, en un sentido muy especial, El es Cabeza de la Iglesia, la cual es su cuerpo. Permanece en relación orgánica y vital con El, la llena de vida divina, y gobierna su espiritualidad, Jn. 1 : 1-8; Ef. 1 : 10, 22, 23 ; 2 : 20-22 ; 4: 15; 5 : 30; Col. 1 : 18; 2 : 19 ; 3 : 11. Los premilenarios pretenden que este es el único sentido en el que Cristo es la Cabeza de la Iglesia, porque niegan el punto principal por el que lucharon nuestros Padres Reformados, es decir, que Cristo es el Rey de la iglesia, y por tanto, la única autoridad suprema que en ella se reconoce. La Biblia enseña con claridad, a pesar de todo, que Cristo es la Cabeza de la Iglesia no sólo en virtud de su relación vital con ella, sino también como su Legislador y Rey. En el sentido orgánico y vital El es principal aunque no exclusivamente la Cabeza de la iglesia invisible, la cual constituye su cuerpo espiritual. Pero es también la Cabeza de la iglesia visible, no sólo en el sentido orgánico, sino también en el sentido de que El tiene autoridad y gobierno sobre ella, Mat. 16 : 18, 19 ; 23 : 8, 10 ; Jn. 13 : 13 ; I Cor. 12 : 5 ; Ef. 1 : 20-23 ; 4 : 4, 5, 11, 12; 5 : 23, 24. Esta jefatura de Cristo sobre la iglesia visible es la parte principal del dominio que le ha sido concedido como resultado de sus padecimientos. Su autoridad está manifiesta en los puntos siguientes:

1. Instituyó la iglesia del Nuevo Testamento, Mat. 16: 18, de manera que no es, como muchos lo consideran actualmente, una mera sociedad voluntaria, que tiene su única autoridad en el consenso de sus miembros.

2. Instituyó los medios de gracia que la iglesia debe administrar, es decir, la Palabra y los sacramentos, Mat. 28: 19, 20; Mar. 16: 15, 16; Luc. 22: 17-20; I Cor. 11: 23-29. En estos asuntos ningún otro tiene derecho para legislar.

[333] Scottish Theology and Theologians, p. 130.

3. Dio a la iglesia su constitución y oficiales, y les confirió autoridad divina, de manera que puedan hablar y actuar en su nombre, Mat. 10: 1; 16: 19; Jn. 20:21-23; Ef. 4: 11, 12.

4. Está siempre presente en la iglesia cuando ésta se reúne para adoración, y habla y actúa por medio de sus oficiales. Es Cristo como Rey el que los autoriza a hablar y actuar con autoridad, Mat. 10: 40; II Cor. 13: 3.

CRISTO EJERCITA SU AUTORIDAD POR MEDIO DE SU PALABRA

El reino de Cristo no es en todos sentidos parecido al de los reyes de la tierra. El no gobierna a la iglesia por la fuerza, sino subjetivamente, mediante su Espíritu que opera en la iglesia, y objetivamente por la Palabra de Dios como la' regla de autoridad. Todos los creyentes están incondicionalmente comprometidos a obedecer la palabra del Rey. Así como Cristo es el único gobernante soberano de la iglesia, su palabra es la única ley en sentido absoluto. En consecuencia, todo poder despótico es contrabando en la iglesia. No hay podes gobernante independiente de Cristo. El papa de Roma queda condenado en esto en que aunque profesa ser vicario de Cristo sobre la tierra, suplanta, prácticamente, a Cristo y reemplaza su Palabra mediante innovaciones humanas. El papa no solamente coloca la tradición en pie de igualdad con la Biblia, sino que también pretende ser el intérprete infalible de las dos cuando habla ex cathedra, respecto a materias de fe y de moral. La Escritura y la tradición pueden ser las reglas de fe mediata o remota, la regla inmediata es la enseñanza de la iglesia, la cual tiene su garantía en la infalibilidad papal.[334] La palabra del papa es la palabra de Dios. Pero aunque es verdad que Cristo ejerce su autoridad en la iglesia por medio de sus oficiales, esto no debe entenderse en el sentido de que transfiera su autoridad a sus siervos. El mismo gobierna la iglesia a través de todas las edades, pero al hacerlo usa a los oficiales de la iglesia como sus órganos. No tienen poder ministerial o independiente, sino únicamente un poder derivado de su Señor.

CRISTO COMO REY HA DOTADO A LA IGLESIA CON PODER

Una cuestión muy delicada surge en este punto, es decir, ¿quiénes son los sujetos primeros y más adecuados del poder eclesiástico? ¿A quiénes comisionó Cristo con este poder en primera instancia? Los católico romanos y los episcopales contestan: A los oficiales como

[334] Compárese Wilmers, Handbook of the Christian Religion, p. 134.

una clase separada, en contra distinción de los miembros ordinarios de la iglesia. Este concepto también ha sido sostenido por algunos eminentes teólogos presbiterianos, tales como Rutherford y Baillie. Diametralmente opuesta a ésta, está la teoría de los independientes, de que este poder fue concedido a la iglesia en su totalidad, y que los oficiales son nada más los órganos del cuerpo como un todo. El gran teólogo puritano Owen, adoptó este concepto con algunas modificaciones. En arios recientes algunos teólogos Reformados favorecieron, en apariencia, este concepto aunque sin subscribir el separatismo de los independientes. Sin embargo, hay otro concepto que representa el medio entre estos dos extremos, y que parece merecer la preferencia. Según eso la autoridad eclesiástica fue concedida por Cristo a la Iglesia, como un todo, es decir, a los miembros ordinarios lo mismo que a los oficiales; pero además los oficiales reciben una medida adicional de poder tal como se requiere para el cumplimiento de sus deberes respectivos en la iglesia' de Cristo. Participan en el poder original concedido a la iglesia, y reciben su autoridad y poder como oficiales, directamente de Cristo. Son representativos, pero no meros diputados o delegados del pueblo. Los antiguos teólogos decían con frecuencia: "Todo el poder de la iglesia, en actu primo, o, fundamentalmente, está en la iglesia misma; en actu secundo, o en su ejercicio, está en aquellos que han sido especialmente llamados para ejercitarlo". Este es en substancia el concepto sostenido por Voetius, Gillespie (en su tratado sobre ceremonias), Bannerman, Porteous, Bavinck y Vos.

CRISTO PROVEYÓ QUE EL EJERCICIO ESPECIFICO DE ESTE PODER SE EJERCIERA MEDIANTE ÓRGANOS REPRESENTATIVOS

En tanto que Cristo concedió poder a la iglesia, como un todo, también proveyó para ella que este poder fuera ejercicio ordinaria y específicamente mediante órganos representativos, colocados aparte para el mantenimiento de la doctrina, culto y disciplina. Los oficiales de la iglesia son los representativos del pueblo, elegidos por el voto popular. Sin embargo, esto no quiere decir que reciban su autoridad del pueblo, porque el llamamiento de éste no es sino la confirmación del llamamiento interno hecho por el Señor mismo; y de El recibe su autoridad y a El son responsables. Cuando se les llama representativos, esto es nada más indicación del hecho de que fueron elegidos para su oficio por el pueblo, y no implica que deriven su autoridad del pueblo. De aquí que no se les considere diputados o instrumentos que nada más sirven para cumplir los deseos del pueblo, sino gobernantes cuyo deber es aprehender y aplicar con inteligencia las leyes de Cristo. Al mismo tiempo están obligados a reconocer el poder que ha sido concedido a la iglesia como un todo, procurando su asentimiento o consentimiento en los asuntos importantes.

EL PODER DE LA IGLESIA RESIDE PRINCIPALMENTE EN EL CUERPO GOBERNANTE DE LA IGLESIA LOCAL

Es uno de los principios fundamentales de gobierno Reformado o presbiteriano, que el poder o autoridad de la iglesia no reside, primero que todo, en la asamblea más general de ninguna iglesia, y que sólo en forma secundaria y por derivación de aquella asamblea se deposite en el cuerpo gobernante de la iglesia local ; sino que tiene su asiento original en el consistorio de la iglesia local, y por medio de este se transfiere a las asambleas mayores, por ejemplo, los presbiterios, sínodos o asambleas generales. De esta manera el sistema Reformado da honor a la autonomía de la iglesia local, aunque la considera sujeta a las limitaciones que puedan recaer sobre ella como resultado de su asociación con otras iglesias en una denominación, y asegura este sistema el más completo derecho a que la iglesia local maneje sus asuntos internos por medio de sus oficiales. Al mismo tiempo también sostiene el derecho y deber de la iglesia local para unirse con otras iglesias similares sobre una base común confesional, para formar una organización más amplia con propósitos doctrinales, judiciales y administrativos, con estipulaciones adecuadas de obligaciones y derechos mutuos. Una organización semejante y más amplia, indudablemente impondrá ciertas limitaciones en la autonomía de las iglesias locales, pero también promoverá el crecimiento y el bienestar de ellas, garantizará los derechos de sus miembros y servirá para dar más completa expresión a la unidad de la iglesia.

LOS OFICIALES DE LA IGLESIA

Se pueden distinguir en la iglesia diferentes clases de oficiales. Una distinción muy general es la que se encuentra entre oficiales extraordinaria y ordinaria.

1. OFICIALES EXTRAORDINARIOS.

    a. Apóstoles. Hablando en forma estricta, este nombre se aplica sólo a los doce escogidos por Jesús y a Pablo; pero también se aplica a ciertos hombres apostólicos que ayudaron a Pablo en su trabajo, y que estuvieron capacitados con dones y gracias apostólicas, Hech. 14: 4, 14; I Cor. 9: 5, 6; II Cor. 8:23; Gal 1: 19 (?). Los apóstoles tuvieron la tarea especial de poner los fundamentos de todos los siglos. Resulta que sólo por medio de su palabra los creyentes de todos los siglos posteriores tienen comunión con Jesucristo.

De aquí que ellos son los apóstoles de la iglesia en el día actual tanto como lo fueron de la iglesia primitiva. Tienen ciertas cualidades especiales.

i. Recibieron su comisión directamente de Dios o de Jesucristo, Marc. 3: 14; Luc. 6: 13; Gal 1: 1
ii. Fueron testigos de la vida de Cristo y especialmente de su resurrección, Juan 15:27; Hech. 1 : 21, 22; I Cor. 9 1
iii. Fueron conscientes de ser inspirados por el Espíritu de Dios en toda su enseñanza, tanto oral como escrita, Hech. 15: 28; I Cor. 2 : 13 ; I Tes. 4 : 8; I Jn. 5: 9-12
iv. Tuvieron el poder de obrar milagros y lo usaron en diferentes ocasiones para ratificar su mensaje, II 'Cor. 12: 12; Heb. 2: 4; y
v. Fueron ricamente bendecidos en sus trabajos como señal de la aprobación divina en ellos, I Cor. 9: 1, 2; II Cor. 3: 2, 3; Gal 2: 8.

b. Profetas. El Nuevo Testamento habla también de profetas, Hech. 11: 28; 13:1, 2; 15:32; I Cor. 12:10; 13:2; 14:3; Ef. 2:20; 3:5; 4: 11; Tim. 1: 18; 4: 14; Apoc. 11: 6. Evidentemente el don de hablar para la edificación de la iglesia estuvo muy desarrollado en estos profetas, y fueron en ocasiones los instrumentos para revelar misterios y predecir eventos futuros. La primera parte de este don es permanente en la iglesia cristiana, y fue distintamente reconocido por las iglesias Reformadas (profetizar), pero la última parte, fue de carácter carismático y temporal. Difirieron de los ministros ordinarios en que los profetas hablaban bajo especial inspiración.
c. Evangelistas. En adición a los apóstoles y profetas, los evangelistas se mencionan en la Biblia, Hech. 21: 8; Ef. 4: 11; II Tim. 4: 5. Felipe, Marcos, Timoteo y Tito pertenecen a esta clase. Poco se sabe acerca de estos evangelistas. Acompañaban y asistían a los apóstoles y algunas veces fueron enviados con misiones especiales. Su trabajo era predicar y bautizar, pero también ordenar ancianos, Tito 1: 5; I Tim. 5: 22, y aplicar la disciplina, Tito 3: 10. Su autoridad parece haber sido más general y un poco superior a la de los ministros regulares.

2. OFICIALES ORDINARIOS.
   a. Ancianos. Entre los oficiales comunes de la iglesia los presbuteroi o episkopoi son los primeros en orden de importancia. El primer nombre nada más significa "ancianos", es decir los que son más viejos, y segunda, "los inspectores". El término presbuteroi se usa en la Escritura para denotar a los hombres viejos, y para designar una clase de oficiales un tanto parecidos a

aquellos, y que funcionaban en la sinagoga. Como designación de oficio, el nombre fue eclipsado poco a poco y hasta desplazado por el nombre episkopoi. Los dos términos a menudo se usan indistintamente, Hech. 20: 17, 28; I Tim. 3: 1; 4: 14; 5: 17, 19; Tito 1: 5, 7; I Ped. 5: 1, 2. Presbuteroi se menciona por primera vez en Hech. 11: 30, pero con toda evidencia el oficio ya era bien conocido cuando Pablo y Bernabé fueron a Jerusalén, y deben haber existido aun antes de la institución del diaconado. Al menos el término hoi neoteroi de Hech. 5 parece señalar hacia una distinción entre estos y los presbuteroi. Se hace mención frecuente de ellos en el Libro de los Hech. 14: 23; 15: 6, 22; 16: 4; 20: 17, 28; 21: 18. Probablemente el oficio presbiteral o episcopal se introdujo primero en las iglesias de los judíos, Sgo. 5: 14; Heb. 13: 7, 17, y luego a poco, también en aquellas de los gentiles. Otros varios nombres se aplican a estos oficiales, es decir, proistamenoi, Rom. 12: 8; I Tes. 5: 12; kuberneseis, I Cor. 12: 28; hegoumenoi, Heb. 13: 7, 17, 24; y poimenes, Ef. 4: 11. Con toda claridad estos oficiales tenían el encargo de velar sobre el rebaño que había sido confiado a su cuidado. Tenían que proveerlo, gobernarlo y protegerlo considerándolo como la familia de Dios.

b. Maestros. Es claro que los ancianos no fueron, maestros originalmente. No había necesidad de separar maestros al principio, puesto que había apóstoles, profetas y evangelistas. Poco a poco, sin embargo, la didaskalia estuvo conectada más estrechamente con el oficio episcopal; pero aun entonces los maestros todavía no constituían una clase aparte de oficiales. La afirmación de Pablo en Ef. 4: 11, que el Cristo ascendido dio también a la iglesia, "pastores y maestros", mencionados como una sola clase, demuestra con claridad que estos dos no constituían dos clases diferentes de oficiales, sino una clase que tenía funciones relacionadas, I Tim. 5: 17 habla de ancianos que trabajaban en la Palabra y en la enseñanza, y según Heb. 13: 7 los hegounienoi también eran maestros. Además, en II Tim. 2: 2 Pablo hace ver a Timoteo con urgencia la necesidad de señalar para el oficio hombres fieles que también serán capaces de enseñar a otros. Con el correr del tiempo dos circunstancias condujeron a distinguir entre los ancianos o inspectores que quedaron encargados nada más del gobierno de la iglesia, y aquellos que fueron llamados también para enseñar

    i. Cuando los apóstoles murieron las herejías surgieron y aumentaron; la tarea de aquellos que estaban designados para enseñar se hizo mucho más precisa y demandó preparación especial, II Tim. 2: 2; Tito 1 : 9;

ii. En atención al hecho de que el trabajador es digno de su salario, aquellos que estuvieron encargados del ministerio de la Palabra, una tarea muy laboriosa que requería todo su tiempo, quedaron libres de otros trabajos, para que se dedicaran más exclusivamente al trabajo de enseñanza. Con toda probabilidad los aggeloi a quienes se dirigieron las cartas a las siete iglesias de Asia Menor, fueron los maestros o ministros de aquellas iglesias, Apoc. 2: 1, 8, 12, 18; 3: 1, 7, 14. En círculos Reformados los ministros ahora gobiernan las iglesias juntamente con los ancianos, pero en adición a eso administran la Palabra y los sacramentos. Juntos hacen las necesarias reglamentaciones para el gobierno de la iglesia.

c. Diáconos. Además de los presbuteroi se mencionan en el Nuevo Testamento los diakonoi, Fil. 1: 1; I Tim. 3: 8, 10, 12. Según la opinión predominante Hechos 6: 1-6 contiene el relato de la institución del diaconado. Sin embargo algunos eruditos modernos lo dudan, y consideran el oficio mencionado en Hech. 6, bien, como un oficio general en el que las funciones de ancianos y diáconos quedaron combinados, o bien como un oficio meramente temporal que sirvió a un propósito especial. Llaman la atención al hecho de que algunos de los siete elegidos, como Felipe y Esteban evidentemente se dedicaron a la enseñanza; y que el dinero recogido en Antioquía para los pobres en Judea fue entregado en manos de dos ancianos. No se hace mención de diáconos para nada en Hech. 11: 30, aunque éstos, si hubieran existido como una clase separada, habrían sido los que habrían recibido, como es natural aquel dinero. Y sin embargo, con toda probabilidad Hech. 6 nos refiere la institución del diaconado :

i. El nombre diakonoi, que fue, previo al evento narrado en Hech. 6, siempre usado en sentido general para designar un sirviente, subsecuentemente comenzó a ser empleado, y en el curso del tiempo sirvió exclusivamente, para designar a aquellos que estaban comprometidos en trabajos de misericordia y caridad. La única razón que puede ser designada para esto se encuentra en Hech. 6.

ii. Los siete hombres que se mencionan estuvieron encargados de la tarea de distribuir adecuadamente los dones que eran traídos por los agapae, un ministerio que en otras partes se describe más particularmente con la Palabra diakonia, Hech. 11: 29; Rom. 12: 7; II Cor. 8: 4; 9: 1, 12, 13; Apoc. 2: 19.

iii. Los requerimientos para el oficio, según se mencionan en Hech. 6, son bastante precisos, y en ese respecto concuerdan con las demandas mencionadas en I Tim. 3: 8-10, 12.
iv. Muy poco puede decirse en favor de la idea favorita de algunos críticos acerca de que el diaconado no se desarrolló sino hasta más tarde por el tiempo cuando el oficio episcopal hizo su aparición.

3. EL LLAMAMIENTO DE LOS OFICIALES Y SU INTRODUCCIÓN AL OFICIO. Debe hacerse distinción entre el llamamiento de los oficiales extraordinarios, por ejemplo, los Apóstoles, y el de los oficiales ordinarios. Los primeros fueron llamados de una manera extraordinaria con un llamamiento inmediato de parte de Dios, y los últimos en una manera ordinaria y mediante la agencia de la iglesia. Aquí tenemos que ver más particularmente con el llamamiento de los oficiales ordinarios.
   a. El llamamiento de los oficiales ordinarios. Es doble:
      i. El llamamiento interno. Se piensa a veces que el llamamiento interno a un oficio en la iglesia consiste en algunas indicaciones extraordinarias de Dios que sirven para saber que uno es llamado, — una clase de revelación especial. Pero esto no es correcto. Consiste más bien en determinadas indicaciones providenciales y ordinarias dadas por Dios, e incluye de manera especial tres cosas
         1. La conciencia de ser impelido hacia alguna tarea especial en el reino de Dios, por amor a Dios y a su causa
         2. La convicción de que uno está al menos en una medida intelectual y espiritual capacitado para el oficio requerido
         3. La experiencia de que Dios con toda claridad está pavimentando el camino hacia la meta.
      ii. El llamamiento externo. Este es el llamamiento que viene a uno por medio de la instrumentalidad de la Iglesia. No emana del papa (católico romano), ni de un obispo o colegios de obispos (episcopales), sino mediante la iglesia local. Tanto los oficiales de ella como los miembros ordinarios toman parte en él. Se hace evidente según los pasajes de Hech. 1: 15-26; 6:2-6; 14: 23, que los oficiales tienen en el asunto una mano directora, pero no con la exclusión del pueblo. El pueblo tuvo que ser reconocido aun en la elección de un apóstol, según se ve en Hech. 1: 15-26; parece que en la época apostólica los oficiales dirigían la elección del pueblo

llamando la atención a las cualidades necesarias que eran requeridas para el oficio, pero permitían al pueblo tomar parte en la elección, Hech. 1: 15-26; 6: 1-6; I Tim. 3: 2-13. De consiguiente en el caso de Matías Dios mismo hizo la elección final.

b. La introducción de los oficiales al oficio. Hay dos ritos especialmente relacionados con esto :
   i. La ordenación. Esta presupone el llamamiento y el examen del candidato para el oficio. Es un acto del presbiterio (I Tim. 4: 14). Dice el Dr. Hodge : "La ordenación es la expresión solemne del juicio de la iglesia, mediante aquellos que están señalados para expresar tal juicio, que el candidato está llamado verdaderamente por Dios para tomar parte en este ministerio, y por consiguiente se hace auténtico delante del pueblo el llamamiento divino".[335] Esta autenticación resulta, bajo todas las circunstancias ordinarias, la condición necesaria para el ejercicio del oficio ministerial. En términos concretos puede considerase un reconocimiento público y una confirmación del llama-miento del candidato a este oficio.
   ii. La imposición de las manos. La ordenación viene acompañada con la imposición de las manos. Claramente se ve que las dos (ordenación e imposición) iban juntas en los tiempos apostólicos, Hech. 6: 6; 13: 3; I Tim. 4: 14; 5: 22. En aquellos tiempos primitivos la imposición de las manos implicaba con evidencia dos cosas: Significaba que una persona estaba apartada para un determinado oficio, y que algún don espiritual le había sido conferido. La iglesia de Roma opina que estos dos elementos todavía están incluidos en la imposición de las manos, que esta imposición confiere actualmente alguna gracia espiritual sobre el recipiente, y por tanto, le atribuye un significado sacramental. Los protestantes sostienen, a pesar de todo, que es nada más una indicación simbólica del hecho de que uno ha sido apartado para el oficio ministerial en la iglesia. Aunque consideran la ordenación como un rito escriturad y como uno apropiado del todo, no lo consideran esencial en absoluto. La iglesia presbiteriana le da carácter opcional.

LAS ASAMBLEAS ECLESIÁSTICAS

---

[335] Church Polity, p. 349.

LOS CUERPOS GOBERNANTES (TRIBUNALES) EN EL SISTEMA REFORMADO

El gobierno de la iglesia Reformada se caracteriza por un sistema de asambleas eclesiásticas en escala ascendente o descendente, según el punto de vista desde el cual se le considere. Existe el consistorio, el presbiterio, los sínodos, y en algunos casos, la asamblea general. El consistorio se integra con el ministerio (o ministros) y los ancianos de la iglesia local. El presbiterio se compone de un ministro y de un anciano por cada iglesia local dentro de un distrito determinado. Sin embargo, en el gobierno presbiteriano hay una pequeña diferencia en que este incluye a todos los ministros de un presbiterio dentro de sus límites y a un anciano por cada una de sus congregaciones. Una vez más, el sínodo consiste de un número igual de ministros y ancianos por cada presbiterio. Y por último, la asamblea general en el caso de los presbiterianos se compone de una delegación igual de ministros y ancianos por cada uno de los presbiterios y no como debía esperarse, por cada sínodo en particular.

EL GOBIERNO REPRESENTATIVO DE LA IGLESIA LOCAL Y SU AUTONOMÍA RELATIVA

1. El gobierno representativo de la iglesia local. Las iglesias Reformadas difieren, por una parte de todas aquellas iglesias en las que el gobierno está en las manos de un solo prelado o anciano gobernante, y por otra parte, de aquellas en las que el gobierno descansa sobre el pueblo en general. No creen en el gobierno de un solo hombre, sea anciano, pastor u obispo; ni creen tampoco en un gobierno de todo el pueblo. Eligen sus ancianos gobernantes como sus representantes, y estos, unidos con el ministro o los ministros, forman un concilio o consistorio para el gobierno de la iglesia local. De manera muy semejante fueron guiados los apóstoles por la venerable costumbre de tener ancianos en la sinagoga, más bien que por un mandato directo, cuando ordenaron ancianos en las diferentes iglesias fundadas por ellos. La iglesia de Jerusalén tuvo sus ancianos, Hech. 11: 30. Pablo y Bernabé ordenaron ancianos en las iglesias que organizaron en su primer viaje misionero, Flech. 14: 23. Los ancianos estaban funcionando con toda evidencia en Éfeso, Hech. 20: 17, y en Filipos, Fil. 1: 1. Las epístolas pastorales repetidas veces hacen mención de ellos, I Tim. 3: 1, 2; Tito 1: 5, 7. Merece atención el hecho de que siempre se habla de ellos en plural, I Cor. 12: 28; I Tim. 5: 17; Heb. 13: 7, 17, 24; I Ped. 5: 1. Los ancianos son elegidos por el pueblo, como hombres que de manera especial están calificados

para gobernar a la iglesia. Intenta evidentemente la Escritura que el pueblo tenga voz en el asunto de su selección, aunque este no era el caso en la sinagoga judía, Hech. 1: 21-26; 6: 1-6; 14: 23. En este último pasaje, sin embargo, la palabra cheirotoneo, puede haber perdido su significado original que es ser designado por aclamación (elevación de la mano), y puede significar nada más designar. Al mismo tiempo es de evidencia perfecta que el mismo Señor colocó estos gobernantes sobre el pueblo y los invistió con la autoridad necesaria, Mat. 16: 19; Juan 20: 22, 23; Hech. 1: 24, 26; 20: 28; I Cor. 12: 28; Ef. 4: 11, 12; Heb. 13: 17. La elección por medio del pueblo era una confirmación meramente externa del llamamiento interno hecho por el mismo Señor. Además, los ancianos, aunque son representativos del pueblo, no derivan su autoridad del pueblo, sino del Señor de la iglesia. Ejercitan el gobierno sobre la casa de Dios en nombre del Rey y son responsables únicamente a El.

2. La autonomía relativa de la iglesia local. El gobierno de la iglesia Reformada reconoce la autonomía de la iglesia local. Esto significa :

    a. Que cada iglesia local es una iglesia completa de Cristo, equipada por completo con todo lo que se requiere para su gobierno. No tiene absolutamente ninguna necesidad de gobierno que le sea impuesto de fuera. Y no sólo eso sino que una imposición semejante sería enteramente contraria a su naturaleza.
    b. Que aunque puede haber afiliación o consolidación propia de iglesias contiguas, no debe haber ninguna unión que destruya la autonomía de la iglesia local. De aquí que sea mejor no hablar de presbiterios y sínodos como cuerpos superiores sino describirlos como cuerpos más amplios o asambleas más generales. No representan un gobierno superior, sino el mismo poder que caracteriza al consistorio, aunque ejercido en una escala más amplia. McGill habla de ellos como tribunales más altos y lejanos.[336]
    c. Que la autoridad y las prerrogativas de las asambleas mayores no son ilimitadas, sino que encuentran su limitación adecuada en los derechos de los consistorios. No se les permite enseñorearse de las iglesias locales o de sus miembros, sin tomar en cuenta los derechos constitucionales del consistorio; ni mezclarse con los asuntos internos de una iglesia local bajo ninguna circunstancia ni bajo todas las circunstancias. Cuando las iglesias se afilian, sus mutuos derechos y deberes quedan circunscritos en el orden

[336] Church Government, p. 45'7.

eclesiástico o forma de gobierno. En él se estipulan los derechos y deberes de las asambleas mayores, pero también se garantizan los derechos de la iglesia local. La idea de que un presbiterio o sínodo puede simplemente imponer cualquiera cosa que le agrade sobre una iglesia particular, es en esencia, concepto católico-romano.

d. Que la autonomía de la iglesia local se hallará limitada a causa de la relación en que se coloca con las iglesias con quienes se afilia, y a causa de los intereses generales de las mismas iglesias afiliadas. El orden de la iglesia es una clase de constitución, suscrita solemnemente por todas las iglesias locales representadas cada una por su consistorio. Esto por una parte conserva los derechos e intereses de la iglesia local, pero también, por otra parte, los derechos e intereses colectivos de las iglesias afiliadas. Y ninguna iglesia en particular tiene el derecho de desconocer los asuntos de mutuo acuerdo o de común interés. Cada grupo local puede en ocasiones hasta negarse a sí mismo en favor del mayor bien de la iglesia en general.

LAS ASAMBLEAS MAYORES

1. La garantía bíblica para las asambleas mayores. No contiene la Biblia un mandato explícito para que las iglesias locales de un distrito determinado formen una unión orgánica. Ni nos proporciona un ejemplo de semejante unión. De hecho, representa a las iglesias locales como entidades individuales sin ningún lazo externo que las una. Al mismo tiempo la naturaleza esencial de la iglesia, tal como se describe en la Escritura, parece demandar semejante unión. La iglesia se describe como un organismo espiritual, en el que todas las partes constituyentes están relacionadas vitalmente la una con la otra. Es el cuerpo espiritual de Jesucristo, del cual es El la Cabeza sublime. Y no es sino natural que esa unión interna se exprese en alguna forma visible, y que hasta deba, en la medida posible, dentro de este imperfecto y pecaminoso mundo, buscar expresión en alguna organización externa adecuada. La Biblia habla de la iglesia no sólo como un cuerpo espiritual, sino también como un cuerpo tangible, como un templo del Espíritu Santo, como un sacerdocio y una nación santa. Cada uno de estos términos indican una unidad visible. Los congregacionalistas o independientes y los no denominacionalistas han perdido de vista este importante hecho. Las divisiones existentes en la iglesia visible en este tiempo actual no deberían hacer que perdiéramos de vista el hecho de que hay ciertos pasajes de la Escritura que parecen indicar con mucha claridad que, no sólo la iglesia invisible sino también la iglesia visible es una unidad. La palabra eklesia

se usa en el singular como una indicación de la iglesia visible en un sentido más amplio que el de una iglesia puramente local, Hech. 9: 31 (según la traducción que ahora se acepta), I Cor. 12: 28, y probablemente también I Cor. 10: 32. En las descripciones de la iglesia, que se encuentran en I Cor. 12: 12-50 y Ef. 4: 4-16 el apóstol también tiene en su mente esta unidad visible. Además, hay razones para pensar que la iglesia de Jerusalén y la de Antioquía se integraban con varios grupos separados, los cuales, juntos formaban una clase de unidad. Y, por último, Hech. 15 nos in forma del ejemplo del Concilio de Jerusalén. Este concilio estuvo compuesto de apóstoles y ancianos, y por tanto, no constituye un ejemplo y modelo adecuado de presbiterio o sínodo en el sentido moderno de estas palabras. Al mismo tiempo, sí es ejemplo de una asamblea mayor, y de una que habló con autoridad y no nada más con capacidad informativa.

2. El carácter representativo de las asambleas mayores. En el sentido abstracto puede decirse que las asambleas mayores podrían estar compuestas de todos los representativos de todas las iglesias locales bajo su jurisdicción; pero, debido al número de las iglesias representadas, un cuerpo tal resultaría en la mayoría de los casos estorboso e ineficiente. Para conservar el número de representativos en una proporción baja y razonable, el principio de la representación se aplica también en lo que tiene que ver con las asambleas mayores. No las iglesias locales, sino los presbiterios, envían sus representantes a los sínodos. Esto proporciona una contracción gradual que es necesaria en un sistema bien compuesto. Los representativos inmediatos del pueblo que forman los consistorios representan a estos en sus presbiterios; y éstos a su vez están representados en los sínodos o asambleas generales. Mientras más general sea la asamblea, más remota estará del pueblo; pero ninguna estará tan alejada de la expresión de la unidad de la iglesia, del mantenimiento del buen orden y de la eficacia general de su trabajo.

3. Los asuntos que caen bajo su jurisdicción. El carácter eclesiástico de estas asambleas nunca debe perderse de vista. Debido a que son asambleas eclesiásticas nunca caen bajo su jurisdicción asuntos meramente científicos, sociales, industriales o políticos. Solamente le corresponden asuntos tales como los de doctrina y moral, de gobierno de la iglesia y disciplina, y cualesquiera otros que tengan que ver con la preservación de la unidad y del buen orden en la iglesia de Jesucristo. Más particularmente, tienen que ver con

a. Asuntos que debido a su naturaleza corresponden a la jurisdicción de asambleas menores, pero que por una u otra razón, dichas asambleas menores no pueden resolver
b. Asuntos que debido a su naturaleza, corresponden a la jurisdicción de una asamblea mayor, puesto que pertenecen a las iglesias en general, tales como asuntos que tienen que ver con la confesión, el orden eclesiástico o la liturgia de la iglesia.

4. El poder y autoridad de estas asambleas. Las asambleas mayores no representan una clase superior de poder que aquel del que está investido el consistorio. Las iglesias Reformadas no conocen una clase de poder eclesiástico que sea diferente del que reside en el consistorio. Al mismo tiempo su autoridad es más grande en grado y más amplia en extensión que la del consistorio. El poder eclesiástico está representado en mayor medida en las asambleas mayores que en el consistorio, de la misma manera que el poder apostólico estaba representado en mayor medida en los doce que en un solo apóstol. Diez iglesias ciertamente tienen más autoridad que una sola iglesia; hay allí una acumulación de poder. Además, la autoridad de las asambleas mayores no se aplica a una sola iglesia nada más, sino que se extiende a todas las iglesias afiliadas. En consecuencia, las decisiones de una asamblea mayor tienen mayor peso, y nunca pueden desecharse a voluntad. La afirmación que a veces se hace de que sus acuerdos solamente son de carácter informativo y que por tanto no necesitan obedecerse, es una manifestación de cierta levadura de independencia. Estas decisiones son autoritativas, excepto en casos en donde se declara que son informativas nada más. Comprometen a todas las iglesias siendo la sana interpretación y aplicación de la ley — la ley de Cristo, el Rey de la iglesia. Dejan de comprometer a las demás iglesias sólo cuando se descubre que son contrarias a la Palabra de Dios.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cuál es la diferencia entre el significado de la palabra neo testamentaria episkopos y su connotación posterior?
2. ¿Por qué son necesarios algunos oficios regulares dentro de la iglesia?
3. ¿Favorece la Escritura la idea de que el pueblo debe tomar parte en el gobierno de la iglesia?
4. ¿Cuál es el carácter principal del episcopalianismo?

5. ¿Qué diferencia hace la iglesia católica romana entre una jerarquía de orden y una de jurisdicción?
6. ¿Cómo se originaron los sistemas territorial y colegial, y en qué se diferencian?
7. ¿Cuál sistema adoptaron los arminianos y de qué manera afectó esto la posición de ellos?
8. ¿Cuál es la forma actual de gobierno eclesiástico en la iglesia luterana?
9. ¿De qué manera la idea de que Cristo es la Cabeza de la Iglesia sólo en un sentido orgánico, afectó los oficios y la autoridad de la iglesia?
10. ¿Qué importancia práctica trae la jefatura de Cristo (incluyendo su carácter real) sobre la vida, la posición y el gobierno de la iglesia?
11. ¿Puede alguna iglesia ser considerada autónoma en el sentido absoluto de la palabra?
12. ¿De qué manera difieren las asambleas mayores Reformadas de las conferencias y concilios generales congregacionales?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bannerman, The Church, pp. 201.331
2. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 354.424
3. Bouwman, Geref. Kerkrecht, cf. Index
4. Devine, The Creed Explained, pp. 302.340; Boynton, The Congregational Way
5. Hatch, The Organization of the Early Christian Churches
6. Heyns, Handbook for Elders and Deacons, pp. 13.70
7. Hodge, Church Polity, cf. Index
8. Hoffmann, Kirchenverfassungsrecht
9. J. Cunningham, The Growth of the Church, pp. 1.77
10. Kuyper, Dict. Dogm., De-Ecclesia, pp. 268.293; id., Tractaat van de Reformatie der Kerken, pp. 41.82
11. Lechler, Geschichte der Presbyterial — und Synodalverfassung seis der Reformation; Morris, Eclesiology, pp. 80.151
12. Lindsay, The Church and the Ministry in the Early Centuries
13. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 3'76.410
14. McGill, Church Government, pp. 143.522; McPherson, Presbyterianism
15. Pieper, Christl. Dogm. III, pp. 501.534
16. Rieker, Grunsaetze reformierter Kirchenverfassung
17. Sillevis, Smitt, De Organisatie van de Christelijke Kerk
18. Van Dyke, The Church, Her Ministry and Sacraments, pp. 115.161

19. Vos, Geref. Dogm., V, pp. 31.39; 49.70
20. W. A. Visser't Hooft and J. H. Oldham, The Church and its Function in Society.
21. Wilson, Free Church Principies, pp. 1.65; Wilmers, Handbook of the Chr. Rel., pp. 77 – 101

CAPITULO 56: EL PODER DE LA IGLESIA

LA FUENTE DEL PODER DE LA IGLESIA.

Jesucristo no sólo fundó la iglesia, sino que también la dotó con el poder o autoridad necesarios. El es la Cabeza de la iglesia, no sólo en un sentido orgánico sino también en un sentido administrativo, es decir, no es sólo la Cabeza del cuerpo, sino también el Rey de la comunidad espiritual. Desplegando su capacidad como Rey de la iglesia la viste con poder o autoridad. El mismo habla de la iglesia considerándola fundada tan firmemente sobre una roca que las puertas del infierno no pueden prevalecer en su contra, Mat. 16 : 18; y en la misma ocasión — la primerísima en la que hizo mención de la iglesia — prometió también capacitarla con poder, cuando le dijo a Pedro : "A ti te daré las llaves del reino de los cielos, y todo lo que atares sobre la tierra será atado en el cielo ; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en el cielo", Mat. 16: 19. Es de perfecta evidencia que los términos iglesia' y 'reino de los cielos' se usan aquí indistintamente. Las llaves son un emblema de poder (compárese Isaías 22 : 15-22), y en las llaves del reino de los cielos Pedro recibió poder para atar y para desatar, lo que en esta relación significaría determinar lo que está prohibido y lo que está permitido en la esfera de la iglesia.[337] El juicio que aquí tiene lugar — en este caso no es sobre personas, sino sobre acciones — que serán sancionadas en el cielo. Pedro recibe este poder como representante de los apóstoles, y estos son el núcleo y fundación de la iglesia en su carácter de maestros de la iglesia. La iglesia de todas las épocas está enlazada por medio de la palabra de ellos, Juan 17: 20; I Juan 1: 3. Que Cristo capacitó no sólo a Pedro sino a todos los apóstoles con poder y con el derecho de juzgar, y eso no sólo a las meras acciones sino también a las personas, se hace de completa evidencia en Juan 20: 23: "A quienes remitiereis los pecados, les son remitidos; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos". Cristo dio este poder ante todo y en el más alto grado a los apóstoles, pero también lo extendió aunque en un grado menor, a la iglesia en general. La iglesia tiene el derecho de excomulgar a un pecador impenitente. Pero puede hacer esto sólo debido a que Jesucristo mismo mora en la iglesia y mediante la agencia de los apóstoles ha

[337] Compárese Vos, The Kingdom of God and the Church, p. 14'7; Grosheide, Com. on Matthew, in loco.

proporcionado a la iglesia la medida adecuada de juicio. Que Cristo ha dado poder a la iglesia, considerada como un todo, se hace de perfecta evidencia en varios pasajes del Nuevo Testamento, Hech. 15: 23-29; 16: 4; I Cor. 5: 7, 13; 6: 2-4; 12: 28; Ef. 4: 11-16. Los oficiales en la iglesia reciben su autoridad de Cristo y no de los hombres, aunque la congregación sirve para colocarlos en su oficio. Esto significa que por una parte ellos no lo obtienen de ninguna autoridad civil, la cual no tiene poder en asuntos eclesiásticos y por tanto no lo puede proporcionar; pero por otra parte también, que ellos no lo reciben del pueblo en general, aunque son representativos del pueblo. Porteous señala correctamente: "Que el presbítero esté limitado como representante del pueblo demuestra que él es su gobernante elegido. El modo en el que se adquiere el oficio, pero no la fuente de su poder, se designa con el título de representativo".[338]

LA NATURALEZA DE ESTE PODER.

ES UN PODER ESPIRITUAL

Cuando el poder de la iglesia se llama espiritual no quiere decir con ello que todo sea interno e invisible, sino que Cristo gobierne tanto el cuerpo como el alma, su Palabra y sacramentos se dirigen a todo el hombre, y el ministerio del diaconado hasta tiene referencia especial a las necesidades físicas. Es un poder espiritual, porque se da por medio del Espíritu de Dios, Hech. 20: 28, puede ejercitarse nada más en el nombre de Cristo y por el poder del Espíritu Santo, Juan 20: 22, 23; I Cor. 5: 4, pertenece exclusivamente a los creyentes, I Cor. 5: 12, y puede ejercitarse sólo de manera moral y espiritual, II Cor. 10: 4.[339] El estado representa el gobierno de Dios sobre la situación externa y temporal del hombre, en tanto que la iglesia representa el gobierno de Dios en la condición interna y espiritual del hombre. El primero aspira a asegurar a sus sujetos la posesión y el goce de sus derechos externos y civiles y con frecuencia se ve constreñido a ejercitar el poder coercitivo en contra de la violencia humana. El último se encuentra en oposición a un espíritu malo y tiene el propósito de liberar a los hombres de la esclavitud espiritual impartiéndoles el conocimiento de la verdad mediante el cultivo en ellos de las gracias espirituales, y conduciéndoles a una vida de obediencia a los preceptos divinos. Puesto que el poder de la iglesia es, en forma exclusiva, espiritual, no necesita de la fuerza. Cristo intimó en más de una ocasión que la administración de su reino sobre la tierra envuelve un poder espiritual y

[338] The Government of the Kingdom of God, p. 322.
[339] Bavinck, Dogm. IV, p. 452.

no necesita del poder civil, Luc. 12: 13 y sigs.; Mat. 20: 25-28; Juan 18: 36, 37. La iglesia de Roma pierde de vista este gran hecho cuando insiste en la posesión de poder temporal y se inclina a traer toda la vida del pueblo bajo su vigilancia.

ES UN PODER MINISTERIAL

Hay evidencia abundante en la Escritura de que el poder de la iglesia no es un poder independiente y soberano, Mat. 20: 25, 26; 23: 8, 10; II Cor. 10: 4, 5; I Ped. 5: 3; sino un diakonia leitourgia, un poder ministerial, Hech. 4: 29, 30; 20: 24; Rom. 1: 1, derivado de Cristo y subordinado a su autoridad soberana sobre la iglesia, Mat. 28: 18. Debe ejercitarse en armonía con la Palabra de Dios y bajo la dirección del Espíritu Santo, mediante los cuales Cristo gobierna su iglesia, y en el nombre de Cristo mismo como Rey de la iglesia, Rom. 10 : 14, 15 ; Ef. 5 : 23 ; I Cor. 5 : 4. No obstante es un poder verdadero y comprensivo, que consiste en la administración de la Palabra y de los sacramentos, Mat. 28: 19, la determinación de lo que es y de lo que no es permitido en el reino de Dios, Mat. 16: 19, el perdón o la retención de los pecados, Juan 20: 23, y el ejercicio de la disciplina en la iglesia, Mat. 16: 18; 18 : 17; I Cor. 5 : 4; Tito 3 : 10; Heb. 12 : 15-17.

DIFERENTES CLASES DE PODER ECLESIÁSTICO.

En relación con los tres oficios de Cristo hay también un triple poder en la iglesia, es decir la potestas dogmatice o docendi, la potestas gubernans u ordinans de las cuales la potestas iudicans o discipline es una subdivisión, y la potestas o ministerium misericordiae.

LA POTESTAS DOGMATICA O DOCENDI

La iglesia tiene una tarea divina relacionada con la verdad. Es deber de ella ser testigo de la verdad para todos aquellos que están fuera, y a la vez testigo y maestro para aquellos que están dentro. La iglesia debe ejercitar este poder:

1. En la preservación de la Palabra de Dios. Al dar Dios su Palabra a la iglesia, la constituyó en guardiana del precioso depósito de la verdad. Aunque fuerzas hostiles están luchando en contra de ella y el poder del error se hace manifiesto por todas partes, la iglesia tiene que ver que la verdad no perezca de la tierra, que el volumen inspirado en el que está incorporada la verdad se conserve puro y sin mutilaciones, para que no fracase el propósito con el que se le conserva, y para que pueda

transmitirse con fidelidad de una generación a otra. Tiene la grande responsabilidad de mantener y defender la verdad en contra de todas las fuerzas de la incredulidad y del error, I Tim. 1: 3, 4; II Tim. 1: 13; Tito 1: 9-11. La iglesia no siempre ha tenido en cuenta este sagrado deber. Durante el siglo pasado un grande número de los dirigentes de la iglesia le dieron la bienvenida a los asaltos de una crítica hostil en contra de la Biblia, y se regocijaron en el hecho de que había sido colocada en el nivel de una producción puramente humana, una mixtura de verdad y error. Mostraron muy poca de aquella determinación que hizo exclamar a Lutero: "Das Wort sollen Sie stehen lassen".

2. En la administración de la Palabra y de los sacramentos. No sólo es deber de la iglesia preservar la Palabra de Dios, sino también predicarla en el mundo y en las asambleas del pueblo de Dios, para la conversión de los pecadores y para la edificación de los santos. La iglesia tiene una tarea evangelística o misionera en el mundo. El Rey, vestido con toda la autoridad de los cielos y de la tierra, le dio esta grande comisión: "Id por tanto, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles que guarden todas las cosas que yo os he mandado". Por medio del ministerio de la iglesia el Hijo está reuniendo incesantemente de entre toda la raza humana una iglesia elegida para la vida eterna. La iglesia empírica de cualquier tiempo particular debe estar empeñada activamente en su engrandecimiento y expansión por medio de esfuerzos misioneros, debe ser instrumento para traer a los elegidos de todas las naciones del mundo, añadiendo piedras vivas al templo espiritual que está en proceso de construcción, y debe de esta manera promover que se complete el número de los que finalmente constituirán la iglesia ideal del futuro, la perfecta novia de Cristo, la nueva Jerusalén de Apoc. 21. Si la iglesia de Jesucristo hubiera de quedar abandonada en el desempeño de esta grande tarea demostraría que es infiel a su Señor. Este trabajo debe ser continuado y completado antes de que retorne gloriosamente el Salvador, Mat. 24: 14. Y el gran medio que está a disposición de la iglesia para el cumplimiento de este trabajo no es de educación, de civilización, de cultura humana o de reformas sociales, aunque todas estas tengan importancia subsidiaria, sino el evangelio del reino, que no es otro, a pesar de lo que los premilenaristas tengan que decir, que el evangelio de la gracia gratuita, de redención por medio de la sangre del Cordero. Pero la iglesia no debe descansar satisfecha con traer pecadores a Cristo mediante la instrumentalidad del evangelio; debe empeñarse en predicar la palabra en las asambleas de aquellos que ya han venido a Cristo. Y en el cumplimiento de esta tarea no es su principal ocupación

llamar a los pecadores a Cristo aunque la invitación de venir a Cristo no debe faltar nunca en las iglesias organizadas, sino edificar a los santos, fortalecer su fe, conducirlos en el camino de la santificación, y de esta manera solidificar el templo espiritual del Señor. Pablo recordaba esto cuando dijo que Cristo dio maestros a la iglesia "para el perfeccionamiento de los santos, para la obra del ministerio, para la construcción del cuerpo de Cristo: hasta que todos lleguemos a la unidad, la fe, y del conocimiento del Hijo de Dios, a la estatura del hombre perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo", Ef. 4: 12, 13. La iglesia no debe descansar satisfecha enseñando los primeros principios de la fe, sino esforzarse prosiguiendo a un nivel más alto para que todos aquellos que son niños en Cristo se conviertan en hombres y mujeres plenamente desarrollados en Cristo, Heb. 5: 11-6: 3. Sólo una iglesia que es realmente fuerte, que tiene un dominio completo de la verdad, puede a su vez convertirse en una agencia misionera poderosa y hacer grandes conquistas para el Señor. De este modo la tarea de la iglesia es de carácter comprensivo. Debe señalar el camino de la salvación, debe despertar al malvado anunciándole su próxima condenación, debe confortar a los santos con las promesas de salvación, debe fortalecer a los flacos, dar valor a los desmayados y consuelo a los tristes. Y para que todo este trabajo sea hecho en todo país y entre todas las naciones, debe procurar que la Palabra de Dios se traduzca a todas las lenguas humanas. El ministerio de los sacramentos debe, de consiguiente, ir de la mano con el ministerio de la Palabra. Es nada más la representación simbólica del evangelio, dirigida al ojo más bien que al oído. El deber de la iglesia de predicar la Palabra se enseña con claridad en muchos pasajes de la Escritura, por ejemplo, Isa. 3: 10, 11; II Cor. 5: 20; I Tim. 4: 13; II Tim. 2: 15; 4: 2; Tito 2: 1-10. En vista de estas claras instrucciones de su Rey nunca debe permitir la iglesia que un gobierno totalitario le dicte lo que ella debe predicar, ni acomodarse tampoco, hasta donde el contenido de su mensaje tenga que ver, a las demandas de una ciencia naturalista, o a los requerimientos de una cultura que refleja el espíritu del mundo. Precisamente los modernistas han hecho eso durante las décadas pasadas, por medio de esfuerzos suicidas para adaptarse en su predicación a las demandas de la alta crítica racionalista, de la biología, y de la psicología, de la sociología y de las ciencias económicas, hasta que al fin perdieron por completo el mensaje del Rey. Muchos de ellos están ahora llegando al descubrimiento de que el mensaje recomendado en la obra Rethinking Missions y en la obra de Vernon White titulada A New Theology for Missions, es por completo diferente del mensaje original y contiene poco que sea peculiar al púlpito; y que, según están las cosas ahora entre ellos, la iglesia ya no tiene mensaje propio. Francos intentos se hacen ahora entre los modernistas para descubrir por sí

mismos algún mensaje que pueda traerse a las iglesias, en tanto que tratan de recobrar el mensaje original y humildemente toman su lugar a los pies de Jesucristo.

3. En la formulación de símbolos y confesiones. Cada iglesia debe esforzarse por ser consciente en la confesión de la verdad. Para cumplir esto no solamente tendrá que reflejar profundamente la verdad, sino también formular su expresión de lo que cree. Haciendo esto engendrará en sus miembros un concepto claro de su fe, y llevará a los de fuera una explicación definida de sus doctrinas. La necesidad de hacer esto se sintió en gran manera debido a las perversiones históricas de la verdad. El surgimiento de las herejías invariablemente demandó la construcción de símbolos y confesiones para formular con claridad las afirmaciones de la fe de la iglesia. Algunas veces los mismos apóstoles encontraron necesario reafirmar con mayor precisión ciertas verdades debido a los errores que se habían introducido. Juan reafirma la verdad central de la manifestación de Cristo en el mundo en vista del incipiente gnosticismo (compárese su evangelio con su primera epístola) ; Pablo reafirma la doctrina de la resurrección, que era negada por algunos (I Cor. 15 ; I Tim. 1 : 20 ; II Tim. 2: 17, 18), y también reafirma la segunda venida de Cristo, que estaba siendo mal entendida (II Tes. 2) ; y el Concilio de Jerusalén encontró necesario reafirmar la doctrina de la libertad cristiana (Hech. 15). Como es natural, la Biblia no contiene ejemplo alguno de un credo. Los credos no fueron dados por revelación, sino que son el fruto de la reflexión de la iglesia sobre las verdades reveladas. En nuestro día muchos son hostiles a los símbolos y a las confesiones, y cantan las glorias de una iglesia sin credo. Pero las objeciones que se levantan en contra de ellos no son para nada insuperables. Los credos no son, según algunos lo insinúan, considerados en pie de igualdad con la autoridad de la Biblia, y mucho menos superiores a ella. Nada añaden a la verdad de la Biblia ni por afirmación expresa ni por implicación. No militan en contra de la libertad de la conciencia, ni retardan el progreso del estudio científico de la teología. Tampoco pueden considerarse como la causa de las divisiones de la iglesia, aunque pueden ayudarnos a entender mejor tales divisiones; éstas fueron las que primeramente dieron surgimiento a los varios credos. De hecho sirven en gran parte para promover la medida de la unidad en la iglesia visible. Además, si una iglesia no quiere guardar silencio, está obligada a desenvolver un credo, sea escrito o verbal. Sin embargo, esto no significa que no se pueda abusar de los credos.

4. En el cultivo del estudio de la teología. La iglesia no debe descansar en sus laureles y sentirse satisfecha con el conocimiento de la verdad divina que ha alcanzado y que

ha formulado en sus confesiones. Debe procurar ahondar más profundamente en la mina de la Escritura, para traer a luz sus tesoros escondidos. Por medio de un estudio científico debe procurar un conocimiento cada vez más profundo, un entendimiento cada vez mejor de las palabras de vida. Debe esto a la verdad misma como revelación de Dios, pero también a la preparación de sus ministros futuros. La iglesia está en el deber de proveer, y a lo menos de supervisar, la preparación de las generaciones sucesivas de sus maestros y pastores. Esto podría estar implicado en las palabras de Pablo a Timoteo: "Y las cosas que tú has oído de mí entre muchos testigos encárgalas a hombres fieles, que serán idóneos para enseriar también a otros, II Tim. 2: 2.

LA POTESTAS GUBERNANS

Esta se divide en potestas ordinans y potestas iudicans.

1. La potestas ordinans. "Dios no es Dios de confusión, sino de paz", I Cor. 14: 33. De aquí que El desee que en su iglesia "todas las cosas se hagan decentemente y con orden", Ver. 40. Esto se hace evidente del hecho de que Dios ha provisto lo necesario para la regulación adecuada de los asuntos de su iglesia. La autoridad reguladora que El ha dado a la iglesia incluye el poder :
    a. De aplicar las leyes de Cristo. Esto significa que la iglesia tiene el derecho de poner en práctica las leyes que Cristo ha promulgado para la iglesia. Hay una diferencia importante sobre este punto entre la iglesia católico romana y las iglesias protestantes. La primera prácticamente reclama autoridad para dictar leyes que comprometan a la conciencia y la transgresión de las cuales lleve en sí el mismo castigo que acompaña al quebrantamiento de la ley divina. No obstante, los protestantes rechazan semejante pretensión, pero sostienen el derecho de aplicar la ley de Cristo, el Rey de la iglesia. Y aunque no pretenden tener ningún otro poder que el ministerial o declarativo, consideran la ley como obligatoria sólo porque está respaldada con la autoridad de Cristo, y no aplican ningunas otras censuras que aquellas que el Señor sancionó. Además, sienten que la fuerza entraría en conflicto con la naturaleza de su poder y nunca resultaría en un verdadero beneficio espiritual. Todos los miembros de la iglesia poseen este poder en cierta medida, Rom. 15: 14; Col. 3: 16; I Tes. 5: 11, pero están investidos de él, de manera especial, los oficiales, Jn. 21: 15-17; Hech. 20: 28; I Ped. 5: 2. El carácter ministerial de este poder se descubre en II Cor. 1: 24; I Ped. 5: 2, 3.

b. Formular reglas o reglamentos eclesiásticos. Incontables ocasiones surgen en las que la iglesia se ve impulsada a dictar leyes o regulaciones que a menudo se llaman cánones o reglamentos eclesiásticos. Tales reglamentos no se consideran como si fueran leyes nuevas, sino nada más como reglamentos para la aplicación adecuada de la ley. Son necesarios para dar a la política externa de la iglesia una forma definida, para estipular sobre qué términos se permite a las personas tener un oficio en la iglesia, para regular la adoración pública, para determinar la forma propia de la disciplina, etc. Los principios generales del culto de Dios han sido definidos en la Escritura, Jn. 4 : 23 ; I Cor. 11 : 17-33 ; 14 : 40 ; 16 : 2 ; Col. 3:16 (?) ; I Tim. 3 : 1-13; pero se deja grande libertad a las iglesias para la regulación de estos detalles del culto divino. Pueden adaptarse a las circunstancias, siempre recordando a pesar de todo que deben adorar a Dios públicamente en la manera mejor adaptada al propósito de la edificación. En ningún caso deben las regulaciones de la iglesia ser contrarias a las leyes de Cristo.

2. La potestas iudicans. La potestas iudicans es el poder que se ejercita para conservar la santidad de la iglesia, admitiendo a los que son aprobados después de examen, y excluyendo a aquellos que se apartan de la verdad o que llevan vidas vergonzosas. Se ejercita de modo especial en asuntos de disciplina.
   a. Las enseñanzas bíblicas respecto a la disciplina. Entre Israel los pecados no intencionales podían ser expiados mediante un sacrificio, pero los pecados cometidos "con mano alzada" (intencionales) eran castigados con la exterminación. La cherem (lo maldito, o lo que se ha consagrado) no se consideraba sólo un castigo eclesiástico, sino también civil. Los incircuncisos, los leprosos y los impuros, no tenían permiso de entrar al santuario, Lev. 5 y sig.; Ezeq. 44: 9. Sólo después de que Israel perdió su independencia nacional, y de que se hizo más prominente su carácter de asamblea religiosa fue cuando la maldición, que consistía en ser excluido de la asamblea, se convirtió en una medida de disciplina eclesiástica, Esd. 10: 8; Luc. 6: 22; Juan 9: 22; 12: 42; 16: 2. Jesús instituyó la disciplina en su iglesia cuando dio a sus apóstoles y en relación con la palabra de ellos, también a la iglesia en general, el poder de atar y de desatar, de declarar lo que está prohibido y lo que está permitido, y de perdonar y de retener los pecados declarativamente, Mat. 16: 19; 18: 18; Juan 20: 23. Y sólo porque Cristo dio este poder a la iglesia, lo puede ejercitar ella. Varios pasajes del Nuevo Testamento se refieren al ejercicio de este poder, I Cor. 5: 2, 7: 13; II

Cor. 2: 5-7; II Tes. 3: 14, 15; I Tim. 1: 20; Tito 3: 10. Pasajes como I Cor. 5: 5 y I Tim. 1 : 20 no se refieren a una disciplina regular, sino a una medida especial permitida sólo a los apóstoles, que consistía en entregar al pecador a Satanás para castigo temporal físico, con objeto de salvar el alma.

b. El propósito doble de la disciplina. El propósito de la disciplina es doble en la iglesia. En primer lugar procura llevar a efecto la ley de Cristo referente a la admisión y a la exclusión de miembros; y en segundo lugar, aspira a promover la edificación espiritual de los miembros de la iglesia asegurando su obediencia a las leyes de Cristo. Estos dos propósitos sirven a uno más alto, es decir, el mantenimiento de la santidad de la iglesia de Jesucristo. Con referencia a los miembros enfermos de la iglesia, la disciplina, ante todo, tiene una finalidad medicinal en la que se procura lograr una curación, pero puede convertirse en quirúrgica cuando el bienestar de la iglesia requiera la escisión del miembro enfermo. Al empezar un proceso de disciplina no es posible decir si se logrará la curación, o si el miembro enfermo tendrá que ser, por último, rechazado. Probablemente la iglesia tendrá éxito en traer al pecador al arrepentimiento — y este es, de consiguiente el propósito más deseable —; pero es también posible que tenga que recurrir a la medida extrema ae excomulgarlo. En todos los casos de disciplina la iglesia tendrá que considerar las dos posibilidades. Aun en el caso de las medidas más extremas todavía tendrá que recordar el propósito de salvar al pecador, I Cor. 5: 5. Al mismo tiempo tendrá que recordar que la primera consideración es la de mantener siempre la santidad de la iglesia.

c. El ejercicio de la disciplina por medio de los oficiales. Aunque los miembros ordinarios de la iglesia con frecuencia son invitados para tomar parte en la aplicación de la disciplina, ésta generalmente se aplica por los oficiales de la iglesia, y solamente por ellos puede ser aplicada cuando se convierte en censura. Hay dos diferentes maneras en las que puede ser deber del consistorio tratar asuntos de disciplina.

    i. Los pecados privados pueden convertirse en causa de disciplina en el sentido más técnico de la palabra, en la forma en que se indica en Mat. 18: 15-17. Si alguno peca en contra de su hermano, este último debe amonestar al pecador; si esto no da el efecto deseado, debe amonestarle de nuevo en presencia de uno o dos testigos y si esto también falla, debe notificarlo a la iglesia, y se convierte en deber de los oficiales tratar el asunto. Sin embargo debe -recordarse, que este método está prescrito sólo para pecados privados. La ofensa inferida

por pecados públicos no puede ser removida en lo privado, sino sólo mediante una transacción pública.

ii. Los pecados públicos hacen que el pecador tenga que sujetarse, desde luego, a la acción disciplinaria del consistorio, sin la formalidad de una o más admoniciones privadas, aun cuando no haya formal acusación. Por pecados públicos se da a entender, no sólo los pecados que son cometidos en público, sino los pecados que causan ofensa pública y general. El consistorio no debe esperar a que alguno llame la atención sobre tales pecados, sino que a él le toca tomar la iniciativa. No fue honor para los Corintios que Pablo hubiera tenido que llamarles la atención al escándalo que se había cometido en medio de ellos, antes de que ellos tomaran alguna acción en contra, I Cor. 5 : 1 y sigts. ; ni fue un honor para las iglesias de Pérgamo y Tiatira que ellos no rechazaran y excomulgaran a los maestros heréticos que había entre ellos, Apoc. 2: 14,15, 20. En el caso de pecados públicos el consistorio no tiene derecho a esperar hasta que alguno traiga cargos formales; ni a demandar de quien finalmente se sienta constreñido a llamar la atención sobre tales pecados que primero amoneste al pecador en lo privado.

iii. Los asuntos de pecados públicos no pueden tratarse en privado. La acción disciplinaria del consistorio pasa por tres etapas :

1. La excommunicatio minor, la cual impide al pecador participar de la Cena del Señor. Esta no se hace pública, y tiene que ser seguida por admoniciones repetidas del consistorio, con objeto de traer al pecador al arrepentimiento.
2. Si las medidas precedentes no dan resultado, se siguen tres anuncios públicos con sus respectivas admoniciones. En la primera de estas se menciona el pecado, pero no al pecador. En el segundo se da a conocer el nombre con el previo consentimiento del presbiterio. Y en la tercera se anuncia la cercana y definitiva excomunión, para que de esta manera se obtenga el consentimiento de la congregación.
3. Por último, se sigue la excommunicatio major, mediante la cual el ofensor queda separado del compañerismo de la iglesia, Mat. 18: 17; I Cor. 5: 13; Tito 3: 10, 11. Siempre es posible reinstalar al pecador, si demuestra el debido

arrepentimiento con la confesión de sus pecados, II Cor. 2: 5-10.

d. La necesidad de la disciplina adecuada. En la Biblia se acentúa la necesidad de una disciplina adecuada, Mat. 18: 15-18; Rom. 16: 17; I Cor. 5: 2, 9-13; II Cor. 2: 5-10; II Tes. 3: 6, 14, 15; Tito 3: 10, 11. La iglesia de Éfeso recibe la alabanza debido a que no ha podido soportar a los hombres malos, Apoc. 2: 2, y los de Pérgamo y los de Tiatira reciben la reprobación por albergar maestros heréticos, y abominaciones de los gentiles, Apoc. 2: 14, 20, 24. Globalmente puede decirse de las iglesias Reformadas que se han portado de manera excelente en el ejercicio de la disciplina de la iglesia. Acentúan con fuerza el hecho de que la iglesia de Cristo debe tener su gobierno y su disciplina independiente. La iglesia luterana no enfatiza esto. Ellos eran erastianos en el gobierno eclesiástico, y se contentaban con dejar el ejercicio de la disciplina, en el estricto sentido de la palabra, en las manos del gobierno civil. La iglesia retenía el derecho de ejercer la disciplina sólo mediante el ministerio de la Palabra, es decir, mediante admoniciones y exhortaciones dirigidas a la iglesia, como un todo. Esto se le encargaba al pastor y no incluía el derecho de excomulgar a ninguno, de entre la comunión de la iglesia. Actualmente hay iglesias alrededor de nosotros que tienen una tendencia notable a la relajación en la disciplina, a colocar un énfasis unilateral sobre la Reforma del pecador mediante el ministerio de la palabra y — en algunos casos — por medio de contactos personales con el pecador, dejando a un lado medidas tales como la exclusión fuera de la comunión de la iglesia. Hay una muy manifiesta tendencia a acentuar el hecho de que la iglesia es una gran agencia misionera, y a olvidar que es, primero que todo, la asamblea de los santos, en la que aquellos que públicamente viven en pecado no pueden ser tolerados. Se dice que los pecadores deben reunirse en la iglesia, y no excluirlos de ella. Pero debe recordarse que tienen que reunirse en su carácter de santos y que no hay lugar legítimo en la iglesia para ellos en tanto que no confiesen su pecado y se esfuercen por llevar una vida santa.

LA POTESTAS O MINISTERIUM MISERICORDIAE

1. El don carismático de sanidad. Cuando Cristo envió sus apóstoles y también a los setenta, no los instruyó para que predicaran solamente, sino también les dio potestad para arrojar demonios y para curar toda clase de enfermedades, Mat. 10: 1, 8; Mar.

3: 15; Luc. 9: 1, 2; 10:9, 17. Entre los primeros cristianos hubo algunos que tuvieron el don de sanidad y que obraron milagros, I Cor. 12: 9, 10, 28, 30; Marc. 16: 17, 18. Sin embargo, esta condición extraordinaria, pronto dejó el camino a la costumbre ordinaria en la que la iglesia conducía su trabajo por los medios corrientes. No hay base escritural para la idea de que el carisma de sanidad se entregó con el propósito de que continuara en la iglesia por todas las edades. Evidentemente, los milagros y las señales maravillosas que se recuerdan en la Escritura tuvieron la intención de ser una marca o credencial de la revelación divina, formaban por sí mismos una parte de esta revelación, y servían para atestiguar y confirmar el mensaje de los primeros predicadores del evangelio. Dado este carácter, naturalmente tuvieron que cesar las señales cuando el período de la revelación especial llegó a su fin. Es verdad que la iglesia de Roma y diversas sectas pretenden tener el milagroso poder de sanidad, pero tal pretensión no está sostenida por la evidencia. Hay muchas historias maravillosas en circulación, referentes a curas milagrosas, pero antes de darles crédito es necesario que primero se pruebe :

a. Que no pertenecen a casos de enfermedades imaginarias, sino a situaciones de verdadera enfermedad o defecto físico
b. Que no se refieran a curaciones imaginarias o pretendidas, sino verdaderas
c. Que las curaciones se producen de manera sobrenatural, y no como resultado del uso de medios naturales, sean materiales o mentales.[340]

2. El ministerio ordinario de benevolencia en la iglesia. Con claridad quiso el Señor que la iglesia hiciera provisión para los pobres de ella. Señaló este deber cuando dijo a sus discípulos: "Porque siempre tendréis a los pobres con vosotros", Mat. 26: 11; Marc. 14: 7. Por medio de la comunión de bienes, la iglesia primitiva procuró que a nadie le hiciera falta lo elemental de la vida, Hech. 4: 34. No parece imposible que los neoteroi de Hech. 5: 6, 10 fueran los precursores de los que más tarde serían diáconos. Y cuando las viudas de los griegos estaban padeciendo descuido en la diaria ministración, los apóstoles procuraron que siete hombres bien calificados se hicieran cargo de este servicio necesario, Hech. 6: 1-6. Eran los que "servían a las mesas", lo que parece significar en este relato, la supervisión del servicio en las mesas de los pobres, o sea proveerles de una porción equitativa de las provisiones que eran colocadas en las mesas. Los diáconos y las diaconisas se mencionan repetidas veces en la Biblia, Rom. 16: 1; Fil. 1: 1; I Tim. 3: 8-12. Además, el Nuevo Testamento contiene muchos pasajes que presentan la necesidad de dar o de colectar para los pobres, Hech. 20 : 35 ; I Cor. 16 : 1, 2 ; II Cor. 9 : 1, 6, 7, 12-14; Gál. 2 : 10

[340] Compárese especialmente, Warfield, Counterfeit Miracles.

; 6 : 10 ; Ef. 4 : 28 ; I Tim. 5 : 10, 16; Sgo. 1: 27; 2: 15, 16; I Jn. 3: 17. No puede caber duda acerca del deber de la iglesia tocante a este asunto. Y son los diáconos los oficiales encargados de la delicada y difícil tarea de ejercitar la obra de beneficencia cristiana relacionada con todos los necesitados de la iglesia. Deben buscar maneras y medios de colectar los fondos necesarios, tienen a su cargo el dinero reunido, y proveen su distribución, de manera prudente. Sin embargo, su tarea no se limita a la ofrenda de ayuda material. Deben también instruir y consolar a los necesitados. En toda su obra deben considerar como su deber aplicar los principios espirituales en el cumplimiento de su deber. Es de temerse que esta función de la iglesia se descuide tristemente en muchas de las iglesias de hoy. Hay una tendencia a proceder sobre la hipótesis de que se puede, con seguridad, dejar que el Estado provea hasta para los pobres de la iglesia. Pero al actuar sobre esa hipótesis, la iglesia descuida un deber sagrado, empobrece su propia vida espiritual, se despoja del gozo que se experimenta en servir a las necesidades de aquellos que padecen escasez, y priva del consuelo, el gozo y el fulgor de la ministración espiritual del amor cristiano, a los que padecen las durezas de la vida, que sobrellevan las cargas de la existencia y que están manifiestamente descorazonados, no dándoles aquellos consuelos que como regla son enteramente extraños a la obra de caridad administrada por el Estado.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿En qué difieren los conceptos Reformados, de los luteranos, acerca de Cristo coma Cabeza de la Iglesia?
2. ¿Contiene el Antiguo Testamento alguna indicación de que Cristo es Rey de la Iglesia?
3. ¿Qué sistemas de gobierno eclesiástico niegan, o desprecian, la jefatura de Cristo a su realeza?
4. ¿Cómo afecta la jefatura de Cristo las relaciones de la iglesia con el estado, la libertad religiosa y la libertad de conciencia?
5. ¿Resulta consistente con el romanismo y con el cristianismo la doctrina de que el poder de la iglesia es exclusivamente espiritual?
6. ¿Cómo se exagera el poder de la iglesia por los hombres de la iglesia anglicana alta y se desestima por los de la iglesia anglicana baja?
7. ¿Cómo conceptúan los independientes el poder de los oficiales?
8. ¿Cómo se limita el poder de la iglesia?
9. ¿Qué fin se procura al ejercer el poder eclesiástico?

10. ¿Qué significa iglesia en Mat. 10: 17?
11. ¿La llave de la disciplina nos priva nada más de privilegios externos en la iglesia o también de los intereses espirituales en Cristo?
12. ¿Por quiénes y cómo se ejercita la disciplina en las iglesias católico romano, anglicano, metodista y congregacional?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bannerman, The Church I, pp. 187.480; II, pp. 186.200
2. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 425.482
3. Biesterveld, Van Lonkhuizen, en Rudolph, Het. Diaconaat
4. Bouwman, De Kerkelijke Tucht;
5. Bouwman, Het Ambt der Diakenen
6. Cunningham, Discussions of Church Principies; ibid., Historical Theology II, pp. 514.587
7. Gillespie, Aaron's Rod Blossoming; ibid., On Ceremonies;
8. Hodge, Church Polity, cf. Index
9. Jansen, De Kerkelijke Tucht
10. Kuyper, Dict. Dogm., de Ecclesia, pp. 268.293; pp. 41.69; id., Tractaat van de Reformatie der Kerken
11. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 394.419
12. McPhersan, Presbyterianism.
13. McPherson, The Doctrine of the Church in Scottish Theology, pp. 129.224;
14. Morris, Ecclesiology, pp. 143.151;
15. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church, pp. 607.621;
16. Wilmers, Handbook of the Chr. Rei... pp. 77401;
17. Wilson, Free Church Principies

CAPITULO 57: LOS MEDIOS DE GRACIA EN GENERAL

LA IDEA DE LOS MEDIOS DE GRACIA

El hombre caído recibe todas las bendiciones de la salvación que proceden de la fuente eterna de la gracia de Dios, en virtud de los méritos de Jesucristo y mediante la operación

del Espíritu Santo. Aunque el Espíritu puede obrar en el alma del pecador en forma inmediata y así lo hace en algunas ocasiones, encuentra adecuado en la mayor parte de los casos ceñirse al uso de ciertos medios para la comunicación de la gracia divina. El término "medios de gracia" no se encuentra en la Biblia, pero a pesar de eso es una designación adecuada de aquellos medios que se indican en ella. Al mismo tiempo, el término no es muy definido y tiene un significado mucho más comprensivo que el que ordinariamente se le concede en la teología. La iglesia puede representarse como el mayor de los medios de gracia mediante los cuales Cristo obra por medio del Espíritu Santo, usándolos para congregar a los elegidos, para la edificación de los santos y la construcción de su cuerpo espiritual. El capacita a su iglesia para este grande trabajo dotándola con toda clase de dones espirituales, y por medio de la institución de los oficios para la administración de la Palabra y de los sacramentos, que son todos los medios para conducir al elegido a su destino eterno. Pero el término puede tener un significado todavía más amplio. Toda la dirección providencial de los santos, a través de la prosperidad y de la adversidad, con frecuencia se convierte en un medio por el cual el Espíritu Santo conduce al elegido a Cristo, o a una más estrecha comunión con El. Aun es posible incluir en los medios de gracia todo lo que se requiere de los hombres para recibir y continuar en el goce de todas las bendiciones del pacto, por ejemplo, la fe, la conversión, la lucha espiritual y la oración. Sin embargo, no es costumbre, ni tampoco deseable, incluir todos estos significados bajo el término "medios de gracia". La iglesia no es un medio de gracia aparte de la Palabra y de los sacramentos, porque su poder en promover la obra de la gracia de Dios consiste sólo en la administración de esos medios. No es ella el instrumento para comunicar la gracia, excepto cuando usa los medios de la Palabra y los sacramentos. Además, la fe, la conversión y la oración son, ante todo, frutos de la gracia de Dios, aunque en su turno se conviertan en instrumentos para el fortalecimiento de la vida espiritual. No son ordenanzas objetivas, sino condiciones subjetivas para la posesión y el goce de las bendiciones del pacto. En consecuencia, es mejor no seguir a Hodge cuando incluye la oración, ni a McPherson cuando añade la Palabra y a los sacramentos, la iglesia y la oración. Hablando en forma estricta, sólo la Palabra y los sacramentos pueden considerarse como medios de gracia, es decir, como canales objetivos que Cristo tiene instituidos en la iglesia, y a los cuales por lo general se sujeta El mismo para la comunicación de su gracia. De consiguiente, tales medios nunca deben disociarse de Cristo, ni de la operación poderosa del Espíritu Santo, ni de la iglesia' que es el órgano señalado para la distribución de las bendiciones de la gracia divina. Estos medios son en sí mismos del todo ineficaces, y producen resultados espirituales sólo mediante la operación eficaz del Espíritu Santo.

LAS CARACTERÍSTICAS DE LA PALABRA Y DE LOS SACRAMENTOS COMO MEDIOS DE GRACIA

El hecho de que uno pueda hablar de los medios de gracia en sentido muy general hace que sea imperativo señalar las características distintivas de los medios de gracia en el sentido técnico, o restringido, de la Palabra.

1. Son instrumentos, no de la gracia común sino de la gracia especial, la gracia que remueve el pecado y renueva al pecador en conformidad con la imagen de Dios. Es verdad que la Palabra de Dios puede y en algunos sentidos efectivamente enriquece a aquellos que viven bajo el evangelio, con algunas de las más selectas bendiciones de la gracia común tomada ésta en el sentido restringido de la palabra; pero esa gracia tanto como los sacramentos, vienen a la consideración aquí sólo como medio de gracia en el sentido técnico de la palabra. Y los medios de gracia en ese sentido están relacionados siempre con el principio de la gracia especial de Dios y su operación progresiva, que es la gracia redentora en el corazón de los pecadores.

2. Son en sí mismos, medios de gracia, no en virtud de su relación con cosas no incluidas en ellos. Las experiencias sorprendentes pueden e indudablemente a veces sirven para fortalecer la obra de Dios en el corazón de los creyentes, pero esto no las constituye en medios de gracia en el sentido técnico, puesto que cumplen este encargo sólo hasta donde tales experiencias se interpretan a la luz de la Palabra de Dios, por medio de la cual opera el Espíritu Santo. La Palabra y los sacramentos son medios de gracia en sí mismos; su eficacia espiritual depende únicamente de la operación del Espíritu Santo.

3. Son instrumentos continuos de la gracia de Dios, y no son excepcionales en ningún sentido de la palabra. Esto quiere decir que no están asociados con la operación de la gracia de Dios nada más en forma ocasional o de una manera más o menos accidental, sino que son los medios regularmente ordenados para la comunicación de la gracia salvadora de Dios y son como tales de valor perpetuo. El Catecismo de Heidelberg inquiere en su pregunta 65, "Luego, pues, si somos hechos participantes de Cristo y de todos sus beneficios por la fe únicamente, ¿de dónde viene esta fe?" Y la respuesta es, "procede del Espíritu Santo, el cual opera en nuestros corazones por la predicación del santo evangelio, y la confirma mediante el uso de los sacramentos".

4. Son los medios oficiales de la iglesia de Jesucristo. La predicación de la Palabra (o, la Palabra predicada) y la administración de los sacramentos (o, los sacramentos administrados) son los medios instituidos oficialmente en la iglesia, mediante los cuales el Espíritu produce la fe, y la confirma en los corazones de los hombres. Algunos teólogos Reformados limitan todavía más la idea de los medios de gracia, diciendo que son administrados sólo dentro de la iglesia visible, y que presuponen la existencia del principio de la vida nueva en el alma. Shedd y Dabney hablan de ellos, sin hacer ninguna diferencia, como "medios de santificación". Dice el primero: "Cuando se dice que el mundo de los irregenerados cuenta con los medios de gracia, se quiere dar a entender que se trata de los medios de convicción bajo la gracia común, no de santificación bajo la gracia especial".[341] Honig distingue también entre la Palabra de Dios como medio de gracia, y la Palabra que contiene el llamamiento a la conversión y que sirve para invitar a los gentiles al servicio del Dios viviente.[342] También el Dr. Kuyper piensa que los medios de gracia únicamente son medios para el fortalecimiento de la vida nueva, cuando dice: "Los medios de gracia (media gratiae) son medios instituidos por Dios y los cuales El emplea por medio de la vida consciente para desarrollar, tanto personal como socialmente, la creación nueva que El ha establecido de una manera inmediata en nuestra naturaleza".[343] De consiguiente hay en esta explicación una porción de verdad. El principio de la vida nueva se opera en el alma en forma inmediata, es decir sin la mediación de la Palabra que se predica. Pero hasta donde incluye el origen de la vida nueva, el nuevo nacimiento y el llamamiento interno, se puede decir también que el Espíritu Santo opera el principio de la nueva vida o de la fe, tal como el Catecismo de Heidelberg lo dice, "mediante la predicación del evangelio santo".

CONCEPTOS HISTÓRICOS RESPECTO A LOS MEDIOS DE GRACIA

Ha habido bastante diferencia de opinión respecto a los medios de gracia en la iglesia de Jesucristo. La iglesia primitiva no nos proporciona ninguna idea definida al respecto. Se le daba mayor énfasis a los sacramentos que a la Palabra de Dios. El bautismo se consideraba, muy por lo general, como el medio por el que eran regenerados los pecadores, en tanto que la eucaristía se destacaba como el sacramento de la santificación. Sin embargo, con el correr del tiempo se desarrollaron algunos conceptos definidos.

---

[341] Dogm. Theol. II, p. 561.

[342] Dogm. Theol. II, p. 561.

[343] Dict. Dogm., De Sacramentis, p. '7 (translation mine — L.B.).

EL CONCEPTO CATOLICORROMANO

En tanto que los católicos romanos consideraban como medios de gracia aun a las reliquias y las imágenes, destacaban en particular la Palabra y los sacramentos. Al mismo tiempo dejaban de dar la debida importancia a la Palabra, y le atribuían nada más una importancia preparatoria en la obra de la gracia. Al compararlos con la Palabra, los sacramentos eran considerados como los verdaderos medios de gracia. En el sistema que se desarrolló poco a poco la iglesia de Roma reconoció un medio que era superior a los mismos sacramentos. La iglesia misma se consideró como el principal medio de gracia. En ella Cristo continúa su vida divina humana sobre la tierra, ejecuta su obra profética, sacerdotal y real, y por medio de ella comunica en plenitud su gracia y su verdad. Esta gracia sirve de manera especial para levantar al hombre desde el orden natural al orden sobre natural. Es una gratia elevaras, un poder físico sobrenatural, infuso en el hombre natural por medio de los sacramentos que obran ex opere operato. En los sacramentos los signos visibles y la gracia invisible se relacionan inseparablemente. De hecho, la gracia de Dios se contiene en los medios como una clase de substancia que es conducida por el canal de los medios, y de consiguiente está ligada absolutamente a los medios. El bautismo regenera al hombre ex opere operato, y la eucaristía, el más importante de los sacramentos, levanta la vida espiritual a nivel más alto. Aparte de Cristo, de la iglesia y de los sacramentos, no hay salvación.

EL CONCEPTO LUTERANO

Con la Reforma, el énfasis se desplazó de los sacramentos hacia la Palabra de Dios. Lutero le dio gran importancia a la Palabra de Dios como el principal medio de gracia. Indicó que los sacramentos no tienen importancia sin la Palabra de Dios y son de hecho sólo una manera de hacer visible la Palabra. No tuvo éxito completo en corregir el error católico romano que sostiene la relación inseparable entre los medios externos y la gracia interna comunicada por medio de ellos. También concibió la gracia de Dios como una clase de substancia contenida en los medios y que no puede obtenerse sin ellos. La Palabra de Dios en sí misma siempre es eficaz y producirá un cambio espiritual en el hombre, a menos que éste le ponga obstáculos en el camino. Y el cuerpo y la sangre de Cristo están "en, con, y bajo" los elementos del pan y del vino en tal forma que quienes comen y beben éstos reciben a Cristo mismo, aunque esto les producirá bendición únicamente si comulgan de una manera adecuada. Fue de manera especial la oposición de Lutero al subjetivismo de los anabaptistas la que lo hizo acentuar el carácter objetivo de los sacramentos y hacer que su

eficacia dependiera de su institución divina más bien que de la fe de los recipientes. Los luteranos no siempre se dejan llevar con toda claridad de la idea de que los sacramentos funcionan ex opere operato.

EL CONCEPTO DE LOS MÍSTICOS

Lutero tuvo que contender mucho contra los místicos anabaptistas, y fue de manera especial su reacción a los conceptos de ellos lo que determinó el concepto definitivo que tuvo el Reformador acerca de los medios de gracia. Los anabaptistas y otras sectas místicas de la época de la Reforma y de tiempos posteriores, prácticamente niegan que Dios se provea de medios para la distribución de su gracia. Acentuaron el hecho de que Dios es libre, en absoluto, para comunicar su gracia y, por tanto, difícilmente puede concebirse que esté atado por tales medios externos. Estos medios, después de todo, pertenecen al mundo natural, y nada tienen en común con el mundo espiritual. Dios, o Cristo, o el Espíritu Santo, o la luz interna trabajan directamente en el corazón y tanto la Palabra como los sacramentos pueden servir nada más para indicar o para simbolizar esta gracia interna. Todo este concepto está determinado por una idea dualista acerca de la naturaleza y de la gracia.

EL CONCEPTO RACIONALISTA

Por otra parte, los socinianos de la época de la Reforma se movieron demasiado lejos en la dirección opuesta. Socinio mismo no consideró el bautismo como un rito que había de ser permanente en la iglesia de Jesucristo, pero sus seguidores no continuaron hasta este extremo. Reconocieron que el bautismo y la Cena del Señor eran ritos de permanente vigencia, pero les atribuyeron nada más una eficacia moral. Esto quiere decir que los conceptuaron como medios de gracia que operan sólo mediante persuasión moral, y para nada los asociaron con la operación mística del Espíritu Santo. De hecho, colocaron más énfasis en lo que en los medios de gracia hace el hombre que en lo que Dios ejecuta por medio de tales medios, pues se expresaron acerca de ellos como meras señales externas de profesión y (refiriéndose en particular a los sacramentos) como memoriales. Los arminianos del Siglo XVII y los racionalistas del Siglo XVIII participaron de este concepto.

EL CONCEPTO REFORMADO

En tanto que la reacción en contra de los anabaptistas hizo que los luteranos se movieran en dirección de Roma y que adjudicaran la gracia de Dios a los medios, en el más absoluto

sentido —posición que también tomó la iglesia alta de Inglaterra —, las iglesias Reformadas continuaron con el concepto original de la Reforma. Negaron que los medios de gracia puedan por sí mismos conferir gracia, como si estuvieran capacitados con un poder mágico para producir santidad. Dios y solamente Dios, es la causa eficiente de la salvación. Y en la distribución y en la comunicación de su gracia El no está atado en forma absoluta a los medios instituidos divinamente y por medio de los cuales opera de ordinario, sino que los usa para que sirvan en sus propósitos bondadosos conforme a su propia y libre voluntad. Pero aunque no consideran a los medios de gracia como absolutamente necesarios e indispensables, se oponen enérgicamente a la idea de que estos medios se consideren como meramente accidentales e indiferentes, y se crea que se les puede descuidar sin correr peligro. Dios los ha designado como los medios ordinarios mediante los cuales su gracia opera en los corazones de los pecadores, y descuidarlos voluntariamente sólo puede resultar en pérdida espiritual.

LOS ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS EN LA DOCTRINA REFORMADA DE LOS MEDIOS DE GRACIA

Para el entendimiento adecuado de la doctrina Reformada de los medios de gracia los puntos siguientes merecen énfasis especial.

1. La gracia especial de Dios opera nada más en la esfera en la que funcionan los medios de gracia. Esta verdad debe mantenerse en contra de los místicos, que niegan la necesidad de los medios de gracia. Dios es Dios de orden, y en la operación de su gracia emplea de ordinario los medios que El mismo ha ordenado. De consiguiente, esto no quiere decir que El se haya supeditado a los medios designados, y que no pueda operar sin ellos en la comunicación de su gracia; sino nada más que le ha placido limitarse al uso de estos medios, excepto en el caso de los infantes.

2. En un solo punto, es decir, en la implantación de la nueva vida, la gracia de Dios opera inmediatamente, es decir, sin el uso de estos medios como instrumentos. Pero aun así opera en la esfera de los medios de gracia, puesto que estos son requeridos en forma absoluta para producir y nutrir la vida nueva. Esto es una negación directa de la posición del racionalismo, que explica la regeneración como resultado de la persuasión moral.

3. Aunque la gracia de Dios por lo general opera mediatamente, no es inherente a los medios como un depósito divino, pero sí acompaña al uso de ellos. Esto debe mantenerse en oposición a los católicos romanos, la iglesia alta de Inglaterra y los luteranos que siguen la hipótesis de que los medios de gracia siempre operan en virtud de un poder inherente, aunque su operación puede ser nula debido a la condición o actitud del recipiente.

4. La Palabra de Dios nunca debe separarse de los sacramentos, sino acompañarlos siempre, puesto que son prácticamente sólo una representación visible de la verdad que nos llega por medio de la Palabra. En la iglesia de Roma la palabra se coloca en los antecedentes como si sólo tuviera una importancia preparatoria, en tanto que los sacramentos, considerados muy aparte de la Palabra, se toman como los verdaderos medios de gracia.

5. Todo el conocimiento que el recipiente obtiene acerca de la gracia divina se opera en él por medio de la Palabra', y se deriva de la Palabra. Esta posición debe mantenerse en contra de toda clase de místicos, que pretenden revelaciones especiales y conocimientos espirituales no proporcionados mediante la Palabra, y que, por tanto, nos conducen a un mar de subjetividad ilimitada.

EL SIGNIFICADO DE LA EXPRESIÓN "PALABRA DE DIOS" EN EL SENTIDO DE MEDIO

Difícilmente podría decirse que los católicos romanos consideran la Palabra de Dios como un medio de gracia. Según ellos estiman, la iglesia es el grande canal todo suficiente de gracia para los pecadores, y todos los demás medios están subordinados a ella. Y los dos medios más poderosos que Dios ha colocado a la disposición de la iglesia son la oración y los sacramentos. Sin embargo, las iglesias surgidas de la Reforma, tanto las luteranas como las Reformadas, hacen honor a la Palabra de Dios en concepto de medio, y hasta la consideran superior a los sacramentos. Es verdad que los antiguos teólogos Reformados, por ejemplo los profesores de Leyden (Synopsis), Mastricht, á Marck, Turretin y otros, y aun algunos de más reciente fecha, por ejemplo Dabney y Kuyper, no tratan por separado a la Biblia como un medio de gracia, pero esto se debe en gran parte al hecho de que ya habían discutido respecto a la Biblia en otras relaciones. Hablan con toda libertad de ella como un medio de gracia. Y cuando consideran la Palabra de Dios como medio de gracia no están pensando acerca del Logos, la Palabra personal, Juan 1: 1-14. Ni tampoco tienen en la mente alguna palabra de poder procedente de la boca de Jehová, Sal. 33: 6; Isa. 55 :

11 ; Rom. 4 : 17, o alguna palabra de revelación directa, por ejemplo, las que los profetas recibieron, Jer. 1 : 4; 2 : 1; Ez. 6: 1 ; Os. 1: 1. Se trata de la Palabra inspirada de Dios, la Palabra de la Escritura, a la cual consideran como medio de gracia. Y aun cuando hablan de ésta como medio de gracia, la contemplan desde un punto de vista especial. Las Escrituras inspiradas constituyen el principium cognoscendi, la fuente principal de todo nuestro conocimiento teológico; pero no es ese aspecto el que tenemos en la mente cuando hablamos de la Palabra de Dios como un medio de gracia. La Biblia no sólo es el principium cognoscendi de la teología, sino que es también el medio que emplea el Espíritu Santo para la extensión de la iglesia y para la edificación y nutrimento de los santos. Es por sobre todas las cosas la Palabra de la gracia de Dios, y por tanto, también es el más importante de todos los medios de gracia. Hablando en forma estricta, es la Palabra tal como se predica en el nombre de Dios y en virtud de una comisión divina, la que se considera como un medio de gracia en el sentido técnico de la palabra, juntamente con los sacramentos que se administran en el nombre de Dios. Como es natural, la Palabra de Dios también puede ser considerada como un medio de gracia en un sentido más general. Puede ser una verdadera bendición cuando llega al hombre en muchos sentidos adicionales : Como se lee en el hogar, como se enseña en la escuela, o como se presenta en los folletos. Como medios de gracia oficiales, colocados a la disposición de la iglesia, tanto la Palabra como los sacramentos pueden ser administrados legítimamente por los oficiales de la iglesia debidamente calificados. Pero a diferencia de los sacramentos la Palabra puede también ser llevada al mundo por todos los creyentes, y opera en muchas maneras diferentes.

LA RELACIÓN DE LA PALABRA CON EL ESPÍRITU SANTO

Se ha desarrollado en el curso de la historia una opinión muy diferente respecto a la eficacia de la Palabra, y en consecuencia, en cuanto a la relación que hay entre la operación eficaz de la Palabra, y la obra del Espíritu Santo.

1. El nomismo en sus diferentes formas, por ejemplo, judaísmo, pelagianismo, arminianismo semipelagiano, neonomianismo y racionalismo, estima la influencia intelectual moral y estética de la Palabra como la única que se le puede atribuir. No cree en una operación sobrenatural del Espíritu Santo mediante la Palabra. La verdad revelada en la Palabra de Dios opera sólo mediante la persuasión moral. El nomismo en algunas de sus formas, por ejemplo, el pelagianismo y el racionalismo, ni siquiera siente la necesidad de una operación especial del Espíritu Santo en la obra de redención; pero en sus formas más moderadas, por ejemplo el

semipelagianismo, el arminianismo y el neonomianismo, considera la influencia moral de la Palabra insuficiente, en tal forma que necesita ser suplantada por la obra del Espíritu Santo.

2. El antinomianismo, por otra parte, no considera la Palabra externa necesaria para nada, y despliega un misticismo que todo lo espera de la Palabra interna o de la luz interior, o de la operación inmediata del Espíritu Santo. Su lema es, "la letra mata pero el Espíritu da vida". La palabra externa pertenece al mundo natural, y es indigna del hombre verdaderamente espiritual y no puede producir resultados espirituales. Aunque los antinomianos de todas las clases revelan una tendencia a despreciar, sino es que a ignorar del todo, los medios de gracia, esta tendencia recibió su más clara expresión a manos de algunos de los anabaptistas.

3. En oposición a estos dos conceptos, los Reformadores mantuvieron que la Palabra sola no es suficiente para operar la fe y la conversión ; que el Espíritu Santo puede aunque no lo haga siempre, obrar sin la Palabra ; y que por tanto en la obra de redención la Palabra y el Espíritu operan juntamente. Aunque al principio hubo una pequeña diferencia sobre este punto entre los luteranos y los Reformados, los primeros acentuaron desde el principio el hecho de que el Espíritu Santo opera por medio de la Palabra como su instrumento (per verbum), en tanto que los últimos prefirieron decir que el Espíritu Santo opera acompañando a la Palabra (cum verbo). Posteriormente los teólogos luteranos desarrollaron la verdadera doctrina' luterana, a saber, que la Palabra de Dios contiene como un depósito divino el poder del Espíritu Santo para convertir, el cual ahora está relacionado inseparablemente con ella en tal forma que se encuentra presente aun cuando la Palabra no se use, o no se use legítimamente. Pero para explicar los resultados diferentes de la predicación de la Palabra en el caso de diferentes personas, tuvieron que recurrir, aunque en una forma muy suave, a la doctrina del libre albedrío del hombre. Los Reformados reconocieron, en verdad, la Palabra de Dios como siempre poderosa, como un sabor de vida para vida o como un sabor de muerte para muerte, pero sostuvieron que se hace eficaz para conducir hacia la fe y la conversión sólo cuando está acompañada de la operación del Espíritu Santo en el corazón de los pecadores. Rehusaron considerar esta eficacia como un poder impersonal que reside en la Palabra.

LAS DOS PARTES DE LA PALABRA DE DIOS CONSIDERADAS COMO MEDIOS DE GRACIA

LA LEY Y EL EVANGELIO EN LA PALABRA DE DIOS

Las iglesias de la Reforma desde muy al principio distinguieron entre la ley y el evangelio como las dos partes de la Palabra de Dios, en su carácter de medio de gracia. No se entendió que esta distinción fuera idéntica con la que existe entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero se consideró como la que se aplica a ambos Testamentos. Hay ley y evangelio en el Antiguo Testamento y hay ley v evangelio en el Nuevo. La ley comprende todo lo que hay en la Escritura como revelación de la voluntad de Dios en forma de mandato o de prohibición, en tanto que el evangelio abarca todo lo que hay, sea en el Antiguo o en el Nuevo Testamento, correspondiente a la obra de reconciliación y que proclama el amor de Dios en Cristo Jesús que busca y redime. Y cada una de estas dos partes tiene su propia función en la economía de la gracia. La ley procura despertar en el corazón del hombre la contrición respecto del pecado, en tanto que el evangelio quiere despertar en el hombre la fe salvadora en Cristo Jesús. La obra de la ley es, en un sentido, preparatoria a la del evangelio. Ahonda la conciencia de pecado y de esta manera hace que el pecador se dé cuenta de la necesidad de la redención. Ambas están subordinadas al mismo fin, y ambas son partes indispensables de los medios de gracia. Esta verdad no ha sido siempre reconocida en forma suficiente. El aspecto condenador de la ley ha sido acentuado algunas veces a expensas de su carácter como parte de los medios de gracia. Aun desde los días de Marción ha habido algunos que vieron nada más un contraste entre la ley y el evangelio y llegaron a la hipótesis de que la una excluye al otro. Basaron su opinión en parte sobre la reprensión que Pablo le dio a Pedro (Gál. 2: 11-14), y en parte sobre el hecho de que Pablo en ocasiones hace una distinción aguda entre la ley y el evangelio y con toda evidencia las considera en contraste, II Cor. 3 : 6-11 ; Gál. 3 : 2, 3, 10-14 ; compárese también Juan 1 : 17. Perdieron de vista el hecho de que Pablo también dice que la ley sirvió como tutor para conducir a los hombres a Cristo, Gál. 3: 24, y que la epístola a los Hebreos explica a la ley, no considerándola en relación antitética con el evangelio, sino más bien como el evangelio en su estado preliminar e imperfecto.

Algunos de los más antiguos teólogos Reformados explicaron la ley y el evangelio como opuestos en absoluto. Pensaron de la ley como que incorporaba todas las demandas y mandamientos de la Biblia, y del evangelio, como que contiene, no demandas de ninguna clase, sino sólo promesas incondicionales; y de esta manera excluyeron del evangelio todos los requerimientos. Esto se debió, en parte, a la manera en la que las dos se contrastan, algunas veces, en la Escritura ; pero también en parte fue el resultado de una controversia en la que se habían empeñado en contra de los arminianos. El concepto arminiano que hace depender la salvación de la fe y de la obediencia evangélicas, consideradas como obras del

hombre, les hizo ir hasta el extremo de decir que el pacto de gracia no requiere nada de parte del hombre, no prescribe ningunos deberes, no demanda o encarga ninguna cosa, ni siquiera fe, confianza y esperanza en el Señor, y así por el estilo, sino que nada más trae al hombre las promesas de lo que Dios quiere hacer por él. Otros, sin embargo, sostuvieron correctamente que aun la ley de Moisés no está despojada de promesas, y que el evangelio también contiene ciertas demandas. Claramente vieron que el hombre no es pasivo nada más, cuando se le introduce en el pacto de gracia, sino que se le invita a aceptar el pacto en forma activa con todos sus privilegios, aunque es Dios el que obra en el hombre la habilidad para cumplir los requerimientos. Las promesas que el hombre se apropia, ciertamente imponen sobre él ciertos deberes, y entre ellos el de obedecer la ley de Dios como una regla para vivir, pero también traen con ellos la seguridad de que Dios obrará en el hombre "tanto el querer como el hacer". Los dispensacionalistas consistentes, de nuestro día, de nuevo presentan la ley y el evangelio como absolutamente opuestos. Israel estaba bajo la ley en la dispensación anterior, pero la iglesia de la dispensación actual está bajo el evangelio, y como tal está libre de la ley. Esto quiere decir que el evangelio es ahora el único medio para la salvación, y que la ley no nos sirve en este concepto. Los miembros de la iglesia no necesitan preocuparse acerca de las demandas de la ley, puesto que Cristo ha cumplido con todos los requerimientos de ella. Parecen olvidar que, aunque Cristo sobrellevó la maldición de la ley, y cumplió sus demandas como una condición del pacto de obras, El no cumplió la ley como regla de vivir en lugar de ellos, regla a la cual el hombre queda sujeto en virtud de su creación, aparte de cualquier arreglo de pacto.

DISTINCIONES NECESARIAS RESPECTO A LA LEY Y AL EVANGELIO

1. Como ya dijimos en lo que precede, la distinción entre la ley y el evangelio no es la misma que hay entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Tampoco es la misma que los dispensacionalistas actuales hacen entre la dispensación de la ley y la dispensación del evangelio. Es contrario a los hechos claros de la Escritura decir que no hay evangelio en el Antiguo Testamento o al menos en aquella parte del Antiguo Testamento que se ocupa de la dispensación de la ley. Hay evangelio en la promesa maternal, evangelio en la ley ceremonial y evangelio en muchos de los profetas, por ejemplo, Isa. 53 y 54; 55: 1-3, 6, 7; Jer. 31 : 33, 34; Ezeq. 36: 25-28. De hecho, hay una corriente de evangelio que cruza por todo el Antiguo Testamento y que alcanza su punto más alto en las profecías mesiánicas. Y también es igualmente contrario a la Escritura decir que no hay ley en el Nuevo Testamento, o que la ley no se aplica en la dispensación del Nuevo Testamento. Jesús enserió la vigencia permanente de la ley, Mat. 5: 17-19. Pablo dice que Dios proveyó que los

requerimientos de la ley se cumplieran en nuestras vidas, Rom. 8: 4, y sostuvo que sus lectores eran responsables por la guarda de la ley, Rom. 13: 9. Santiago asegura a sus lectores que aquel que ha transgredido un solo mandamiento de la ley (y aquí menciona él algunos de ellos), es un transgresor de la ley, Sgo. 2 : 8-11. Y Juan define el pecado como "ilegalidad", y dice que en esto consiste el amor de Dios, en que guardemos sus mandamientos, I Juan 3 : 4; 5 : 3.

2. Es posible decir que en algunos sentidos el cristiano está libre de la ley de Dios. La Biblia no siempre habla de la ley en el mismo sentido. Algunas veces la contempla como la expresión inmutable de la naturaleza y de la voluntad de Dios, la cual se aplica en todos los tiempos y bajo todas las condiciones. Pero también se refiere a ella considerándola en sus funciones dentro del pacto de obras, en la cual el don de la vida eterna quedaba condicionado al cumplimiento de ella. El hombre falló en cumplir la condición, por lo tanto también perdió la capacidad para cumplirla, y ahora está por naturaleza bajo sentencia de condenación. Cuando Pablo traza un contraste entre la ley y el evangelio está pensando en este aspecto de la ley, en la ley del pacto de obras ya quebrantada, que no puede justificar, sino sólo condenar al pecador. De la ley en este sentido particular, considerada como medio para obtener la vida eterna y como una potencia que condena, los creyentes ya están libres en Cristo, puesto que El quedó convertido en maldición a causa de ella y también cumplió las demandas del pacto de obras en lugar de ellos. En este sentido particular la ley y el evangelio de la libre gracia se excluyen mutuamente.

3. Sin embargo, hay otro sentido en el que el cristiano no está libre de la ley. La situación es por completo diferente cuando pensamos de la ley como la expresión de las obligaciones naturales del hombre hacia su Dios, la ley como se aplicó al hombre aun aparte del pacto de obras. Es imposible imaginar una condición en la que el hombre fuera capaz de reclamar libertad de la ley en ese sentido. Es antinomianismo puro sostener que Cristo guardó la ley como regla de vivir en lugar de su pueblo, de tal manera que ellos ya no necesitan preocuparse de esto. La ley asienta sus demandas y esto con toda justicia, sobre la vida completa del hombre en todos sus aspectos, incluyendo su relación con el evangelio de Jesucristo. Cuando Dios ofrece al hombre el evangelio, la ley exigirá que el hombre lo acepte. Algunos hablarán de esto como ley en el evangelio, pero esto difícilmente puede ser correcto. El evangelio mismo consiste de promesas, y no es ley ; pero hay una demanda de la ley relacionada con el evangelio. La ley no sólo demanda que aceptemos el

evangelio y creamos en Cristo Jesús, sino también que llevemos una vida de gratitud en armonía con los requerimientos de la ley.

EL TRIPLE USO DE LA LEY

Se acostumbra en teología distinguir el triple oficio de la ley.

1. Definición de los tres. Distinguimos:
   a. Un usus politicus o civilis. La ley sirve para restringir al pecado y para promover la justicia. Considerada desde este punto de vista, la ley presupone el pecado y es necesaria a causa del pecado. Sirve al propósito de la gracia común de Dios en una amplitud mundial. Esto significa que desde este punto de vista no puede ser considerada como de gracia en el sentido técnico de la palabra.
   b. Un usus elenchticus o pedagogicus. En esta capacidad la ley sirve para traer al hombre bajo convicción de pecado, y para hacerlo consciente de su incapacidad para cumplir las demandas de la ley. De esa manera la ley se convierte en su tutor para conducir al hombre a Cristo, y de esta manera se convierte en subordinada del bondadoso propósito de Dios para la redención.
   c. Un usus didacticus o normativus. Este es el que se llama tertius usus legis, el tercer uso de la ley. La ley es una regla de vivir para los creyentes, que les recuerda sus deberes y los conduce en el camino de la vida y de la salvación. El tercer uso de la ley está negado por los antinomianos.

2. LA DIFERENCIA ENTRE LUTERANOS Y REFORMADOS ACERCA DE ESTE PUNTO. Hay alguna diferencia entre los luteranos y los Reformados con respecto a este triple uso de la ley. Ambos aceptan esta triple distinción, pero los luteranos acentúan el segundo uso de la ley. Según lo estiman ellos la ley es, ante todo, el medio designado para traer a los hombres bajo la convicción de pecado y así indirectamente señala el camino hacia Jesucristo como el Salvador de los pecadores. Aunque de esta manera admiten el tercer uso de la ley, lo hacen con cierta reserva, puesto que sostienen que los creyentes ya no están bajo la ley. Según ellos el tercer uso de la ley es necesario sólo debido a que los creyentes son pecadores todavía, y seguirá siendo necesario su uso entre tanto que lo sean ; deben ser examinados por la ley, y deben, cada vez ser más conscientes de sus pecados. No es de sorprender, por tanto, que este tercer uso de la ley no tenga ningún lugar importante en el

sistema luterano. Como regla, se ocupan de la ley nada más en relación con la doctrina de la miseria humana. Los Reformados hacen plena justicia al segundo uso de la ley, enseriando que "por medio de la ley viene el conocimiento del pecado", y que la ley despierta la conciencia de la necesidad de la redención ; pero dedican todavía mayor atención a la ley en relación con la doctrina de la santificación. Permanecen inconmovibles en la convicción de que los creyentes todavía están bajo la ley como regla para vivir y para mostrar la gratitud. De aquí que el Catecismo de Heidelberg dedique no menos que once domingos a la discusión de la ley, y eso en su tercera parte, que es la que se ocupa de la gratitud.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Por qué los católicos romanos consideran que la iglesia es el más grande de los medios de gracia?
2. ¿Cómo se explica el descuido del católico romano acerca de la Palabra como medio de gracia?
3. ¿Por qué entre los místicos los medios de gracia están desprovistos de toda consideración?
4. ¿Qué es lo que como medios de gracia distingue a la Palabra y a los sacramentos, de todos los otros medios?
5. ¿Es correcto decir que son administrados nada más dentro de la iglesia y sirven, no para originar la vida nueva, sino para fortalecerla?
6. ¿Se usa la Palabra de Dios exclusivamente como medio de gracia?
7. ¿Cómo difieren la ley y el evangelio considerados como aspectos diferentes de la Palabra?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 483.505
2. Dick, Lect. on Theology, pp. 447-458
3. Drummond, Studies in Chr. Doct., pp. 399.403;
4. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 466.485
5. McPherson, Chr. Dogm., pp. 422.427;
6. Mueller, Chr. Dogm., pp. 441.484
7. Pieper, Christl. Dogm. III, pp. 121.296
8. Raymond, Syst. Theol. II, pp. 243-255

9. Shedd, Dogm. Theol. II, pp. 561.653;
10. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 282.292
11. Vos, Geref. Dogm. V, De Genademiddelen, pp. 1: 11

CAPITULO 58: LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

RELACIÓN QUE EXISTE ENTRE LA PALABRA Y LOS SACRAMENTOS

A distinción de la iglesia católico romana, las iglesias de la Reforma acentúan la prioridad de la Palabra de Dios. En tanto que la primera sigue sobre la hipótesis de que los sacramentos contienen todo lo que es necesario para la salvación de los pecadores, que no hay necesidad de interpretación, y que por tanto hacen de la Palabra algo muy superfluo como medio de gracia, las segundas consideran la Palabra como absolutamente esencial, y solamente preguntan, por qué los sacramentos han de añadirse a ella. Algunos de los luteranos pretenden que una gracia específica, diferente de la que opera mediante la Palabra, va acompañada por los sacramentos. Todo esto está negado universalmente por los Reformados, con excepción de unos cuantos teólogos escoceses y el Dr. Kuyper. Estos señalan el hecho de que Dios ha creado al hombre de tal manera que obtiene conocimiento de manera particular por medio de las avenidas de los sentidos de la vista y del oído. La Palabra se adapta al oído y los sacramentos al ojo. Y puesto que el ojo es más sensible que el oído, puede decirse que Dios, añadiendo los sacramentos a la Palabra, viene en auxilio del hombre pecador. La verdad dirigida al oído en la Palabra, está representada simbólicamente para el ojo en los sacramentos. Debe recordarse, sin embargo, que aunque la Palabra puede existir y estar completa también sin los sacramentos, éstos nunca están completos sin la Palabra. Hay puntos de similaridad y puntos de diferencia entre la Palabra y los sacramentos.

PUNTOS DE SIMILARIDAD

Convienen en:

1. Su autor, puesto que Dios instituyó a los dos como medios de gracia

2. En su contenido, porque Cristo es el contenido central tanto de la una como de los otros

3. En la manera en la que el contenido puede hacerse nuestro, es decir, mediante la fe. Este es el único modo en el que el pecador puede llegar a ser participante de la gracia que se nos ofrece en la Palabra y en los sacramentos.

PUNTOS DE DIFERENCIA

Difieren en:

1. Su necesidad; la Palabra es indispensable, en tanto que los sacramentos no lo son

2. En su propósito, puesto que la palabra es para engendrar y para fortificar la fe, en tanto que los sacramentos sirven nada más para fortalecerla

3. En su extensión, puesto que la Palabra sale a todo el mundo, en tanto que los sacramentos son administrados nada más para aquellos que están en la iglesia.

ORIGEN Y SIGNIFICADO DE LA PALABRA "SACRAMENTO"

La palabra "sacramento" no se encuentra en la Escritura. Se deriva del latín sacramentum, que originalmente denotaba una cantidad de dinero depositada por dos partes en litigio. Después de la sentencia del tribunal, el dinero de la parte absuelta se devolvía, en tanto que el del que había sido condenado quedaba embargado. Parece que esto es lo se llamaba un sacramentum, porque se quería dar la idea de una clase de propiciación ofrecida a los dioses. La transición de este término al uso cristiano probablemente tendrá que buscarse:

1. En el uso militar del término, en el que se denotaba el juramento por el cual un soldado prometía solemne obediencia a su comandante, puesto que el bautismo del cristiano también promete obediencia a su Señor

2. En el sentido específicamente religioso que adquirió cuando la Vulgata lo empleó como una traducción de la palabra griega musterium. Es posible que este término griego se aplicó a los sacramentos, porque tienen un parecido notable con algunos

de los misterios de las religiones griegas. En la iglesia primitiva la palabra "sacramento" se usó primero para denotar toda clase de doctrinas y de ordenanzas. Por esta precisa razón algunos objetaron el nombre, y prefirieron hablar de "señales", "sellos", o "misterios". Aun durante e inmediatamente después de la Reforma muchos demostraron disgusto hacia el nombre "sacramento". Melanchton usó "signi", y tanto Lutero como Calvino consideraron necesario llamar la atención al hecho de que la palabra "sacramento" no se emplea en la teología en su sentido original. Pero el hecho de que Palabra no se encuentre en la Escritura y no se use en su sentido original cuando se aplica a las ordenanzas instituidas por Jesús, no necesita desanimarnos, puesto que el uso con frecuencia determina el significado de una palabra. Puede darse la siguiente definición de un sacramento: Un sacramento es una ordenanza sagrada instituida por Cristo, en la cual mediante signos sensibles se representa, sella y aplica a los creyentes, la gracia de Dios en Cristo y los beneficios del pacto de la gracia; y los creyentes, a su vez, participando de ellos expresan su fe y acercamiento a Dios.

LAS PARTES COMPONENTES DE LOS SACRAMENTOS

Deben distinguirse tres partes en los sacramentos.

1. LA SEÑAL VISIBLE O EXTERNA. Cada uno de los sacramentos contiene un elemento material que es palpable por los sentidos. En un significado más amplio esto se llama, algunas veces, el sacramento. Sin embargo, en el sentido estricto de la palabra, el término es más inclusivo y denota tanto el signo como la cosa significada. Para evitar un mal entendimiento, debe recordarse este uso diferente. Explica cómo un incrédulo puede decir que recibe, y sin embargo no recibe, el sacramento. No lo recibe en el sentido pleno de la palabra. La materia externa del sacramento incluye no sólo los elementos que se usan, es decir, agua, pan y vino, sino también el rito sagrado, que se hace con estos elementos. Desde este punto externo de vista la Biblia llama a los sacramentos signos y señales, Gen 9: 12, 13; 17: 11; Rom. 4: 11.

2. LA GRACIA INTERNA ESPIRITUAL SIGNIFICADA Y SELLADA. Los signos y señales presuponen algo que está significado y sellado y que generalmente se llama la materia interna del sacramento. Esto se indica de varias maneras en la Escritura como el pacto de gracia, Gen 9: 12, 13; 17: 11, la justicia de la fe, Rom. 4: 11, el perdón de los pecados, Marc. 1: 4; Mat. 36: 28, la fe y la conversión, Marc. 1:

4; 16: 16, la comunión con Cristo en su muerte y resurrección, Rom. 6: 3, etc. En resumen puede decirse que consiste en Cristo y en sus riquezas espirituales. En la materia interna encuentran los católico romanos la gracia santificante que se añade a la naturaleza' humana, materia interna que capacita al hombre para hacer buenas obras y para levantarse a la altura de la visio Dei (la visión de Dios). Los sacramentos significan, no nada más una verdad general, sino una promesa que nos ha sido dada, que hemos aceptado y que nos sirve para fortalecer nuestra fe con respecto a la realización de aquella promesa, Gen 17: 1-14; Ex 12: 13; Rom. 4: 11-13. Representan visiblemente, y ahondan nuestra conciencia de las bendiciones espirituales del pacto, del lavamiento de nuestros pecados y de nuestra participación de la vida que hay en Cristo, Mat. 3: 11; Mar. 1: 4, 5; I Cor. 10: 2, 3, 16, 17; Rom. 2: 28, 29; 6: 3, 4; Gal 3: 27. Como signos y señales son medios de gracia, es decir, significan y fortalecen la gracia interna que se produce en el corazón mediante el Espíritu Santo.

3. LA UNIÓN SACRAMENTAL ENTRE EL SIGNO Y LO QUE ESTE SIGNIFICA. Esto se llama por lo general, la forma sacramenti (forma aquí significa esencia), porque se refiere con exactitud a la relación que existe entre el signo y la cosa' significada que es lo que constituye la esencia del sacramento. Según el concepto Reformado la forma sacramenti es:

    a. No física, según los católico romanos pretenden, como si la cosa significada fuera inherente al signo, y la recepción de la materia externa llevara consigo necesariamente una participación en la materia interna
    b. No local, según lo explican los luteranos, como si el signo y la cosa significada estuvieran presentes en el mismo espacio, de tal manera que tanto creyentes como incrédulos recibieran el sacramento completo cuando reciben la serial
    c. Sino espiritual, o como lo expresa Turretin, relativo y moral, de tal manera que cuando el sacramento se recibe con fe la gracia de Dios lo acompaña. De acuerdo con este concepto el signo externo se convierte en un medio empleado por el Espíritu Santo para la comunicación de la gracia divina. La relación estrecha entre el signo y la cosa significada explica el uso de lo que generalmente llamamos "lenguaje sacramental", en el que el signo se toma por la cosa significada o vice versa, Gen 17: 10; Hech. 22: 16; I Cor. 5: 7.

LA NECESIDAD DE LOS SACRAMENTOS

Los católico romanos sostienen que el bautismo es, en absoluto, necesario para que todos alcancen salvación, y que el sacramento de la penitencia (arrepentimiento) es necesario igualmente para todos aquellos que han cometido pecados mortales después de haber sido bautizados; pero la confirmación, la eucaristía y la extrema unción son necesarios nada más en el sentido en que han sido ordenados y son de ayuda eminente. Los protestantes, por otra parte, enseñan que los sacramentos no son necesarios en absoluto para la salvación, sino que son obligatorios en atención al precepto divino. Descuidar voluntariamente los sacramentos traerá por resultado el empobrecimiento espiritual y tiene una tendencia destructiva, como la tiene toda voluntaria y persistente desobediencia hacia Dios. Que no son necesarios en absoluto para salvación, se deduce:

1. Del carácter de libertad espiritual de la dispensación del evangelio, en la cual Dios no ata su gracia al uso de ciertas formas externas, Juan 4: 21, 23; Luc. 18: 14
2. Del hecho de que la Escritura menciona solamente la fe como la condición que sirve para la salvación, Juan 5: 24; 6: 29; 3: 36; Hech. 16: 31
3. Del hecho de que los sacramentos no originan la fe sino que la presuponen, y son administrados en donde la fe se da por presente, Hech. 2 : 41; 16: 14, 15, 30, 33; I Cor. 11 : 23-32
4. Del hecho de que muchos en verdad fueron salvos sin el uso de los sacramentos. Pensemos en los creyentes que fueron antes del tiempo de Abraham y del ladrón arrepentido en la cruz.

COMPARACIÓN ENTRE LOS SACRAMENTOS DEL ANTIGUO Y LOS DEL NUEVO TESTAMENTO

SU UNIDAD ESENCIAL

Roma pretende que hay una diferencia esencial entre los sacramentos del Antiguo Testamento y los del Nuevo. Sostiene que, así como todos los ritos del Antiguo Testamento, sus sacramentos también fueron nada más típicos. La santificación operada por ellos no era interna, sino meramente legal, y prefiguraba la gracia que en el futuro habría de ser conferida al hombre en virtud de la pasión de Cristo. Esto no quiere decir que no los

acompañara para nada la gracia interna, sino nada más que ésta no se efectuaba por los sacramentos como tales, según acontece en la nueva dispensación. Tenían una eficacia objetiva, no santificaban al recipiente exopere operato sino solamente ex opere operantis, es decir, a causa de la fe y de la caridad con que se les recibía. Debido a que la plena realización de la gracia tipificada por estos sacramentos dependía de la venida de Cristo, los santos del Antiguo Testamento estuvieron encerrados en el limbus patrum hasta que Cristo les sacó de allí. Sin embargo, como un hecho, no hay diferencia esencial entre los sacramentos del Antiguo Testamento y los del Nuevo. Esto se prueba mediante las siguientes consideraciones:

1. En I Cor. 10: 1-4 Pablo atribuye a la iglesia del Antiguo Testamento lo que es esencial en los sacramentos del Nuevo Testamento

2. En Rom. 4: 11 habla de la circuncisión de Abraham como un sello de la justicia de la fe

3. En vista del hecho de que representan las mismas realidades espirituales, los nombres de los sacramentos de ambas dispensaciones se usan indistintamente; la circuncisión y la pascua se atribuyen a la iglesia del Nuevo Testamento, I Cor. 5: 7; Col. 2: 11, y el bautismo y la Cena del Señor se atribuyen a la iglesia del Antiguo Testamento, I Cor. 10: 1-4.

SUS DIFERENCIAS FORMALES

No obstante, la unidad esencial de los sacramentos en ambas dispensaciones, hay ciertos puntos de diferencia.

1. Entre Israel los sacramentos tuvieron un aspecto nacional además de su importancia espiritual como señales y sellos del pacto de gracia.

2. Juntamente con los sacramentos Israel tuvo muchos otros ritos simbólicos, tales como ofrendas y purificaciones que en lo esencial condicionaban con sus sacramentos, en tanto que en el Nuevo Testamento los sacramentos permanecen solos en absoluto.

3. Los sacramentos permanecen solos en absoluto.

4. Los sacramentos del Antiguo Testamento señalaban hacia Cristo y fueron los sellos de la gracia que todavía tenía que ser ganada, en tanto que los del Nuevo Testamento señalan retrospectivamente a Cristo y a su sacrificio completo para la redención.

5. En armonía con toda la dispensación del Antiguo Testamento, acompañaba entonces al uso de los sacramentos una medida más pequeña de la gracia divina que la que ahora se obtiene mediante la recepción fiel de los sacramentos del Nuevo Testamento.

EL NÚMERO DE LOS SACRAMENTOS

1. EN EL ANTIGUO TESTAMENTO. Durante la antigua dispensación hubo dos sacramentos, es decir la circuncisión y la pascua. Algunos teólogos Reformados fueron de opinión que la circuncisión se originó entre Israel, y que de este pueblo del pacto antiguo se derivó a otras naciones. Pero ahora está completamente claro que tal posición es insostenible. Desde los más primitivos tiempos los sacerdotes egipcios eran circuncidados. Además, la circuncisión se encuentra entre muchos pueblos en Asia, África y hasta en Australia, y es muy improbable que ellos la hayan tomado de Israel. Sin embargo, sólo entre Israel se convirtió en un sacramento del pacto de gracia. Según correspondía a la dispensación del Antiguo Testamento era un sacrificio sangriento, que simbolizaba la escisión de la culpa y la corrupción del pecado, y que obligaba al pueblo a dejar que el principio de la gracia de Dios penetrara en la vida completa de ellos. La pascua fue también un sacramento. Los israelitas escaparon de la condenación de los egipcios mediante la sustitución de un sacrificio que era tipo de Cristo, Jn. 1: 29, 36; I Cor. 5: 7. La familia salvada comía el cordero que había sido sacrificado, y que simbolizaba el acto apropiatorio de la fe, que se parece mucho al acto nuestro de comer el pan en la Cena del Señor.

2. EN EL NUEVO TESTAMENTO. La iglesia del Nuevo Testamento también tiene dos sacramentos, es decir, el bautismo y la Cena del Señor. En armonía con la nueva dispensación considerada como un todo, son sacrificios incruentos. Sin embargo, simbolizan las mismas bendiciones espirituales que simbolizaban la circuncisión y la pascua en la antigua dispensación. La iglesia de Roma ha aumentado el número de los sacramentos a siete de una manera completamente desautorizada. A los dos que fueron instituidos por Cristo añadió la confirmación, la penitencia, las órdenes,

el matrimonio y la extrema unción. Procura hallar base escritural para la confirmación en Hech. 8: 17; 14: 22, 19: 6; Heb. 6: 2; para la penitencia en Sgo. 5: 16; para las órdenes en I Tim. 4: 14; II Tim. 1: 6; para el matrimonio en Ef. 5: 32; y para la extrema unción en Marc. 6: 13; Sgo. 5: 14. Se supone que cada uno de estos sacramentos trae en adición a la gracia general de la santificación, una gracia sacramental especial, que es diferente en cada sacramento. Esta multiplicación de los sacramentos creó una dificultad para la iglesia de Roma. Se admite generalmente que los sacramentos para ser válidos tienen que haber sido instituidos por Cristo; pero Cristo instituyó nada más dos. En consecuencia, los otros no son sacramentos; o el derecho para instituirlos debe atribuirse también a los apóstoles. Antes del Concilio de Trento, muchos en verdad afirmaban que los cinco adicionales no fueron instituidos por Cristo directamente, sino mediante los apóstoles. Sin embargo, el Concilio osadamente declaró que todos los siete sacramentos fueron instituidos por Cristo mismo, y de esta manera impuso una tarea imposible sobre la teología de su iglesia. Este es un punto que debe ser aceptado por el católico romano sobre el testimonio de la iglesia, pero que no puede ser probado.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Tiene el término musterium el mismo significado en el Nuevo Testamento que el que tiene en las religiones de misterio?
2. ¿Se tomaron prestadas de las religiones de misterio las enseñanzas del Nuevo Testamento respecto a los sacramentos, según lo pretende una reciente escuela de crítica neo testamentaria?
3. ¿Es correcta la afirmación de esta escuela, de que Pablo explica los sacramentos como efectivos ex opere operato?
4. ¿Por qué prefieren los luteranos hablar de los sacramentos como ritos y acciones más bien que como señales?
5. ¿Qué entienden por la materia coelestis de los sacramentos?
6. ¿Qué da a entender la doctrina católico romana de la intención en relación con la administración de los sacramentos
7. ¿Qué requerimiento negativo considera Roma necesario para el que recibe el sacramento?
8. ¿Es correcto describir la relación entre signo y cosa significada como una unio sacramentalis?
9. ¿Qué constituye la gratia sacramentalis en cada uno de los siete sacramentos de la iglesia católico romana?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bannerman, The Church II, pp. 1.41
2. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 483.542
3. Burgess, The Protestant Faith, pp. 180.198;
4. Candlish, The Sacraments, pp. 11.44
5. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 727 - 757
6. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 466.526;
7. Kaftan, Dogm., pp. 625.636;
8. Kuyper, Dict. Dogm., De Sacramentis, pp. 3.96;
9. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 419.450
10. Macleod, The Ministry and the Sacraments of the Church of Scotland, pp. 198.227;
11. McPherson, Chr. Dogm., pp. 422.431
12. Miley, Syst. Theol. II, pp. 389.395;
13. Moehler, Symbolism, pp. 202.218;
14. Pieper, Christl. Dogm. III, pp. 121.296;
15. Pope, Chr. Theol. III, pp. 294.310
16. Schaff, Our Fathers' Faith and Ours, pp. 309.315;
17. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Chr., pp. 504-540;
18. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 278.305
19. Vos, Geref. Dogm. V. De Genademiddelen, pp. 1.35;
20. Wilmers, Handbook of the Chr. Rel., pp. 305,314

CAPITULO 59: EL BAUTISMO CRISTIANO

LAS ANALOGÍAS DEL BAUTISMO CRISTIANO

EN EL MUNDO GENTIL

El bautismo no fue algo completamente nuevo en los días de Jesús. Los egipcios, los persas y los hindúes, todos tenían sus purificaciones religiosas. Eran éstas todavía más prominentes entre las religiones griegas y romanas. Algunas de esas purificaciones tomaban la forma de un baño en el mar y algunas veces se efectuaban por rociamiento. Dice Tertuliano que en algunos casos la idea de un nuevo nacimiento se relacionaba con estas

lustraciones. Muchos eruditos de la actualidad sostienen que el bautismo cristiano, especialmente tal como lo enseriaba Pablo, debe su origen a ritos similares en las religiones de misterio, pero tal derivación no parece tener nada en su favor. Aunque el rito iniciatorio de las religiones de misterio envolviera un reconocimiento de la deidad propia de ese culto, no hay traza de un bautismo en el nombre de esa deidad. Ni hay alguna evidencia de que la influencia del pneuma divino, muy prominente en las religiones de misterio, estuviera alguna vez conectado con el rito de la lustración. Además, las ideas de la muerte y de la resurrección que Pablo asociaba con el bautismo, para nada se adaptan con los rituales de misterio. Y, por último, la forma del tauroboium que se supone ser la más sorprendente analogía que puede citarse, resulta tan extraña al rito neo testamentario como para que aparezca por completo ridícula la idea de que el bautismo cristiano se deriva de aquellos ritos de misterio. Estas purificaciones gentiles tenían muy poco en común hasta en su forma externa con nuestro bautismo cristiano. Además es un hecho ya bien establecido que antes de los días de Pablo aquellas religiones de misterio no habían aparecido en el imperio romano.

ENTRE LOS JUDÍOS

Los judíos tenían muchas purificaciones ceremoniales y lavamientos, pero no tenían tales ceremonias un carácter sacramental, y por tanto no eran signos y sellos del pacto. El llamado bautismo de los prosélitos tenía un gran parecido con el bautismo cristiano. Cuando se incorporaban los gentiles a Israel, eran circuncidados y, en los tiempos posteriores, también eran bautizados. Se ha debatido durante mucho tiempo si esta costumbre estaba en boga antes de la destrucción de Jerusalén, pero Schuerer ya demostró conclusivamente mediante citas del Mishna que sí estaba. De acuerdo con las autoridades judías citadas por Wall en su History of Infant Baptism, este bautismo tenía que ser administrado en presencia de dos o tres testigos. Los niños nacidos antes de que sus padres recibieran este bautismo también eran bautizados, a petición del padre, si no pasaban de la edad (los niños de trece años y las niñas de doce), pero si pasaban de esa edad, sólo eran bautizados a petición personal. Los niños nacidos de padres que ya habían sido bautizados, eran contados como limpios y, por tanto, no necesitaban del bautismo. Sin embargo, parece que este bautismo también era nada más una clase de ceremonia lavatorio, algo parecido a las otras purificaciones. Algunas veces se dice que el bautismo de Juan se derivaba del bautismo de los prosélitos, pero es muy claro que esto no es así. Cualquiera relación histórica que pueda existir entre ambos, es muy claro que el bautismo de Juan estaba Ileno de nuevos y más espirituales significados. Lambert está muy en lo correcto cuando, hablando de las lustraciones judías, dice: "Su propósito era, mediante la remoción de la

impureza ceremonial restaurar al hombre a su posición normal dentro de los rangos de la comunidad judía: el bautismo de Juan, por otra parte, aspiraba a transferir hacia una esfera por completo nueva a todos los que eran bautizados — la esfera de la preparación definida en atención a la aproximación del reino de Dios. Pero sobre todo, la diferencia consistía en esto, que el bautismo de Juan jamás podía ser considerado como una mera ceremonia; vibró siempre con un absoluto significado ético. Limpiar de pecado el corazón no era nada más la primera condición del bautismo, sino también su constante aspiración y propósito. Y mediante una predicación escrutante e incisiva con que acompañaba al bautismo, Juan evitó que degenerara hasta el nivel de una mera opus operatum", hasta donde, de otro modo, hubiera tenido tendencia a llegar".[344]

Otra pregunta que pide consideración es la que busca la relación del bautismo de Juan con el de Jesús. La iglesia católico romana en los Cánones de Trento[345] maldice a todos aquellos que dicen que el bautismo de Juan es igual al de Jesús en eficacia, y lo considera junto con todos los sacramentos del Antiguo Testamento como típico, nada más. Pretende el Concilio que aquellos que fueron bautizados por Juan no recibieron el verdadero bautismo de gracia al ser bautizados, y que fueron posteriormente rebautizados, o para expresarlo más correctamente, bautizados por primera vez al modo cristiano. Los antiguos teólogos luteranos sostuvieron que los dos bautismos eran idénticos hasta donde tenía que ver el propósito y la eficacia, en tanto que algunos de los posteriores teólogos luteranos rechazaron cualquier cosa que se pudiera considerar como identidad completa y esencial de los dos. Algo parecido tiene que decirse de los teólogos Reformados. Los antiguos teólogos, generalmente, identificaban los dos bautismos, en tanto que aquellos de más reciente fecha dirigen la atención a ciertas diferencias. Juan mismo parecería llamar la atención a un punto de diferencia en Mat. 3: 11. Algunos también encuentran una prueba de la diferencia esencial de los dos en Hech. 19: 1-6, pasaje que según ellos, consigna un caso en el que algunos, fueron bautizados por Juan, y luego rebautizados. Pero esta interpretación está sujeta a duda. Parecería correcto decir que los dos son idénticos en esencia, aunque difieran en algunos puntos.

1. El bautismo de Juan, como el bautismo cristiano, fue instituido por Dios mismo, Mat. 21 : 25; Juan 1 : 33

2. Estuvo relacionado con un cambio radical de la vida, Luc. 1: 1-17; Juan 1 : 20-30

---

[344] The Sacraments in the New Testament, p. 57.

[345] Sess, VII. De Baptism.

3. Tuvo una relación sacramental con el perdón de los pecados, Mat. 3: 7, 8; Marc. 1:4; Luc. 3 : 3 (compárese Hech. 2 : 28)

4. Empleó el mismo elemento material, es decir, agua. Al mismo tiempo hubo varios puntos de diferencia :

   a. Bautismo de Juan todavía perteneció a la antigua dispensación, y en este concepto apuntaba hacia Cristo
   b. En armonía con la dispensación de la ley en general, acentuaba la necesidad del arrepentimiento, aunque no excluía por completo la fe
   c. Se previó para los judíos nada más y, por lo mismo, representaba el particularismo del Antiguo Testamento más bien que el universalismo del Nuevo Testamento
   d. Puesto que el Espíritu Santo todavía no había sido derramado en su plenitud pentecostal, el bautismo de Juan todavía no venía acompañado de una gran medida de dones espirituales como posteriormente lo fue el bautismo cristiano.

LA INSTITUCIÓN DEL BAUTISMO CRISTIANO

FIJE INSTITUIDO CON AUTORIDAD DIVINA

El bautismo fue instituido por Cristo después de haber terminado el trabajo de reconciliación y de haber recibido la aprobación del Padre en la resurrección. Es digno de notarse que El prologó la gran comisión con estas palabras, "toda autoridad me ha sido dada en los cielos y en la tierra". Vestido con la plenitud de aquella autoridad mediatora, Cristo instituyó el bautismo cristiano y así lo hizo obligatorio para todas las generaciones siguientes. La gran comisión está comprendida en las palabras siguientes: "Por tanto, id (es decir, porque todas las naciones han sido sujetadas a Mí), y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo: Enseñándoles que guarden todas las cosas que yo os he mandado". Mat. 28: 19, 20. La forma complementaria en Marc. 16: 15, 16 se lee como sigue: "Id por todo el mundo, y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado será salvo; pero el que no creyere será condenado". De esta manera, y en este mandato lleno de autoridad se indican con claridad los siguientes elementos:

1. Los discípulos tenían que ir a todo el mundo y predicar el evangelio a todas las naciones para traer al pueblo al arrepentimiento y al conocimiento de Jesús como el prometido Salvador.

2. Aquellos que aceptaron a Cristo, mediante la fe, serían bautizados en el nombre del Dios Trino, como una señal y un sello del hecho de que ya habían entrado en la nueva relación con Dios y que como cristianos estaban obligados a vivir de acuerdo con las leyes del reino de Dios.

3. Aquellos que fueran traídos al ministerio de la Palabra, no sólo tenían que proclamar las buenas nuevas sino también explicar los misterios, los privilegios y los deberes del nuevo pacto. Para animar a los discípulos, Jesús añadió las palabras: "Y he aquí, yo (el que estoy revestido con la autoridad para dar este mandamiento) estoy con vosotros siempre, hasta el fin del mundo".

LA FORMULA DEL BAUTISMO

Los apóstoles fueron instruidos de manera específica para bautizar eis to onoma tou patros kai tou huiou kai tou hagiou pneumatos (en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo). La Vulgata traduce las primeras palabras "eis to onoma" por la expresión latina "in nomine" (en el nombre), una traducción que también siguió Lutero, "im namen". Las palabras, de este modo, se hacen significar "sobre la autoridad del Dios Trino". Robertson da esto como su significado en su Grammar of the Greek New Testament, p. 649, pero no se ocupa de probarlo. El hecho es que esta interpretación es insostenible exegéticamente. La idea de "sobre la autoridad de" está expresada por la frase en toi onomati o la más corta, en onomati, Mat. 21: 9; Marc. 16: 17; Luc. 10: 17; Jn. 14: 26; Hech. 3: 6; 9: 27, etc. La preposición eis (en) indica más bien un fin, y puede por lo mismo interpretarse con el significado de "en relación a", o "en la profesión de fe en alguien y en la sincera obediencia hacia alguien". Queda en completa armonía con esto lo que Allen dice en su comentario sobre Mateo: "La persona bautizada era introducida de manera simbólica 'dentro del nombre de Cristo', es decir, se convertía en su discípulo, lo que quiere significar, que entraba a un estado de cercanía con El y de compañerismo con El". Este es el significado dado por Thayer, Robinson y prácticamente también por Cremer-Koegel y Baljon, en sus respectivos léxicos. Es también el sentido adoptado por comentadores como Meyer, Alford, Allen, Bruce, Grosheide, y Van Leeuwen. Este significado del término está completamente respaldado por expresiones paralelas como eis ton Mousen, I. Cor. 10: 2; eis to onoma Paulou, I Cor. 1: 13; eis hen soma, I 'Cor. 12: 13; y eis Christon, Rom 6: 3; Gál. 3: 27. El

argumento del Dr. Kuyper tocante a este punto se encuentra en Uit het Woord, Eerste Serie Eerste Bundel.[346] Parecería que podríamos traducir la preposición eis por "dentro" o "hacia" (es decir, "en relación a") el nombre. La palabra onoma (nombre) se usa en el mismo sentido del hebreo sheet como indicativo de todas las cualidades por medio de las cuales Dios se da a conocer, y que constituyen la suma total de todo lo que El es para quienes le adoran. Deissman en su Bible Studies[347] se refiere a ejemplos muy interesantes del uso particular de la palabra onoma en los papiros. Interpretada a esta luz, la fórmula bautismal indica que mediante el bautismo (es decir, mediante todo lo que el bautismo significa) aquel que lo recibe queda colocado en una relación especial hacia la revelación divina, o hacia Dios tal como se ha revelado, y como revela que ha de ser El para su pueblo, y al mismo tiempo se convierte en deber del que ha sido bautizado vivir a la luz de esa revelación.

No es necesario aceptar en forma absoluta que, cuando Jesús empleó estas palabras su intención fuera que nos sirvieran de fórmula que habíamos de usar de allí para siempre. El la usó únicamente como una descripción del carácter del bautismo instituido por El, precisamente como expresiones similares sirven para caracterizar otros bautismos, Hech. 19: 3; I Cor. 1: 13; 10: 2; 12: 13. Algunas veces se dice apelando a pasajes como Hech. 2 : 48 ; 8: 16; 10 : 48 ; 19: 5, y también Rom. 6: 3, y Gál. 3 : 27, que los apóstoles evidentemente no usaban la fórmula trinitaria ; pero esto no necesariamente se implica en tales pasajes, aunque es del todo posible, puesto que no entendieron las palabras de Jesús en la gran comisión como que prescribieron una fórmula definida. Sin embargo, es posible, que las expresiones usadas en los pasajes indicados sirvieran para acentuar ciertos particulares respecto al bautismo de los apóstoles. Debería notarse que las preposiciones difieren. Hech. 2: 38 habla de un bautismo epi toi onomati Jesou Christou, lo que probablemente se refiere a un bautismo hecho sobre la confesión de Jesús como el Mesías. Según Hech 10: 48 aquellos que se presentaron en la casa de Cornelio fueron bautizados en onomati Jesou Christou, para indicar que habían sido bautizados sobre la autoridad de Jesús. Todos los pasajes restantes mencionan un bautismo eis to onoma Jesou Christou (o tou kuriou Jesou), o simplemente un bautismo eis Christon. Estas expresiones servirían nada más para acentuar el hecho de que los que recibían el bautismo llegaban a una relación especial con Jesucristo, a quien los apóstoles estaban predicando y, por lo mismo, quedaban hechos vasallos de El, considerándolo como su Señor. Pero cualquiera que haya sido la práctica en la época apostólica, es del todo evidente que cuando la iglesia sintió posteriormente la necesidad de una fórmula, no encontró ninguna mejor que la contenida en

---

[346] Pp. 263 y sigts.

[347] P. 146.

las palabras de la institución. Esta fórmula ya estaba en uso cuando la Didaché (The Teaching of the Twelve Apostles) fue escrita (alrededor del ario 100 A.D.).[348]

LA DOCTRINA DEL BAUTISMO EN LA HISTORIA

ANTES DE LA REFORMA

Los Padres primitivos consideraron al bautismo como el rito de iniciación dentro de la iglesia, y acostumbraban considerarlo como muy estrechamente conectado con el perdón de los pecados y la comunicación de la vida nueva. Pudiera parecernos que algunas de sus expresiones indican que creían en la regeneración bautismal. Al mismo tiempo debería notarse que en el caso de los adultos no consideraban el bautismo como eficaz sin la recta disposición del alma, y tampoco consideraron que el bautismo fuera absolutamente esencial en la iniciación de una nueva vida, sino más bien lo consideraban como el elemento que completaba el proceso de la renovación. El bautismo de los infantes ya se acostumbraba en los días de Orígenes y Tertuliano aunque este último lo menosprecia hasta considerarlo como un mero trámite. La opinión general era que el bautismo nunca debería repetirse, pero no había unanimidad en cuanto a la validez del bautismo administrado por los herejes. Con el correr del tiempo, sin embargo, se convirtió en un principio inamovible no rebautizar a los que ya habían sido bautizados en el nombre del Dios trino. El modo del bautismo no estaba en disputa. Desde el Siglo II y en adelante fue ganando terreno poco a poco la idea de que el bautismo opera más o menos en forma mágica. Aun Agustín parece haber considerado que el bautismo resulta efectivo ex opere operato en el caso de los niños. Consideró al bautismo como necesario, en absoluto, y sostuvo que los niños no bautizados están perdidos. Según él, el bautismo cancela el pecado original, pero no remueve completamente la corrupción de la naturaleza. Los escolásticos, al principio, participaron el concepto de Agustín de que en el caso de los adultos el bautismo presupone la fe, pero poco a poco se fue imponiendo otra idea, es a saber, que el bautismo es siempre efectivo ex opere operato. La importancia de las condiciones subjetivas se minimizó. De esta manera, el concepto característicamente católico romano del sacramento, según el cual el bautismo es sacramento de regeneración y de iniciación dentro de la iglesia, poco a poco ganó el triunfo. Contiene la gracia que está significada y la confiere a todos aquellos que no ponen obstáculo en el proceso.

---

[348] Compárese el Cap. VII.

1. Esta gracia fue considerada como muy importante, puesto que fija una marca indeleble en el que recibe el bautismo como miembro de la iglesia.

2. Libra de la culpa del pecado original y de todos los pecados actuales cometidos hasta el tiempo del bautismo, remueve la polución del pecado, aunque permanece la concupiscencia, y coloca al hombre en libertad del castigo eterno y de todos los castigos positivos temporales

3. Opera una renovación espiritual mediante la infusión de la gracia santificante y de las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y el amor

4. Incorpora al que es bautizado, dentro de la comunión de los santos y dentro de la iglesia visible.

DESDE LA REFORMA

La Reforma luterana no se despojó enteramente del concepto católico romano de los sacramentos. Lutero no consideró el agua en el bautismo como agua común, sino como un agua que se había convertido, por la Palabra que tiene poder divino inherente, en agua llena de la gracia de la vida, en un lavamiento de regeneración. Mediante esta eficacia divina de la Palabra el sacramento efectúa la regeneración. En el caso de los adultos Lutero hacía que el efecto del bautismo dependiera de la fe del que lo recibía. Comprendiendo que no podría considerarlo así en el caso de los niños, los que no pueden ejercitar fe, sostuvo al mismo tiempo que Dios mediante su gracia previniente opera la fe en el niño inconsciente, pero que más tarde el niño bautizado se declara ignorante sobre este punto. Los posteriores teólogos luteranos retuvieron la idea de una fe infantil como una precondición para el bautismo, aunque otros concibieron el bautismo como el que produce de inmediato la fe. Esto en algunos casos condujo a la idea de que el sacramento opera ex opere operato. Los anabaptistas cortaron el nudo gordiano de Lutero negando la legitimidad del bautismo infantil. Insistieron en bautizar a todos los que solicitaban admisión dentro de su círculo, y que ya habían recibido el bautismo en la infancia, no considerando que esto fuera un rebautizo, sino el primero y verdadero bautismo. Consideraban que los niños no tenían lugar en la iglesia. Calvino y los teólogos Reformados procedieron sobre la hipótesis de que el bautismo fue instituido para los creyentes y que no opera la nueva vida sino que la fortalece Naturalmente tuvieron que enfrentarse con el problema respecto a cómo los niños podrían considerarse como creyentes, y cómo podrían fortalecerse espiritualmente, viendo que no pueden todavía ejercitar la fe. Algunos señalaron nada más que los infantes nacidos

de padres cristianos son hijos del pacto, y en este concepto son herederos también de las promesas de Dios, incluyendo la promesa de la regeneración; y que la eficacia espiritual del bautismo no queda limitada al tiempo de su administración, sino que continúa durante la vida. La Confesión Belga expresa también esa idea en estas palabras: "Tampoco nos sirve el bautismo solamente al tiempo en que el agua se derrama sobre nosotros y la recibimos, sino también durante el curso completo de nuestra vida".[349] Otros fueron más lejos en esta posición y sostuvieron que los hijos del pacto tenían que ser más considerados como presuntamente regenerados. Esto no equivale a decir que al ser presentados para el bautismo ya estaban todos regenerados, sino que se consideraban candidatos a ser regenerados, a menos que apareciera lo contrario en las vidas de ellos. Hubo también unos pocos que consideraron que el bautismo era nada más el sello de un pacto externo. Bajo la influencia conjunta de socinianos, arminianos, anabaptistas y racionalistas, se ha hecho casi una costumbre en muchos círculos negar que el bautismo sea un sello de la gracia divina, considerándolo como un mero acto de profesión de parte del hombre. En nuestro día hay muchos cristianos profesantes que han perdido por completo la conciencia del significado espiritual del bautismo. Se ha convertido para, ellos en una mera formalidad.

EL MODO PROPIO DEL BAUTISMO

Los bautistas se colocan en contradicción con el resto del mundo cristiano al sostener la posición de que el sumergir, o la inmersión, seguida por la emersión, es el único modo propio del bautismo; y que este modo es esencial en absoluto para el bautismo, porque el rito fue hecho para simbolizar la muerte y la resurrección de Jesucristo, y la consecuente muerte y resurrección del sujeto de bautismo con El. Dos preguntas se presentan, por lo mismo, y es mejor considerarlas en el orden siguiente:

1. ¿Cuál es la cosa esencial en el simbolismo del bautismo?

2. ¿Es la inmersión el único y propio modo del bautismo?

Este orden es preferible porque la primera pregunta es la más importante de las dos y porque la respuesta a la segunda dependerá en parte de la que demos a la primera.

1. ¿CUAL ES LA COSA ESENCIAL SIMBOLIZADA POR EL BAUTISMO? Según los bautistas la inmersión, seguida de la emersión, es la cosa esencial simbolizada

[349] Art. XXXIV.

en el bautismo. Dejando esto equivaldría a desechar el bautismo mismo. La verdadera idea bautismal, dicen ellos, está expresada en descender al agua, y en salir de ella. Que esa inmersión envuelve, naturalmente, un cierto sentido de lavamiento o purificación, es algunas veces meramente accidental. El bautismo sería bautismo aunque no fuera sumergido en algo que tenga propiedades purificadoras. Basan su opinión en Marc. 10: 38, 39; Luc. 12: 50; Rom. 6: 3, 4; Col. 2: 12. Pero los dos primeros pasajes expresan nada más la idea de que Cristo sería sumergido por sus sufrimientos venideros, y no hablan del sacramento del bautismo para nada, Los últimos dos pasajes son los únicos que realmente tienen que ver con este asunto, y ni siquiera estos vienen al caso, porque no hablan directamente de ningún bautismo con agua, en ningún sentido, sino de un bautismo espiritual representado de esta manera'. Representan la regeneración bajo la figura de un quedar sepultado y volver a resucitar. Es perfectamente obvio, en verdad, que no hacen mención del bautismo como un emblema de la muerte y de la resurrección de Cristo. Si el bautismo estuviera representado aquí por completo como un emblema, sería emblema de la muerte y resurrección del creyente. Y como esto es nada más una manera figurativa de representar su regeneración, el bautismo se convertiría en figura de una figura. La teología Reformada tiene un concepto por completo diferente de la cosa esencial que se simboliza en el bautismo. Encuentra su significado en la idea de la purificación. El Catecismo de Heidelberg inquiere en su pregunta 69: "¿Cómo se significa y se sella para ti, en el santo bautismo, que tienes parte en el único sacrificio de Cristo en la cruz?" Y contesta de esta manera: "Que Cristo ha designado el lavamiento externo con agua, añadiéndole la promesa de que yo soy lavado con su Espíritu de toda la corrupción de mi alma, es decir, de todos mis pecados, de una manera tan cierta como soy lavado externamente con agua, por medio de la cual la inmundicia de mi cuerpo se quita por lo general". Esta, idea de la purificación era la cosa pertinente en todos los bautismos del Antiguo Testamento, y también en el bautismo de Juan, Sal 51: 7; Ez. 36: 25; Jn. 3: 25, 26. Y debemos tomar en cuenta que en este respecto el bautismo de Jesús estuvo en línea perfecta con los previos bautismos. Si El hubiera intentado que el bautismo instituido por El fuera un símbolo de algo enteramente diferente, lo habría indicado de una manera muy clara para obviar toda posible equivocación. Además, la Biblia hace muy abundantemente claro que el bautismo simboliza la limpieza espiritual o la purificación, Hech. 2: 38; 22: 16; Rom. 6: 4 y sig. ; I Cor. 6: 11; Tito 3: 5; Hech. 10: 22; I Ped. 3: 21; Apoc. 1: 5. Este es con precisión el punto sobre el cual la Biblia coloca énfasis, en tanto que nunca representa el descender y el salir como una cosa esencial.

2. ¿Es LA INMERSIÓN EL ÚNICO MODO PROPIO DEL BAUTISMO? La opinión que prevalece fuera de los círculos bautistas es que, hasta donde la idea fundamental, es decir, la de la purificación encuentra expresión en el rito, el modo del bautismo es por completo inmaterial. Podría ser administrado por inmersión, por derramamiento o efusión, o por rociamiento. La Biblia usa nada más una palabra genérica para denotar una acción designada para producir determinado efecto, es decir, limpieza o purificación, pero en ninguna parte determina la manera específica en la que el efecto tiene que producirse. Jesús no prescribió un modo determinado de bautismo. Evidentemente no dio mucha importancia a eso como lo hacen los bautistas. Ni los ejemplos de bautismo que hay en la Biblia acentúan alguna manera particular. No hay un solo caso en el que se nos diga explícitamente de qué manera fue administrado el bautismo. Los bautistas sin embargo, afirman que el Señor ordenó el bautismo por inmersión, y que todos aquellos que lo administran en una forma diferente están actuando en abierta desobediencia a la autoridad del Señor. Para probar su afirmación apelan a las palabras bapto y baptizo, que se usan en la Escritura para indicar el verbo "bautizar". La segunda palabra parece ser la forma intensiva o frecuentativa de la primera, aunque en el uso general la distinción no siempre se conserva. Bapto se usa con frecuencia en el Antiguo Testamento, pero ocurre en el Nuevo sólo cuatro veces, es decir, en Luc. 16: 24; Jn. 13: 26; Apoc. 19: 13, y en estos casos no se refiere al bautismo cristiano. Los bautistas estaban muy confiados en algún tiempo de que este verbo significa nada más "sumergir"; pero muchos de ellos han cambiado de opinión desde que Carson, una de sus más grandes autoridades, llegó a la conclusión de que también tiene un significado secundario, es decir, "teñir", de tal manera que vino a significar "teñir mediante inmersión", y aun, "teñir de cualquier manera", en cuyo caso dejaba de ser expresiva de un determinado modo.[350] Posteriormente se preguntó si baptizo que se usa 76 veces, y que es la palabra empleada por el Señor en las palabras de la institución, se derivaba de bapto en su sentido primario, o en el secundario. Y el Dr. Carson contesta que se deriva de bapto en el sentido de "sumergir". Dice: "Bapto, la raíz, según he demostrado tiene dos significados, y nada más dos, `sumergir' y 'teñir'. Baptizo, como ya he afirmado, tiene sólo un significado. Se ha encontrado en el primer significado de la raíz, y nunca ha admitido el sentido secundario... Mi posición es, que siempre significa sumergir; y nunca expresa cosa alguna sino

[350] Carson, Baptism in its Mode and Subjects, pp. 44 y sigts.

> modo".[351] Los bautistas deben sostener esto, si quieren probar que el Señor ordenó el bautismo por inmersión.

Pero los hechos, tal como aparecen en el griego clásico del Nuevo Testamento no autorizan esta posición. Hasta el Dr. Gale, que fue quizá el más erudito de los autores que trataron de sostenerla, se sintió constreñido por los hechos a modificar su posición. Wilson en su espléndida obra sobre Infant Baptism, que en parte es una réplica a la obra del Dr. Carson, cita a Gale diciendo : "La palabra baptizo quizá no tan necesariamente exprese la acción de colocar debajo del agua, como sí expresa, por lo general, la condición de una cosa que se encuentra en tal posición, no importa cómo llegue a estar así, si se le puso en el agua, o si el agua llegó a cubrirla; aunque en verdad colocar en el agua es la manera más natural y la más común y, es por tanto, usual y constante, pero no necesariamente debe implicarse".[352] Wilson demuestra conclusivamente que, según el uso del griego, el bautismo se efectúa de varias maneras. "Dejemos que el elemento que bautiza cumpla con su objeto, y en el caso de los líquidos, si su relativo estado ha sido producido por la inmersión, la efusión, el derramamiento, o de algún otro modo, el uso del griego lo reconoce como bautismo válido". Continúa enseguida demostrando en detalle que es imposible sostener la posición de que la palabra baptizo signifique siempre inmersión en el Nuevo Testamento.[353]

Es por completo evidente que ambas palabras, bapto y baptizo, tuvieron otros significados, por ejemplo "lavar", "bañarse", y "purificarse mediante lavamiento". La idea de lavamiento o purificación se convirtió poco a poco en la idea principal, en tanto que la manera en lo que eso acontecía se retiró más y más al fondo. Que esta purificación algunas veces se efectuaba por rociamiento, se ve de manera evidente en pasajes como Núm. 8: 7; 19: 13, 18, 19, 20; Sal 51: 7; Ez. 36: 25; Heb. 9: 10. En Judith 12: 7 y Marc. 7: 3, 4 no podemos de seguro pensar en una inmersión. Tampoco es posible pensar en ello en relación con los siguientes pasajes del Nuevo Testamento: Mat. 3: 11; Luc. 11 : 37, 38 ; 12 : 50 ; Rom. 6 : 3 ; I Cor. 12 : 13 ; Heb. 9 : 10 (compárense los versículos 13, 14, 19, 21) ; I Cor. 10 : 1, 2. Puesto que la palabra baptizo no necesariamente significa "sumergir", y puesto que el Nuevo Testamento no afirma en ningún caso, explícitamente, que el bautismo tuviera lugar mediante la inmersión, la responsabilidad de probarlo pesaría sobre los bautistas. ¿Fue capaz Juan el Bautista de la tarea enorme de sumergir las multitudes que se aglomeraban alrededor de él en la ribera del Jordán, o simplemente derramó agua sobre ellos, tal como

---

[351] Op cit., p. 55.

[352] Pág. 97.

[353] Para los varios posibles significados de Baptizo consúltese, además de la obra de Wilson a la que ya nos hemos referido, obras como las de Armstrong, The Doctrine of Baptisms; Seiss, The Baptist System Examined; Ayres, Christian Baptism; Hibbard, Christian Baptism.

algunas de las primitivas inscripciones parecen indicarlo? ¿Encontraron los apóstoles agua suficiente en Jerusalén, y tuvieron todas las facilidades necesarias para bautizar a tres mil personas en un solo día por inmersión? ¿En dónde está la evidencia para probar que siguieron algún otro método diferente del de los bautismos del Antiguo Testamento? ¿Indica Hechos 9: 18 que Pablo dejara el lugar en donde Ananías lo encontró, para ser sumergido en algún estanque o río? ¿No crea el relato del bautismo de Cornelio la impresión de que el agua iba a ser traída y que aquellos que estaban allí presentes fueron bautizados desde luego en la casa? Hech. 10: 47, 48. ¿Hay alguna evidencia de que el carcelero de Filipos no fue bautizado en la prisión o cerca de ella, sino que condujo a sus prisioneros hasta el río, para que allí lo sumergieran? ¿Podría haberse atrevido a llevarlos fuera de la ciudad cuando tenía mandato de guardarlos con toda seguridad? Hech. 16: 22-33. Aun el relato del bautismo del eunuco, en Hech. 8: 36, 38, que con frecuencia se considera como la prueba escritural más fuerte a favor del bautismo por inmersión, no puede ser considerada como evidencia conclusiva. Un estudio cuidadoso del uso que Lucas hace de la preposición eis demuestra que la usó no sólo en el sentido de adentro, sino también el sentido de hacia, de manera que es enteramente posible leer la importante afirmación del versículo 38 de la manera siguiente: "Y los dos descendieron hacia el agua, tanto Felipe como el eunuco, y allí lo bautizó". Y aun si las palabras tuvieran la intención de traernos la idea de que descendieron adentro del agua, esto no probaría todavía el punto, porque de acuerdo con las descripciones o representaciones pictóricas de los primeros siglos los que eran bautizados por efusión, a menudo estaban parados en el agua. Es del todo posible, de consiguiente, que en la época apostólica algunos fueran bautizados por inmersión, pero el hecho de que el Nuevo Testamento en ninguna parte insista sobre esto, prueba que no era esencial. La inmersión es un modo propio de bautismo, pero también lo es el bautismo por efusión o por rociamiento, puesto que todos ellos simbolizan purificación. Los pasajes a los que nos hemos referido arriba prueban que muchos lavamientos del Nuevo Testamento (bautizos) tuvieron lugar por rociamiento. En una profecía respecto a la renovación espiritual que habría en el tiempo del Nuevo Testamento, dice el Señor: "Y esparciré sobre vosotros agua limpia, y seréis limpiados de todas vuestras inmundicias; y de todos vuestros ídolos os limpiaré", Ez. 36: 25. La cosa significada en el bautismo, es decir, el Espíritu que purifica, fue derramado sobre la iglesia, Joel 2: 28, 29; Hech. 2: 4, 33. Y el escritor de Hebreos habla de sus lectores como que tenían sus corazones ya rociados (purificados) de mala conciencia, Heb. 10: 22.

LOS QUE LEGÍTIMAMENTE DEBEN ADMINISTRAR EL BAUTISMO.

El católico romano considera que el bautismo es absolutamente esencial para la salvación; y debido a eso consideran que es cruel hacer que la salvación de alguno dependa de la presencia o ausencia accidentales de un sacerdote, y permiten también en casos de emergencia que otros bauticen, particularmente las parteras. A pesar del concepto contrario de Cipriano, reconocen el bautismo de los herejes, a menos que su herejía envuelva negación de la Trinidad. Las iglesias Reformadas siempre actúan sobre el principio de que la administración de la Palabra y de los sacramentos deben ir juntos, y que, por lo mismo, el anciano que enseña, o ministro, es el único que legítimamente debe ser administrador del bautismo. La Palabra y los sacramentos están unidos en las palabras de la institución y debido a que el bautismo no es un asunto privado, sino una ordenanza de la iglesia, tienen los ministros que administrarlo en asamblea pública de creyentes. Por lo general han reconocido el bautismo de otras iglesias, sin excluir el de los católico romanos,[354] y también el de varias sectas, excepto en el caso de iglesias y sectas que nieguen la Trinidad. De esta manera rehúsan hacer honor al bautismo de los socinianos y de los unitarios. En general, consideran válido un bautismo cuando ha sido administrado por un ministro debidamente acreditado, y en el nombre del Dios trino.

LOS SUJETOS PROPIOS DEL BAUTISMO

El bautismo es sólo para seres racionales debidamente calificados, es decir, para los creyentes y para sus hijos. Roma pierde esto de vista hasta donde aplica el sacramento también a los relojes públicos, edificios y así por el estilo. Hay dos clases a las que debe aplicarse, es decir, adultos e infantes.

EL BAUTISMO DE LOS ADULTOS

En el caso del bautismo de adultos debe preceder la profesión de fe, Marc. 16: 16; Hech. 2: 41; 8: 37 (que no se encuentra en algunos manuscritos); 16: 31-33. Por lo tanto la iglesia insiste en que los adultos antes de que sean bautizados hagan una profesión de fe. Y cuando se hace tal profesión de fe, ésta se acepta por la iglesia en lo que vale aparentemente, a menos que haya buenas y objetivas razones para dudar de la veracidad de la profesión. No pertenece a la provincia de la iglesia inquirir sobre los secretos del corazón y por eso pasa

[354] Los presbiterianos de México atendiendo al concepto que la Confesión de Fe de Westminster en su Cap. XXV, Art. VI expresa acerca del jefe o cabeza de la iglesia de Roma, han preferido, invariablemente, bautizar a los romanistas convertidos. Y se considera que de esta manera salen de la Babilonia y se unen a Cristo. Apoc. 18: 4. Nota del Traductor.

como genuina la profesión de fe. La responsabilidad queda sobre la persona que hace su profesión. El método de presionar la condición interna del corazón para determinar la genuinidad de la profesión de alguien, es cabalístico y no está en armonía con la práctica de las iglesias Reformadas. Puesto que el bautismo no es una mera señal y sello, sino también un medio de gracia, surge la pregunta acerca de qué naturaleza de gracia produce. Esta pregunta se presenta aquí sólo con respecto al bautismo de los adultos. Atendiendo al hecho de que según el concepto de nuestros Reformadores, este bautismo presupone regeneración, fe, conversión y justificación, seguramente que éstas ya no tienen que ser producidas por el bautismo. En este respecto diferimos de la iglesia de Roma. Aun los luteranos, que atribuyen más grande poder al bautismo como medio de gracia que los Reformados, convienen con éstos sobre este punto. Tampoco opera el bautismo una gracia sacramental especial que consistiría en esto, en que el recipiente quede implantado en el cuerpo de Jesucristo. Ya se presupone la incorporación previa del creyente en la unión mística con Cristo. La palabra y el sacramento operan exactamente la misma clase de gracia, salvo que la palabra, a distinción del sacramento, también sirve para originar la fe. El sacramento del bautismo fortalece la fe, y debido a que la fe juega un importante papel en todas las otras operaciones de la gracia divina, estas también son grandemente beneficiadas por el bautismo. Este representa fundamentalmente un acto de la gracia de Dios, pero debido a que el cristiano que lo profesa debe someterse voluntariamente, también puede considerarse desde el lado del hombre. Hay en él una oferta y un don de Dios, pero también una aceptación de parte del hombre. En consecuencia, el bautismo significa también que el hombre acepta el pacto juntamente con las obligaciones que éste trae consigo. Es un sello no meramente de algo que se ofrece, sino de una oferta y de una aceptación, es decir un pacto concluido.

EL BAUTISMO DE LOS INFANTES

Sobre el punto del bautismo de los infantes es donde se encuentra la más importante diferencia entre nosotros y los bautistas. Estos sostienen, como lo expresa el Dr. Hovey, autor bautista: "Que sólo los creyentes en Cristo tienen derecho al bautismo, y que sólo aquellos que dan evidencia creíble de fe en Cristo deben ser bautizados". Esto significa que los niños quedan excluidos del sacramento. Sin embargo, en todas las otras denominaciones, los niños son bautizados. Hay que considerar aquí diferentes puntos relacionados con este asunto.

1. La base escritural para el bautismo infantil. Debe decirse desde el principio que no hay un mandato explícito en la Biblia para bautizar a los niños, y que no hay un solo ejemplo en el que con toda claridad se nos diga que los niños fueron bautizados. Pero esto, no necesariamente hace que el bautismo de los infantes esté desprovisto de base bíblica. La base escritural se encuentra en los siguientes datos :
    a. El pacto hecho con Abraham fue primero que todo un pacto espiritual, aunque también tenía un aspecto nacional, y de este pacto espiritual fue signo y sello la circuncisión. Es un procedimiento desautorizado el de los bautistas que despedazan este pacto para convertirlo en dos o tres diferentes. Varias veces se refiere la Biblia al pacto hecho con Abraham, pero siempre en singular, Ex 2: 24; Lev. 26: 42, II Reyes 13: 23; I Crón. 16: 16; Sal 105: 9. No hay una sola excepción a esta regla. La naturaleza espiritual de este pacto se prueba por la manera en la que sus promesas se interpretan en el Nuevo Testamento, Rom. 4: 16-18; II Cor. 6: 16-18; Gál. 3: 8, 9, 14, 16; Heb. 8: 10; 11: 9, 10, 13. También se deduce del hecho de que la circuncisión fue con toda claridad un rito que tenía importancia espiritual, Deut. 10: 16; 30: 6; Jer. 4: 4; 9: 25, 26; Hech. 15: 1; Rom. 2: 26-29; 4: 11; Fil. 3: 2; y del hecho de que la promesa del pacto hasta se llama "el evangelio", Gál. 3: 8.
    b. Este pacto todavía está vigente y es en esencia idéntico con el (nuevo pacto) de la presente dispensación. La unidad y continuidad del pacto en ambas dispensaciones se deduce del hecho de que el Mediador es el mismo, Hech. 4: 12; 10:43; 15: 10, 11; Gál. 3: 16; I Tim. 2: 5, 6; I Ped. 1: 9-12; la condición es la misma, es decir, la fe, Gen 15: 6; (Rom. 4: 3); Sal 32: 10; Heb. 2: 4; Hech. 10: 43; Heb. 11; y las bendiciones son las mismas, es decir, justificación, Sal 32: 1, 2, 5; Isa. 1: 18; Rom. 4: 9; Gál. 3: 6; la regeneración, Deut. 30: 6; Sal 51: 10; dones espirituales, Joel 2: 28, 32; Hech. 2: 17-21; Isa. 40: 31; y vida eterna, Ex 3: 6; Heb. 4: 9; 11: 10. Pedro dio a los que estaban bajo convicción en el día de Pentecostés, la seguridad de que la promesa era para ellos y para sus hijos, Hech. 2: 39. Pablo arguye en Rom. 4: 13-18; Gál. 3: 13-18 que la data de la ley no dejó sin efecto alguno a la promesa, de tal manera que ésta todavía está vigente en la nueva dispensación. Y el escritor de Hebreos destaca que la promesa para Abraham fue confirmada con un juramento, de tal manera que los creyentes del Nuevo Testamento derivan consuelo de la consiguiente inmutabilidad de la promesa, Heb. 6: 13-18.

c. Debido a que Dios así lo dispuso, los infantes participan en los beneficios del pacto y por lo mismo reciben la circuncisión como señal y sello. De acuerdo con la Biblia el pacto es con toda claridad un concepto orgánico, y su realización prosigue líneas orgánicas e históricas. Hay un pueblo o nación de Dios, un todo orgánico que sólo podría ser constituido por medio de familias. Esta idea nacional, como es natural, se destaca con mucha prominencia en el Antiguo Testamento, pero la cosa sorprendente es que no desaparece cuando la nación de Israel ha cumplido su propósito. Fue espiritualizada y de esta manera llegó al Nuevo Testamento, de tal manera que el pueblo de Dios del Nuevo Testamento también está representado como una nación, Mat. 21 : 43 ; Rom. 9 : 25, 26 (compárese Os. 2 : 23) ; II Cor. 6 : 16 ; Tito 2 : 14 ; I Ped. 2: 9. Los infantes fueron considerados durante la antigua dispensación como una parte integrante de Israel como pueblo de Dios. Estuvieron presentes cuando el pacto fue renovado, Deut. 29: 10, 13; Josué 8: 35; II Crón. 20: 13, tuvieron un lugar en la congregación de Israel, y estuvieron, por lo mismo, presentes en las asambleas religiosas, II Crón. 20: 13; Joel 2: 16. En vista de tan ricas promesas como las que hay en Isa. 54: 13; Jer. 31: 34; Joel 2: 28, difícilmente podríamos esperar que los privilegios de tales niños fueran a reducirse en la nueva dispensación, y ciertamente ya dentro de la era de la iglesia, desde ningún punto de vista podríamos procurar su exclusión. Jesús y los apóstoles no los excluyeron, Mat. 19: 14; Hech. 2: 39; I Cor. 7: 14. Semejante exclusión parece que requeriría un edicto completamente explícito para el efecto.

d. En la nueva dispensación el bautismo por autoridad divina vino a sustituir a la circuncisión para convertirse en la señal inicial y en el sello del pacto de la gracia. La Biblia insiste con mucha fuerza en que la circuncisión ya no puede servir para el efecto, Hech. 15: 1, 2; 21: 21; Gál. 2: 3-5; 5: 2-6; 6: 12, 13, 15. Si el bautismo no toma el lugar de la circuncisión, entonces el Nuevo Testamento se queda sin un rito inicial. Pero Cristo claramente lo sustituyó en pasajes como estos, Mat. 28: 19, 20; Marc. 16: 15, 16. Corresponde en su significado espiritual a la circuncisión. Así como la circuncisión se refiere a cortar el pecado y a cambiar el corazón, Deut. 10: 16; 30: 6; Jer. 4: 4; 9: 25, 26; Ez. 44: 7, 9, del mismo modo el bautismo se refiere al lavamiento del pecado, Hech. 2: 38; I Ped. 3: 21; Tito 3: 5, y a la renovación espiritual, Rom. 6: 4; Col. 2: 11, 12. El último pasaje liga con toda claridad la circuncisión con el bautismo, y enseña que la circuncisión cristiana, es decir, la circuncisión del corazón, simbolizada por la circuncisión en la carne, fue

cumplida mediante el bautismo, es decir, por lo que el bautismo significa. Compárese también, Gál. 3: 27, 29. Pero si los niños recibieron la señal y el sello del pacto en la antigua dispensación, la presuposición es que con toda seguridad tienen derecho a recibir la señal y el sello de la nueva, hacia la cual los piadosos del Antiguo Testamento aprendieron a mirar como a una dispensación más plena y más rica. Excluir a los niños de la nueva dispensación requería un edicto claro e inequívoco, pero encontramos precisamente lo contrario, Mat. 19: 14; Hech. 2: 39; I Cor. 7: 14.

e. Como ya dejamos indicado en lo que precede, el Nuevo Testamento no contiene evidencia directa para la práctica del bautismo infantil en los días de los apóstoles. Lambert, después de considerar y pasar todas las evidencias disponibles, expresó su conclusión en las palabras siguientes: "La evidencia del Nuevo Testamento, pues, parece señalar hacia la conclusión de que el bautismo infantil, para decir lo menos posible, no era la costumbre general en la época apostólica".[355] Pero no necesita sorprenderse nadie de que no haya una mención directa del bautismo de infantes, porque en un período misionero como el de la época apostólica el énfasis, naturalmente, caería sobre el bautismo de los adultos. Además, las condiciones no siempre eran favorables para el bautismo de los infantes. Los convertidos no tenían todavía un concepto adecuado de sus responsabilidades de pacto. Algunas veces solamente uno de los padres era convertido, y se comprende muy bien que la otra parte se opusiera al bautismo de los niños. Con frecuencia no había seguridad razonable de que los padres educaran a sus niños pía y religiosamente, y sin embargo era necesaria tal seguridad. Al mismo tiempo el lenguaje del Nuevo Testamento es perfectamente consistente con una continuación de la administración orgánica del pacto, que requería la circuncisión de los niños, Mat. 19: 14; Marc. 10: 13- 16; Hech. 2: 39; I Cor. 7: 14. Además, el Nuevo Testamento habla repetidas veces del bautismo de familias, y no da indicación alguna de que esto se considerara como algo fuera de lo ordinario, sino que más bien se refiere como asunto ordinario, Hech. 16: 15, 33; I Cor. 1: 16. Por consiguiente, es enteramente posible, pero no muy probable, que ninguna de estas familias tuvieran niños, y si los había, resulta moralmente cierto que ellos fueron bautizados juntamente con sus padres. El Nuevo Testamento, ciertamente, no contiene evidencias de que personas nacidas y crecidas en familias cristianas no hayan sido

[355] The Sacraments in the New Testament, p. 204.

bautizadas y no hayan profesado su fe en Cristo sino hasta que llegaran a los años de discreción. No hay ni la más ligera alusión a práctica semejante.

f. Wall en la introducción de su History of Infant Baptism indica que en el bautismo de los prosélitos los hijos de ellos con frecuencia eran bautizados juntamente con sus padres; pero Edersheim dice que había diferencia de opinión en cuanto a este punto.[356] Como es natural, aun cuando esto aconteciera, nada probaría en cuanto al bautismo cristiano se refiere, pero serviría para demostrar que no había nada extraño en semejante procedimiento. La más antigua referencia histórica al bautismo infantil se encuentra en escritos de la última parte del segundo siglo. La Didaché habla de adultos, pero no de bautismo infantil; y en tanto que Justino hace mención de mujeres que se convertían en discípulas de Cristo desde la niñez (ele paidon), este pasaje no menciona el bautismo, y ele paidon no necesariamente significa infancia. Ireneo, hablando de Cristo, dice: "Vino a salvar por medio de sí mismo a todos aquellos que por El nacen de nuevo para Dios: Infantes, niñitos, muchachos, jóvenes y ancianos".[357] Este pasaje, aunque no menciona explícitamente el bautismo, se considera, por lo general, como la más primitiva referencia al bautismo infantil, puesto que los padres primitivos asociaban tan estrechamente el bautismo con la regeneración, que hasta usaron el término "regeneración" en lugar de "bautismo". Es evidente que el bautismo infantil era muy practicado, por lo general, en la última parte del Siglo II, según se desprende de los escritos de Tertuliano, aunque él mismo consideraba más seguro y más provechoso demorar el bautismo.[358] Orígenes hablando de él como de una tradición de los apóstoles, dice: "Porque pasaba esto también, que la iglesia tenía desde los apóstoles una tradición (o una orden) de bautizar también a los niños".[359] El Concilio de Cartago (253 A.D.) da por concedido el bautismo de los niños y discute nada más el asunto de si deben ser bautizados antes de los ocho días. Desde el Siglo II en adelante, se regulariza el reconocimiento del bautismo infantil, aunque algunas veces se le descuidaba en la práctica. De la realidad de que era practicado por la iglesia en todo el mundo, a pesar del hecho de que no lo habían instituido los Concilios, infería Agustín que, con

---

[356] Life and Times of Jesus the Messiah II, 746.
[357] Adv. Haereses II, 22, 4.
[358] De Baptismo, c. XVIII.
[359] Comm. in Epist. ad Romanos, Lib. V.

toda probabilidad, así había sido dispuesto por la autoridad de los apóstoles. Su legitimidad no fue negada sino hasta los días de la Reforma, cuando los anabaptistas lo combatieron.

2. Objeciones al bautismo infantil. Unas cuantas de las más importantes objeciones al bautismo infantil demandan breve consideración.
   a. La circuncisión era nada más una ordenanza carnal y típica, y como tal fue destinada a cesar. Poner el bautismo en lugar de la circuncisión es simplemente continuar una ordenanza carnal. Semejantes ordenanzas carnales no tienen lugar legítimo en la iglesia del Nuevo Testamento. En nuestro día esta objeción la presentan algunos dispensacionalistas, por ejemplo, Bullinger y O'Hair, que pretenden que el bautismo instituido por Jesús está relacionado con el reino, y que sólo el bautismo del Espíritu Santo tiene un lugar propio en la iglesia. El Libro de los Hechos marca la transición desde el bautismo con agua al bautismo con el Espíritu. Como es natural, este argumento probaría que están fuera de la ley toda clase de bautismos, tanto de adultos como de infantes. En esta explicación del asunto las dispensaciones judía y cristiana quedan colocadas una en contra de la otra, como carnal una, y espiritual la otra, y la circuncisión se dice que pertenece a la primera. Pero este argumento es falaz. No hay autorización para colocar a la circuncisión, por completo, en un mismo nivel con las ordenanzas carnales de la ley de Moisés. Dice Bannerman: "La circuncisión fue independiente tanto de la introducción como de la abolición de la ley de Moisés; y habría continuado como ordenanza permanente para la admisión en la iglesia de Dios, como sello del pacto de gracia, si no hubiera sido expresamente designado el bautismo como el sustituto de ella".[360] Debe admitirse que la circuncisión adquirió cierta importancia típica en el período mosaico, pero que fue originalmente una señal y un sello del pacto hecho ya con Abraham. Como es natural, hasta donde fue tipo tuvo que cesar con la aparición del anti tipo y aun como sello del pacto tuvo que dejar su lugar al sacramento incruento expresamente instituido por Cristo para la iglesia, y reconocido en este carácter por los apóstoles, puesto que Cristo le había puesto fin, de una vez por todas, al derramamiento de sangre en relación con la obra de redención. A la luz de la Biblia la posición de que el bautismo está relacionado con el reino, más bien que con la iglesia, es completamente insostenible y es, por tanto, judaica más bien que cristiana. Las palabras

[360] The Church of Christ II, p. 98.

mismas de la institución condenan este concepto, y así lo hace también el hecho de que en el nacimiento de la iglesia del Nuevo Testamento, Pedro requiriera de aquellos que iban a ser añadidos a ella, que fueran bautizados. Y si se dijera que Pedro, siendo judío, seguía todavía el ejemplo de Juan el Bautista, se señalaría que Pablo, el apóstol de los gentiles, requería también que sus convertidos fueran bautizados, Hech. 16 : 15, 33 ; 18 : 8 ; I Cor. 1 : 16

b. No hay mandato explícito de que los niños deban ser bautizados. Esto es perfectamente cierto, pero eso no desaprueba la validez del bautismo infantil. Debe observarse que esta objeción se funda en una medida de interpretación a la que los bautistas mismos no son leales cuando sostienen que los cristianos están obligados a celebrar el primer día de la semana como su reposo espiritual, y que las mujeres deben también participar de la Cena del Señor; porque estas cosas no están explícitamente ordenadas. ¿No debiera el silencio de la Escritura interpretarse más bien a favor que en contra del bautismo infantil? Durante veinte siglos los niños han sido formalmente iniciados en la iglesia, y el Nuevo Testamento no dice que esto deba cesar ahora, aunque enseña que la circun¬cisión no puede ya servir para este propósito. El Señor mismo instituyó otro rito, y en el día de Pentecostés Pedro dijo a los que se juntaban a la iglesia que la promesa era para ellos y para sus hijos, y todavía más, para muchos ; tantos, como el Señor mismo llamara. Esta afirmación de Pedro prueba al menos que tenía presente todavía el concepto orgánico del pacto. Además, podría presentarse la pregunta de cómo podrá el bautismo mismo probar que es correcta su posición si lo ha de hacer mediante la presentación de un mandato expreso de la Escritura. ¿Ordena la Biblia en alguna parte excluir a los niños del bautismo? ¿Manda que todos aquellos que son nacidos y crecidos en familias cristianas tengan que profesar su fe antes de ser bautizados? Vemos con claridad que no existen tales mandatos.

c. Una objeción estrechamente relacionada es que no hay un ejemplo de bautismo infantil en el Nuevo Testamento. Es perfectamente cierto que la Biblia no dice explícitamente que los niños fueran bautizados, aunque nos informa el hecho de que el rito fue administrado a familias completas. La ausencia de toda referencia definida a bautismo de infantes encuentra su explicación, al menos en gran parte, en el hecho de que la Escritura nos da una constancia histórica de la obra misionera de los apóstoles, pero no una constancia del trabajo que se ejecutaba en iglesias organizadas. Y en

consecuencia, aquí también pueden cambiarse los papeles en contra de los bautistas. ¿Podrían mostrarnos un ejemplo del bautismo de un adulto que había sido nacido y criado en un hogar cristiano? No hay peligro de que alguna vez nos lo presenten.

d. La objeción más importante al bautismo infantil presentada por los bautistas, es que, según la Escritura, el bautismo está condicionado a una fe activa revelada por sí misma en una profesión creíble. Pues bien, es perfectamente cierto que la Biblia señala la fe como un pre-requisito para el bautismo, Marc. 16: 16; Hech. 10: 44-48; 16: 14, 15, 31, 34. Si esto significa que el recipiente del bautismo debe en todos los casos dar manifestaciones de una fe activa antes del bautismo, entonces los niños quedan excluidos, como es natural. Pero aunque la Biblia indica claramente que sólo aquellos adultos que creyeron fueron bautizados, en ningún lugar pone la regla de que una fe activa es esencial en absoluto para la recepción del bautismo. Los bautistas nos remiten a la gran comisión, tal como se encuentra en Marcos 16: 15, 16. En vista del hecho de que es un mandato misionero procedemos sobre la hipótesis de que el Señor tenía en mente una fe activa cuando pronunció aquellas palabras. Y aunque no está explícitamente afirmado, es por completo posible que considerara esta fe como un prerrequisito para el bautismo de las personas que intentaran recibirlo. Pero, ¿quiénes son ellos? Evidentemente, los adultos de las naciones que iban a ser evangelizadas, y por tanto los bautistas no están autorizados para construir con ese dato un argumento en contra del bautismo infantil. Si a pesar de todo, el bautista insiste en hacer esto, debe hacerse notar que en su modo de pensar estas palabras prueban demasiado o mucho, hasta para él mismo, y que por tanto nada prueban. Las palabras de nuestro Salvador implican que la fe es un prerrequisito para el bautismo de aquellos que por medio de los esfuerzos misioneros de la iglesia serían traídos a Cristo, y que no implican que también sea un prerrequisito para el bautismo de los niños. El bautista generaliza esta declaración del Salvador enseñando que hace contingente al bautismo con la fe activa del recipiente. Arguye como sigue: La fe activa es un prerrequisito para el bautismo. Los infantes no pueden ejercitar la fe. Por lo tanto los infantes no pueden ser bautizados. Pero de esa manera estas palabras pueden construirse también en un argumento en contra de la salvación de los niños, puesto que no sólo implican sino que explícitamente afirman que la fe (fe activa) es condición para la salvación. El bautista que quisiera ser consistente se hallaría comprometido con el siguiente silogismo:

La fe es la conditio sine qua non de la salvación. Los niños no pueden ejercitar la fe. Luego los niños no pueden salvarse. Pero esta es una conclusión de la que el mismo bautista se retirará de un salto.

3. La base para el bautismo infantil.

a. La posición de nuestros símbolos confesionales. La Confesión Belga declara en el Artículo XXXIV que los infantes de los padres creyentes "deben ser bautizados" y sellados con la señal del pacto, como los hijos de Israel, antiguamente, eran circuncidados sobre las mismas promesas que se hacen a nuestros niños". El Catecismo de Heidelberg, a la pregunta : "¿Tienen que ser bautizados también los niños ?" responde como sigue : "Sí, puesto que ellos, tanto como los adultos, están incluidos en el pacto y en la iglesia de Dios, y puesto que tanto la redención del pecado, como el Espíritu Santo, autor de la fe, les han sido prometidos a ellos no menos que a los adultos por medio de la sangre de Cristo, deben ser también por el bautismo, como una señal del pacto, injertados en la iglesia cristiana para distinguirse de los niños de los incrédulos, como lo fueron los del antiguo pacto o testamento, mediante la circuncisión, en lugar de la cual el bautismo fue instituido en el nuevo pacto".[361] Y los Cánones de Dort contienen la siguiente afirmación en el Artículo 17: "Puesto que tenemos que juzgar la voluntad de Dios de acuerdo con su Palabra, la que testifica que los niños de los creyentes son santos, no por naturaleza, sino en virtud del pacto de gracia, en el cual ellos, juntamente con sus padres, están comprendidos, los padres piadosos no deben dudar de la elección y la salvación de sus hijos a los cuales Dios quiso llamar de en medio de esta vida, desde su infancia" (Gén. 17 : 7; Hech. 2 : 39 ; I Cor. 7 : 14). Estas afirmaciones de nuestros Símbolos Confesionales están de acuerdo por completo con la posición de Calvino, de que los niños de los padres creyentes, o aquellos que tienen solamente un padre creyente, son bautizados sobre la base de sus relaciones de pacto.[362] La misma nota suena en nuestra Form for the Baptism of Infants: "Puesto que el bautismo ha venido a tomar el lugar de la circuncisión, los niños tienen que ser bautizados como herederos del reino de Dios y de su pacto". Se observará que todas estas afirmaciones están basadas sobre el mandamiento de Dios de circuncidar a los niños del pacto, porque, en último análisis, ese

[361] Lord's Day XXVII, Preg. 74.

[362] Inst. IV, 16: 6, 15.

mandamiento es la base del bautismo infantil. Sobre la base de nuestros símbolos confesionales puede decirse que los niños de los padres creyentes tienen que ser bautizados sobre el fundamento de que son hijos del pacto, y como tales, son herederos de las promesas del pacto de Dios en todo cuanto ellas abarcan, las cuales incluyen también la promesa del perdón de los pecados y el don del Espíritu Santo para regeneración y santificación. En el pacto Dios les concede cierto regalo o donación de una manera real y objetiva, requiere de ellos que en su debido tiempo acepten tal regalo mediante la fe, y les promete que ese regalo llegará a ser una realidad viviente en las vidas de ellos por la operación del Espíritu Santo. En vista de este hecho la iglesia debe considerarlos como futuros herederos de la salvación, debe considerarlos también bajo la obligación de andar en el camino del pacto, tiene derecho a esperar que, bajo una fiel administración del pacto, ellos (los niños), hablando en forma general, vivirán en el pacto, y está obligada (la iglesia) a considerarlos como quebrantadores del pacto, si no cumplen con los requerimientos que impuso el pacto. Sólo de esta manera se hace plena justicia a las promesas de Dios que deben, en toda su plenitud, ser apropiadas mediante la fe, por aquellos que llegan a la madurez. De esta manera, el pacto, incluyendo las promesas del pacto, constituye la base objetiva y legal para el bautismo de los niños. El bautismo es una señal y un sello de todo lo que está comprendido en las promesas.

b. Diferencias de opinión entre los teólogos Reformados. En el pasado los teólogos Reformados no estuvieron en acuerdo, y ni lo están ahora unánimemente, en su explicación de la base del bautismo infantil. Muchos teólogos de los Siglos XVI y XVII tomaron la posición descrita en lo que precede, es decir, que los niños de los creyentes son bautizados, porque están en el pacto y como tales son herederos de las ricas promesas de Dios incluyendo un derecho, no sólo a la regeneración, sino también a todas las bendiciones de la justificación y de la influencia renovadora y santíficante del Espíritu Santo. Sin embargo, otros, aunque reconociendo la verdad de esta explicación, no estuvieron completamente satisfechos con ella. Acentuaron el hecho de que el bautismo es algo más que el sello de la promesa, o aun de todas las promesas del pacto; y que no es, meramente, el sello de un futuro bien, sino también de posesiones espirituales presentes. Se hizo muy dominante el concepto de que el bautismo se administra a los infantes sobre la base de que se supone su regeneración. Pero aun aquellos que aceptaron este concepto no estuvieron en completo acuerdo. Algunos

combinaron esta idea con la otra, en tanto que otros cambiaron ésta por la otra. Algunos preferían proceder sobre la hipótesis de que todos los niños presentados para el bautismo son regenerados, en tanto que otros daban por concedido esto sólo en relación con los niños elegidos. La diferencia de opinión entre aquellos que creen que los niños de los creyentes están bautizados sobre la base de sus relaciones de pacto y de la promesa del pacto, y aquellos que encuentran esta base en una regeneración supuesta persiste hasta el día presente y fue el origen de una controversia permanente, especialmente en los Países Bajos, durante el último período del Siglo XIX y principios del Siglo XX. El Dr. Kuyper al principio habló de la regeneración que se da por concedida como la base para el bautismo infantil, y muchos rápidamente aceptaron esta idea. G. Kramer escribió su espléndida tesis sobre Het Verband van Doop esa Wedergeboorte, de manera especial, en defensa de esta posición. Posteriormente, el Dr. Kuyper ya no usó esta expresión, y algunos de sus seguidores sintieron la necesidad de una distinción más cuidadosa y hablaron de la relación de pacto, considerándola como la base legal para el bautismo infantil, y de la regeneración supuesta, considerándola como la base espiritual. Pero esta no es una posición satisfactoria. El Dr. Honig, que es también un discípulo y admirador de Kuyper, va en el carril correcto cuando dice en su reciente Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek:[363] "No bautizamos a los niños de los creyentes sobre la base de una hipótesis, sino sobre la base de un mandamiento y un acto de Dios. Los niños deben ser bautizados en virtud del pacto de Dios" (la traducción es mía, dice el autor). La regeneración hipotética, naturalmente, no puede ser considerada como base legal del bautismo infantil; tal base puede encontrarse sólo en la promesa de pacto de Dios. Además, no puede ser base en ningún sentido de la palabra, puesto que la base del bautismo tiene que ser algo objetivo según los abogados mismos de esta idea se sienten constreñidos a admitirlo. Si se les pregunta, por qué dan por supuesta la regeneración de los niños que se presentan para el bautismo, sólo responderán: "Porque son nacidos de padres creyentes, es decir, porque nacieron en el pacto. Naturalmente, negar que la regeneración hipotética sea la base del bautismo infantil, no equivale a decir que esté por completo desautorizado aceptar que son regenerados los niños pequeños de los creyentes. Este es un asunto que tiene que ser considerado en su propia importancia. Sería bueno citar, en relación con lo que antecede, la primera

[363] P 655

parte del cuarto punto de las conclusiones de Utrecht, que fueron adoptadas por nuestra iglesia en 1908. Las traducimos de la manera siguiente : "Y por último, hasta donde tiene que ver el cuarto punto que trata de la regeneración hipotética, el Sínodo declara que según la Confesión de nuestras iglesias, debe presumirse que la simiente del pacto, en virtud de la promesa de Dios, tiene que ser regenerada y santificada en Cristo, a menos que, según vayan creciendo, se deduzca de la vida o de la doctrina que llevan, todo lo contrario ; que sin embargo de todo, es menos correcto decir que el bautismo sea administrado a los niños de los creyentes sobre la base de su regeneración hipotética puesto que la base del bautismo es el mandato y la promesa de Dios ; y que además, el juicio de la caridad, según el cual la iglesia presupone que la simiente del pacto será regenerada, de ningún modo pretende decir que cada uno de los niños será verdaderamente regenerado, puesto que la Palabra de Dios enseña que no son Israel todos los que son de Israel, y de Isaac se dice : En él será llamada tu simiente (Rom. 9: 6, 7), de tal manera que en la predicación siempre es necesario insistir en un serio examen propio, puesto que solamente serán salvos aquellos que han creído y han sido bautizados".[364]

c. Objeciones al concepto de que los niños son bautizados sobre la base de sus relaciones de pacto. Se ha dicho que, si los niños son bautizados sobre la base de que nacieron en el pacto y que, por lo tanto, son herederos de la promesa, se bautizan sobre una base diferente de la que sirve para bautizar a los adultos, puesto que estos se bautizan sobre la base de su fe o de su profesión de fe. Pero esto difícilmente puede ser correcto, según Calvino ya lo señaló desde su tiempo. El gran Reformador contestó esta objeción en una forma muy eficaz. Lo que sigue es la traducción de lo que Kramer dice respecto a la posición de Calvino sobre este punto: "Calvino encuentra ocasión aquí, en relación con el bautismo infantil, ahora que él ha tomado el punto de vista del pacto, para llevar la línea más allá. Hasta este punto, él no ha llamado la atención al hecho de que los adultos también son bautizados según la regla del pacto. Y por lo tanto, podría parecer que había una diferencia entre el bautismo de los adultos y el de los niños. Los adultos teniendo que ser bautizados sobre la base de su fe, y los infantes sobre la base del pacto de Dios. No, el Reformador declara que la única regla según la cual, y la base legal sobre la cual, la iglesia puede administrar el bautismo, es el pacto. Esto es verdad en el caso de los adultos tanto como en el caso de

[364] Acts.of Synod. 1908, pp. 82 y sig.

los niños. Que los adultos deban hacer primero su confesión de fe y de conversión, se debe al hecho de que ellos están fuera del pacto. Para que sean admitidos a la comunión del pacto, deben aprender primero los requerimientos del pacto, y luego la fe y la conversión abrirán el camino hacia el pacto".[365] La misma opinión, precisamente, está expresada por Bavinck."[366] Esto significa que, después de que los adultos encuentran entrada en el pacto mediante la fe y la conversión, reciben el sacramento del bautismo sobre la base de esta relación de pacto. El bautismo es también para ellos una señal y un sello del pacto.

4. El bautismo infantil considerado como medio de gracia. El bautismo es una señal y un sello del pacto de gracia. No significa una cosa y sella otra, sino que pone el sello de Dios sobre aquello que el pacto significa. Según nuestros símbolos confesionales y nuestra forma de administración del bautismo, éste significa el lavamiento de nuestros pecados, y esto no es sino una breve expresión de la remoción de la culpa del pecado en la justificación, y de la remoción de la corrupción del pecado en la santificación, la cual, a pesar de todo, es imperfecta en esta vida. Y si esto es lo que significa el bautismo, entonces esto es también lo que sella. Y si se dice, como a veces acontece en nuestra literatura Reformada, que el bautismo sella la promesa o las promesas de Dios, esto no significa nada más que garantice la verdad de la promesa, sino que asegura a los recipientes, que son los herederos designados para las bendiciones prometidas. Esto no necesariamente significa que ellos ya están, en principio, en posesión del prometido bien, aunque esto es posible, y puede hasta ser probable; sino que significa, ciertamente, que son los herederos designados, y que recibirán la herencia, a menos que se muestren indignos de ella y la rechacen. Dabney llama la atención al hecho de que los sellos con frecuencia se colocan como apéndices de los pactos promisorios, en los que la concesión del bien prometido es condicional. Pero el bautismo es más que una señal y un sello ; como tal, es también un medio de gracia. De acuerdo con la teología Reformada no es, según los católico romanos pretenden, el medio para iniciar la obra de gracia en el corazón, sino el medio para el fortalecimiento de esa obra, o, como se expresa con frecuencia, para el incremento de la gracia. Esto hace que surja una pregunta muy difícil en relación con el bautismo infantil. Se puede ver desde luego cómo el bautismo puede fortalecer la obra de fe en el recipiente adulto, pero no es tan visible cómo puede operar en su carácter de medio de gracia en el caso de

[365] Het Verband van Doop en Wedergeboorte, pp. 122 y sig.
[366] Geref. . Dogm. IV, p. 581.

niños que son por completo inconscientes del significado del bautismo y que todavía no pueden ejercitar la fe. La dificultad, a la cual nos enfrentamos aquí, naturalmente no existe para el reducido número de eruditos Reformados que niegan que el bautismo nada más fortalece una condición antecedente de gracia, y pretenden que es el medio para la participación de gracia en una forma específica, y para el específico fin de lograr nuestra regeneración e injertamiento en Cristo".[367] Todos los otros deben, por consiguiente, encarar este problema contra el cual Lutero también luchó. Hizo depender la eficacia del bautismo de la fe del recipiente; pero cuando reflexionó en el hecho de que los infantes no pueden ejercitar fe, se inclinó a creer que Dios mediante su gracia previniente opera en ellos una fe incipiente por medio del bautismo; y por último, dejó el problema para que lo resolvieran los doctores de la iglesia. Los teólogos Reformados resolvieron el problema llamando la atención a tres cosas, que pueden ser consideradas como alternativas, pero que también pueden combinarse.

a. Es posible proceder sobre la hipótesis (no sobre un conocimiento seguro) de que los niños presentados para el bautismo son regenerados y por tanto están en posesión del semen fidei (la semilla de la fe) ; y sostener que Dios, por medio del bautismo, de alguna manera mística que no entendemos, fortalece la semilla de la fe en el niño.
b. También puede llamarse la atención al hecho de que la operación del bautismo como medio de gracia no está limitada, necesariamente, al momento de su administración más de lo que la Cena del Señor está limitada al tiempo de su celebración. Pudiera ser que en el preciso momento sirviera de alguna manera misteriosa para incrementar la gracia de Dios, si ya está presente en el corazón, pero pudiera también servir para aumentar la fe posteriormente, cuando la importancia del bautismo se entienda con claridad. Esto se enseña de manera clara tanto en la Confesión Belga como en la Confesión de Westminster.
c. De nuevo, debe indicarse, como ya lo han hecho algunos teólogos (por ejemplo Dabney y Vos) que el bautismo infantil es también un medio de gracia para los padres que presentan a sus niños para ser bautizados. Sirve para fortalecer la fe en las promesas de Dios, para operar en ellos la seguridad de que el niño, por quien ellos se hacen responsables, tiene un derecho de propiedad en el pacto de gracia, y para fortalecer en ellos el sentido de responsabilidad por la educación cristiana de su niño.

[367] Esta posición se defiende en gran parte, en una obra titulada, The Divine Life in The Church, pp. 9196.

5. El alcance del bautismo para los niños de los incrédulos. Como es natural sólo los niños de los creyentes son los sujetos propios del bautismo infantil. De alguna manera sin embargo, el círculo se ha ido ampliando.

    a. El católico romano y los ritualistas de la iglesia anglicana proceden, a pesar de todo, sobre la hipótesis de que el bautismo es absolutamente esencial para la salvación, puesto que trae una gracia que no puede obtenerse de ningún otro modo. De aquí que ellos consideren su deber bautizar a todos los niños que estén a su alcance, sin inquirir respecto a la condición espiritual de sus padres.
    b. Algunos llaman la atención al hecho de que la promesa se aplica a los padres y a los hijos, y a los hijos de los hijos, hasta las mil generaciones, Sal 105: 7-10; Isa. 59 : 21; Hech. 2 : 39. En vista de estas promesas sostienen que los niños cuyos padres han dejado la iglesia no han perdido por esto sus privilegios como hijos del pacto.
    c. Hay también aquellos que externalizan el pacto haciéndolo coextendido con el Estado dentro de una iglesia del Estado. Un niño inglés tiene, como tal, precisamente tanto derecho al bautismo como tiene a la protección del Estado, sin tomar en cuenta, si los padres son creyentes o no.
    d. Algunos defienden la idea de que del hecho de que los padres son bautizados, también asegura a los hijos de ellos un derecho al bautismo. Consideran la relación personal de los padres hacia el pacto como algo muy inmaterial. Las iglesias a veces actúan sobre ese principio, y finalmente albergan una clase de miembros que no asumen por sí mismos la responsabilidad del pacto, y que sin embargo procuran el sello del pacto para sus hijos. En Nueva Inglaterra esto se conoció como el método de medio pacto.
    e. Por último, se ha aplicado el principio de adopción, con el fin de obtener el bautismo para aquellos niños que de otra manera no podrían alcanzarlo. Si los padres no pueden o no quieren garantizar la educación cristiana de sus niños, otros pueden comprometerse a garantizar esto. La base principal para ello se encontró en Gén. 17: 12.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cuáles son los significados diferentes de las palabras bapto, baptizo y louesthai?

2. ¿Bautizaba Juan el Bautista por inmersión?
3. ¿Fue bautizado el eunuco (Hech. 8: 38, 39) por inmersión?
4. ¿Enfatiza en alguna parte el Nuevo Testamento la necesidad de un modo particular de bautismo?
5. ¿La doctrina del bautismo infantil es bíblica?
6. ¿Se dudó del derecho de los niños al bautismo, antes de la Reforma?
7. ¿Cómo se explica la negación que presentaron los anabaptistas al bautismo infantil en la época de la Reforma?
8. ¿Cuál es el concepto bautista del pacto hecho con Abraham?
9. ¿Cómo explican los bautistas el pasaje de Rom. 4: 11?
10. ¿Qué dicen nuestros Símbolos Confesionales respecto a la base sobre la cual son bautizados los niños?
11. ¿Cuál es la posición de Calvino con respecto a la base sobre la cual deben ser bautizados tanto los niños como los adultos?
12. ¿Qué peligros prácticos están relacionados con la doctrina de la regeneración hipotética?
13. ¿Cómo le parece a usted la posición de Dabney de que el bautismo es un sacramento para los padres tanto como para el niño?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Armstrong, The Doctrine of Baptisms
2. Ayres, Christian Baptism
3. Bavinck, Geref. Dogm. IV., pp. 543.590
4. Carson, On Baptism
5. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 728.799
6. Dick, Theology, Lectures LXXXVIII-LXXXIX
7. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 526.611
8. Hovey, Manual of Theol. and Ethics, pp. 312-33;
9. Kramer, Het Verband Tusschen Do op en Wedergeboorte
10. Kuyper, Dict. Dogm. de Sacramentis, pp. 82.157; ibíd., E Voto II, pp. 499.566; III, pp. 5.68
11. Lambert, The Sacraments in the New Testament, pp. 36.239
12. Litton, Introd. To Dogm. Theol., pp. 444.464
13. McLeod, The Sacrament of Holy Baptism in the Divine Life in the Church
14. Merrill, Christian Baptism
15. Pieper, Christl. Dogm. III, pp. 297.339

16. Pope, Chr. Theol. III, pp. 311.324;
17. Schaff, Our Fathers' Faith and Ours, pp. 315-320;
18. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church, pp. 540.558
19. Seiss, The Baptist System Examined
20. Strong, Syst. Theol., pp. 930.959
21. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 305.335; Mueller, Chr. Dogm., pp. 486.505
22. Vos, Geref. Dogm., De Genademiddelen, pp. 36.134; ibíd., De Verbondsleer in de Geref. Theol
23. Wall, History of Infant Baptism
24. White, Why Are Infants Baptized; Bannerman, The Church of Christ II, pp. 42.127
25. Wielenga, Ons Doopsformulier;
26. Wilmers, Handbook of the Chr. Rel., pp. 314.322
27. Wilson, On Infant Baptism

CAPITULO 60: LA CENA DEL SEÑOR

LAS ANALOGÍAS QUE LA CENA DEL SEÑOR TENIA EN ISRAEL

Así precisamente como el bautismo cristiano tuvo analogías en Israel, también las tuvo la Cena del Señor. No sólo entre los gentiles, sino también en Israel los sacrificios que se traían, venían acompañados, frecuentemente, con alimentos sacrificiales. Este fue en particular un hecho característico de las ofrendas de paz. De estos sacrificios solamente la grosura adherida a las entrañas era consumida sobre el altar; el pecho mecido tocaba al sacerdocio, y la espaldilla derecha al sacerdote oficiante, Lev. 7: 28-34, en tanto que el resto constituía una comida sacrificial para el ofrendante y para sus amigos, siempre que estuvieran levíticamente limpios, Lev. 7: 19-21; Deut. 17: 7, 12. Estas comidas enseñaban el modo simbólico en que "siendo justificados por la fe, tenemos paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo". Expresaban el hecho de que, sobre la base del sacrificio ofrendado y aceptado, Dios recibe a su pueblo como huéspedes en su casa y los une con El en gozosa comunión, que eso es la vida comunal del pacto. Israel tuvo prohibido tomar parte en las comidas sacrificiales de los gentiles, exactamente debido a que ellas expresarían su acercamiento a otros dioses, Ex 34 : 15 ; Núm. 25 : 3, 5 ; Sal 106 : 28. Las comidas sacrificiales, que testificaban la unión de Jehová con su pueblo, eran temporadas de gozo y alegría, y por esto, algunas veces, se abusaba de ellas dando ocasión al escándalo y a la borrachera, I Sam 1: 13; Prov. 7: 14; Isa. 28: 8. El sacrificio de la pascua también estaba acompañado con tina comida sacrificial de esta clase. Contradiciendo a los católicos

romanos, los protestantes, algunas veces, procuran defender la posición de que esta comida constituía el todo de la pascua, pero esta es una posición insostenible. La pascua era ante todo un sacrificio de expiación, Ex 12: 27; 34: 25. No sólo se le llamaba sacrificio, sino que en el período mosaico la pascua estaba relacionada con el santuario, Deut. 16: 2. El cordero era sacrificado por los levitas, y la sangre se manipulaba por los sacerdotes, II Cron. 30: 16; 35: 11; Esd. 6: 19. Pero aunque, ante todo, era un sacrificio, no era nada más eso; era también una comida en la cual el cordero asado se comía con panes sin levadura y con hierbas amargas, Ex 12: 8-10. El sacrificio se convertía en seguida en comida, la cual en tiempos posteriores se hizo mucho más elaborada que lo que fue originalmente. El Nuevo Testamento atribuye a la pascua una importancia típica, I Cor. 5 : 7, y de esta manera dio en ella no sólo un recuerdo de la liberación fuera de Egipto, sino también una señal y un sello de la liberación de la esclavitud del pecado, y una comunión con Dios en el Mesías prometido. Jesús instituyó la Cena del Señor en relación con esta comida pascual. Usando los elementos presentes en la primera, efectuó una transición muy natural hacia la segunda. Tardíamente algunos críticos procuran arrojar duda sobre la institución de la Cena del Señor por Jesús, pero no hay ninguna buena razón para poner en duda el testimonio de los evangelios, ni el testimonio independiente del apóstol Pablo en I Cor. 11 : 23-26.

LA DOCTRINA DE LA CENA DEL SEÑOR EN LA HISTORIA

ANTES DE LA REFORMA

Ya en la época apostólica la celebración de la Cena del Señor se acompañaba con agapae o fiesta de amor, para las cuales el pueblo traía los menesteres necesarios, y los cuales, algunas veces, conducían a tristes abusos, I Cor. 11: 20-22. Con el correr del tiempo, los dones traídos de esta manera fueron llamados oblaciones y sacrificios, y eran bendecidos por el sacerdote con una oración de acción de gracias. Pero a poco estos nombres fueron aplicados a los elementos de la Cena del Señor, de tal manera que éstos tomaron el carácter de un sacrificio traído por el sacerdote, y las acciones de gracias se consideraron como una consagración de estos elementos. En tanto que algunos de los primitivos Padres de la iglesia (Orígenes, Basilio, Gregorio Nacianceno) retuvieron el concepto simbólico o espiritual del sacramento, otros (Cirilo, Gregorio de Niza, Crisóstomo), sostuvieron que la carne y la sangre de Cristo estaban de algún modo combinadas con el pan y el vino en el sacramento. Agustín retardó largo tiempo el desarrollo realista de la doctrina de la Cena del Señor. Aunque habló del pan y del vino como del cuerpo y la sangre de Cristo, distinguió entre el signo y la cosa significada, y no creyó en un cambio de sustancia. Negó que el

malvado, aunque reciba los elementos, reciba también el cuerpo, y acentuó el aspecto conmemorativo de la Cena del Señor. Durante la Edad Media el concepto agustiniano fue desalojado poco a poco por la doctrina de la transubstanciación. Allá por el año 818 A.D. Paschasius Radbertus ya había propuesto, formalmente, esta doctrina; pero encontró muy fuerte oposición de parte de Rabanus Maurus y de Ratramnus. En el Siglo XI brotó de nuevo una furiosa controversia, sobre el tema, entre Berenger de Tours y Lanfranc. Este último hizo la crasa afirmación de que "el verdadero cuerpo de Cristo estaba verdaderamente sostenido en la mano del sacerdote, partido y masticado por los dientes de los fieles".

Este concepto, finalmente, fue definido por Hildeberto de Tours (1134), y designado como doctrina de la transubstanciación. Fue adoptado formalmente por el IV Concilio Laterano en 1215. Muchas preguntas relacionadas con esta doctrina fueron debatidas por los escolásticos, tales como aquellas que se refieren a la duración que hay para que se cambie el pan y el vino en el cuerpo v la sangre de Jesucristo, la manera de la presencia de Cristo en ambos elementos, la relación de la sustancia y de los accidentes, la adoración de la hostia, etc. La definición final de la doctrina fue dada por el Concilio de Trento y está consignada en la Sessio XIII de sus Decretos y Cánones. Ocho capítulos y once cánones se dedican a esta definición. Aquí sólo podemos mencionar los puntos más esenciales. Jesucristo está presente, verdadero, real y sustancialmente en el santo sacramento. El hecho de que esté sentado a la diestra de Dios no excluye la posibilidad de su presencia sustancial y sacramental en varios lugares simultáneamente. Por las palabras de la consagración, la sustancia del pan y del vino se cambia en el cuerpo y en la sangre de Cristo. El Cristo entero está presente bajo cada especie y bajo cada partícula de cada una de las especies. Todo el que recibe una partícula de la hostia recibe al Cristo completo. Cristo está presente en los elementos aun antes de que los comulgantes los reciban. En vista de esta presencia, la adoración de la hostia es la cosa más natural. El sacramento efectúa un "acrecentamiento de gracia santificante, especialmente gracias actuales, remisión de pecados veniales, preservación de pecados mortales, y la confiada esperanza de la salvación eterna".

DURANTE LA REFORMA Y DESPUÉS

LOS Reformadores, uno y todos, rechazaron la teoría sacrificial de la Cena del Señor, y la doctrina medieval de la transubstanciación. Sin embargo difirieron en su construcción positiva de la doctrina bíblica de la Cena del Señor. En oposición a Zwinglio, Lutero insistió sobre la interpretación literal de las palabras de la institución y en la presencia corporal de Cristo en la Cena del Señor. Sin embargo, sustituyó la doctrina de la

transubstanciación con la de la consubstanciación, que ha sido defendida en gran parte por Occam en su De Sacramento Altaris, y de acuerdo con la cual Cristo está "en, con y bajo" los elementos. Zwinglio negó en absoluto la presencia corporal de Cristo en la Cena del Señor, y dio una interpretación figurativa de las palabras de la institución. Vio en el sacramento, principalmente, un acto de conmemoración, aunque no negó que en ella Cristo está presente en forma espiritual para la fe de los creyentes. Calvino mantuvo una posición intermedia. Como Zwinglio, Calvino negó la presencia corporal del Señor en el sacramento, pero a distinción de aquel, insistió sobre la presencia real, aunque espiritual del Señor en la Cena, la presencia de El como una fuente de poder y eficacia espiritual. Además, en lugar de acentuar la Cena del Señor como un acto del hombre (sea de conmemoración o de profesión), acentuó el hecho de que ella es la expresión, ante todo, del don bondadoso de la gracia de Dios para el hombre, y sólo en sentido secundario puede ser una comida conmemorativa y un acto de profesión. Para Calvino, tanto como para Lutero, era la Cena del Señor, ante todo, un medio divinamente instituido para el fortalecimiento de la fe. Los socinianos, los arminianos y los menonitas vieron en ella sólo un memorial, un acto de profesión, y un medio para el mejoramiento moral. Bajo la influencia del racionalismo esta idea se convirtió en un concepto popular. Schleiermacher acentuó el hecho de que la Cena del Señor es el medio por el cual la comunión de vida con Cristo se preserva de una manera particularmente energética en el seno de la iglesia. Muchos de los teólogos de posición media, aunque pertenecían a la iglesia luterana, rechazaron la doctrina de la consubstanciación, y se acercaron al concepto calvinista de la presencia espiritual de Cristo en la Cena del Señor.

LOS NOMBRES BÍBLICOS PARA LA CENA DEL SEÑOR

Aunque nada más hay un solo nombre para el sacramento inicial del Nuevo Testamento, hay varios para el sacramento que ahora estamos considerando, todos los cuales se derivan de la Biblia. Son los siguientes:

1. Deipnon Kuriakon, la Cena del Señor, que se deriva de I Cor. 11: 20. Este es el nombre más común en los círculos protestantes. Parece que en el pasaje que acabamos de indicar el apóstol quiere hacer una distinción marcada entre el sacramento y el agapae, el cual los Corintios relacionaban con la Santa Cena, abusando de aquel y haciendo que los dos actos, prácticamente, fueran incongruos. El énfasis especial está en el hecho de que esta es la Cena del Señor. No es una Cena en la cual el rico invite a los pobres como sus huéspedes, y luego los trate

miserablemente, sino una fiesta en la cual el Señor provee para todos en rica abundancia.

2. Trapeza kuriou, la mesa del Señor, un nombre que se encuentra en I Cor. 10: 21. Los gentiles de Corinto hacían ofrendas a los ídolos y después de sus sacrificios se sentaban para comer la comida ofrecida; y parece que algunos de los de la iglesia de Corinto pensaron que era permitido unirse con ellos, viendo que toda carne es semejante. Pero Pablo hizo notar que los sacrificios a los ídolos son sacrificios a los demonios, y que juntarse en semejantes comidas sacrificiales equivale a practicar la co¬munión con los demonios. Esto estaría en absoluto conflicto con la participación a la mesa del Señor, para confesar acercamiento a El y practicar comunión con El.

3. Klasis tou artou, el partimiento del pan, un término que se usa en Hech. 2: 42; compárese también Hech. 20 : 7. Aunque este es un término que, con toda probabilidad, no se refiere exclusivamente a la Cena del Señor, sino a las fiestas de amor, ciertamente también incluye la Cena del Señor. El nombre puede encontrar su explicación en el partimiento del pan tal como fue ordenado por Jesús.

4. Eucharistía, acción de gracias, y eulogia, bendición, términos que se derivan de I Cor. 10: 16; 11:24. En Mat. 26: 26, 27 leemos que el Señor tomó el pan y lo bendijo, y tomó la copa y dio gracias. Con toda probabilidad las dos palabras se usaron indistintamente y se refieren a una forma combinada de bendecir y dar gracias. La copa de acción de gracias y de bendición es la copa consagrada.

LA INSTITUCIÓN DE LA CENA DEL SEÑOR

RELATOS DIFERENTES ACERCA DE LA INSTITUCIÓN

Hay cuatro diferentes relatos de la institución de la Cena del Señor, uno en cada uno de los sinópticos, y otro en I Cor. 11. Juan habla de comer la pascua, pero no menciona la institución de un nuevo sacramento. Estos relatos son independientes el uno del otro, y sirven para complementarse recíprocamente. Con toda evidencia, el Señor no dio por terminada la comida pascual antes de instituir la Cena del Señor. El nuevo sacramento quedaba ligado con el elemento central de la comida pascual. El pan que se comía juntamente con el cordero iba a ser consagrado a un nuevo uso. Esto resulta evidente del

hecho de que la tercera copa, que generalmente se llamaba "la copa de bendición" se usó como el segundo elemento en el nuevo sacramento. De esta manera el sacramento del Antiguo Testamento pasó de la manera más natural a convertirse en el del Nuevo.

LA SUSTITUCIÓN DEL CORDERO POR EL PAN

El cordero pascual tenía una importancia simbólica. Como todos los sacrificios del Antiguo Testamento, el cordero enseñó al pueblo que el derramamiento de sangre era necesario para la remisión de los pecados. En adición a eso tenía un significado típico, señalar hacia el gran sacrificio venidero que había de cumplirse en la plenitud del tiempo para quitar el pecado del mundo. Y finalmente, también tenía importancia nacional como un memorial de la liberación de Israel. No era sino natural que, al venir el verdadero Cordero de Dios y se llegara el momento de ser sacrificado, el símbolo y tipo desapareciera. El sacrificio todo suficiente de Jesucristo hizo que todo derramamiento posterior de sangre resultara innecesario; y por tanto, fue enteramente adecuado que el elemento de sangre dejara el camino para un elemento incruento que, como aquel, tuviera propiedades nutritivas. Además, por medio de la muerte de Cristo la pared intermedia de separación fue derribada, y las bendiciones de salvación se extendieron a todo el mundo. Y en vista de esto, era perfectamente natural que la pascua, un símbolo que gozaba de estimación nacional, quedara reemplazada por otro símbolo que no llevara consigo la implicación nacionalista.

LA IMPORTANCIA DE LAS ACCIONES Y DE LOS TÉRMINOS DIFERENTES

1. Las acciones simbólicas. Todos los relatos de la institución de la Cena LA CENA DEL SEÑOR del Señor hacen mención del partimiento del pan, y Jesús indica con claridad que esto era para simbolizar el partimiento de su cuerpo por la redención de los pecadores. Debido a que Jesús partió el pan en presencia de sus discípulos, la teología protestante insiste, por lo general, en que esta celebración siempre debe tener lugar a la vista del pueblo. Esta importante transacción quería ser una señal, y la señal siempre debe colocarse en lugar visible. Después de distribuir el pan, Jesús tomó la copa, la bendijo, y la dio a sus discípulos. No aparece que El derramara el vino en presencia de ellos, y por tanto esto no se considera como esencial para la celebración de la Cena del Señor. El Dr. Wielinga, sin embargo, infiere, del hecho de que el pan tenía que ser partido, que el vino debía también derramarse, a la vista de los comulgantes.[368] Como es natural Jesús usó pan sin levadura, puesto que era la

---

[368] Ons Avondmaals Formulier, pp. 243 y sig.

única clase de pan que había a la mano, y usó el vino ordinario que se utilizaba en abundancia como bebida en Palestina. Pero no se insiste ni en una cosa ni en la otra, y por tanto, no se sigue que no sea permisible usar pan con levadura y alguna otra clase de vino. Los discípulos, indudablemente, recibieron los elementos en posición reclinada, pero esto no significa que los creyentes no puedan tomarlo sentados, de rodillas o de pie.

2. Palabras de mandato. Jesús acompañó su acción con palabras de mandato. Cuando dio el pan a sus discípulos, dijo, "tomad, comed". Y al expresar este mandato tuvo sin duda en mente, no sólo una manera física de comer, sino una apropiación espiritual del cuerpo de Cristo mediante la fe. Es un mandato que, aunque llegó en primer lugar a todos los apóstoles, era también para la iglesia de todas las edades. Según Lucas 22: 19 (compárese I Cor. 11: 24) el Señor añadió las palabras: "Haced esto en memoria de mí". Algunos infieren de estas palabras que la Cena instituida por Jesús no era otra cosa que una comida memorial. Sin embargo, es par completo evidente, y de modo especial se deduce de Juan 6: 32, 33, 50, 51; I Cor. 11: 26-30, que tenía la intención de ser más que una comida; y hasta donde tenía importancia recordatorio iba a servir como memorial de la obra sacrificadora de Cristo, más bien que de su persona. Hubo otra palabra de mandato en relación con la copa. Después de distribuir el pan el Señor tomó también la copa, dio gracias, y dijo "bebed de ella todos", o (según Lucas), "tomad esto y repartidlo entre vosotros". Es por completo claro que la copa aquí da a entender su contenido, porque la copa no podía repartirse. De estas palabras se deduce con perfecta evidencia que el Señor quería que el sacramento se usara en sus dos sustancias (sub utraque specie), y que Roma está equivocada al evitar que los laicos tomen la copa. El uso de ambos elementos capacitó a Cristo para dar una representación vívida de la idea de que su cuerpo iba a ser partido, que la carne y la sangre iban a ser separadas, y que el sacramento, a la vez, nutre y aviva el alma.

3. Las palabras de la explicación. La palabra de mandato en relación con el pan fue seguida inmediatamente por una palabra de explicación, que da lugar a una importante disputa, es decir, "este es mi cuerpo". Estas palabras han sido interpretadas de varias maneras.

   a. La iglesia de Roma pone el énfasis sobre la cópula "es". Jesús quiso decir que lo que El tenía en su mano era realmente su cuerpo aunque se mirara como pan y tuviera sabor de pan. Pero esta es una posición por completo

insostenible. Con toda probabilidad Jesús habló arameo y no usó para nada cópula alguna. Y mientras estaba delante de sus discípulos en el cuerpo, no hubiera podido muy bien decirles con toda seriedad que El tenía su cuerpo en su mano. Además, aun sobre el concepto católico romano, no podría haber dicho con verdad, "este es mi cuerpo", sino solamente decir, "esto se está convirtiendo ahora en mi cuerpo".

b. Carlstadt sostuvo el nuevo concepto de que cuando Jesús habló estas palabras, señaló a su cuerpo. Arguyó que el neutro touto no podría referirse a artos, que es masculino. Pero el pan puede imaginarse como una cosa y de esta manera referirse a él como a neutro. Además semejante afirmación habría estado vacía de significado bajo las circunstancias del momento.
c. Lutero y los luteranos también acentúan la palabra "es", aunque admiten que Jesús hablaba figuradamente. Según ellos la figura no era una metáfora, sino una sinécdoque. El Señor simplemente quería decir a sus discípulos: En donde ustedes tienen el pan, tienen mi cuerpo en, bajo y junto con él, aunque la sustancia de los dos sigue siendo diferente. Este concepto está cargado con la doctrina imposible de la omnipresencia del cuerpo físico de nuestro Señor.
d. Calvino y las iglesias Reformadas entienden las palabras de Jesús en forma metafórica: "Este es (es decir, significa) mi cuerpo". Semejante afirmación sería tan ininteligible para los discípulos como otras afirmaciones parecidas, por ejemplo, "yo soy el pan de vida", Juan 6: 35, y, "yo soy la vid verdadera". Juan 15: 1.

Al mismo tiempo rechazan el concepto que generalmente se atribuye a Zwinglio, de que el pan nada más representa al cuerpo de Cristo, y acentúan el hecho de que también sirve para sellar las misericordias del pacto de Dios y para traer nutrimento espiritual. A estas palabras Jesús añade la declaración posterior, "que por vosotros es dado". Estas palabras con toda probabilidad expresan la idea de que el cuerpo de Jesús es dado para el beneficio o para el provecho de los discípulos. Es dado por el Señor para asegurar la redención de ellos. Naturalmente, es un sacrificio no sólo para los discípulos inmediatos del Señor, sino para todos aquellos que creen. También hay una palabra de explicación relacionada con la copa. El Señor hace la importante declaración: "Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros es derramada", Luc. 22:20.

Estas palabras traen implicado un contraste entre la sangre del Salvador, como la sangre del nuevo pacto, y la sangre del antiguo pacto mencionada en Ex 24: 8. Esta última era sólo una representación umbrosa de la realidad del Nuevo Testamento. Las palabras "por

vosotros", no tenían aplicación más amplia que la que hacen en la afirmación relacionada con el pan, "que por vosotros es dado". No se deben entender en el sentido irrestricto de "por todos los hombres indiscriminadamente", sino más bien, en el sentido limitado de "por vosotros y por todos los que son realmente mis discípulos". Las palabras concluyentes en 1 Cor. 11:26, "porque con la frecuencia con que comiereis este pan y bebiereis esta copa proclamáis la muerte del Señor hasta que El venga", señalan la importancia perenne de la Cena del Señor como un memorial de la muerte sacrificial de Cristo; e intiman claramente que tendrá que ser celebrada regularmente hasta que el Señor vuelva.

LAS COSAS QUE SE SIGNIFICAN Y SELLAN EN LA CENA DEL SEÑOR

LAS COSAS SIGNIFICADAS EN EL SACRAMENTO

El sacramento se caracteriza por representar una o más verdades espirituales mediante señales sensibles y externas. La señal externa en el caso de la Cena del Señor incluye no sólo los elementos visibles empleados, sino también el partimiento del pan y el derramamiento del vino, la apropiación del pan y el vino comiendo y bebiendo, y la participación de ellos en la comunión con otros. Los puntos siguientes deben mencionarse aquí:

1. Es una representación simbólica de la muerte del Señor, I Cor. 11: 26. El hecho central de la redención, prefigurado en los sacrificios del Antiguo Testamento se presenta con claridad por medio de los importantes símbolos del sacramento del Nuevo Testamento. Las palabras de la institución, "partido por vosotros" y "derramada por muchos", apuntan al hecho de que la muerte de Cristo fue sacrificial, para el beneficio y todavía más, en lugar de su pueblo.

2. También simboliza la participación del creyente con el Cristo crucificado. En la celebración de la Cena del Señor los participantes no solamente miran a los símbolos, sino que los reciben y se alimentan con ellos. Figurativamente hablando, "comen la carne del Hijo del hombre, y beben su sangre", Juan 6: 53, es decir, simbolizan de manera apropiada los beneficios asegurados mediante la muerte sacrificadora de Cristo.

3. Representan, no sólo la muerte de Cristo como el objeto de la fe, y el acto de la fe que une al creyente con Cristo, sino también el efecto de este acto, en el sentido en

que da vida, fuerza y gozo al alma. Esto se implica en los emblemas usados. Precisamente como el pan y el vino nutren y dan vigor a la vida corporal del hombre, así Cristo sostiene y aviva la vida del alma. Los creyentes se representan por lo general en la Escritura como los que tienen en Cristo vida, fuerza y felicidad propia.

4. Por último, el sacramento también simboliza la unión de los creyentes entre sí. Como miembros del cuerpo místico de Jesucristo, constituyen una unidad espiritual, comen del mismo pan y beben del mismo vino, I Cor. 10: 17; 12: 13. Reciben los elementos el uno de la mano del otro y ejercitan comunión íntima, mutuamente.

LAS COSAS SELLADAS EN LA CENA DEL SEÑOR

La Cena del Señor no sólo es un signo sino también un sello. Muchos, en la actualidad, pierden esto de vista, y tienen un concepto muy superficial de este sacramento, considerándolo nada más como un memorial de Cristo y como una señal de la profesión cristiana. Estos dos aspectos del sacramento, es decir, como signo y como sello, no son independientes entre sí. El sacramento como un signo, o — para decirlo de otra manera — el sacramento con todo lo que significa, constituye un sello. El sello se adhiere a las cosas significadas, y es garantía del pacto de gracia de Dios revelado en el sacramento. El Catecismo de Heidelberg dice que Cristo quiere "por medio de estas señales y prendas visibles asegurarnos de que en realidad somos participantes, mediante la obra del Espíritu Santo, del cuerpo y de la sangre verdaderos cuando recibimos por la vía oral estas santas señales en recuerdo de El; y que todos los sufrimientos de El y su obediencia son tan ciertamente nuestros como si nosotros en nuestras propias personas hubiéramos sufrido para darle a Dios una satisfacción por nuestros pecados".[369] Tenemos que considerar aquí los siguientes puntos :

1. Sella para el participante el gran amor de Cristo, revelado en el hecho de que se entregó por ellos, a una muerte vergonzosa y amarga. Esto no significa nada más que el sacramento testifique la realidad de aquella propia y sacrificial entrega, sino que asegura al creyente que participa de la Cena del Señor, que él, personalmente, fue el objeto de aquel amor incomparable.

2. Además la Santa Cena asegura al creyente que participa del sacramento, no sólo el amor y gracia de Cristo que ahora se ofrece a ellos como Redentor suyo en toda la

---

[369] Lord's Day XXIX, Preg. 79

plenitud de su obra redentora; sino que da a cada uno la seguridad personal de que todas las promesas del pacto y todas las riquezas de la oferta del evangelio son del creyente mediante una donación divina, de tal manera que él ya tiene derecho a reclamarlas como suyas.

3. Una vez más, el sacramento no sólo ratifica para el participante creyente las ricas promesas del evangelio sino que también le asegura que las bendiciones de la salvación son de El como su actual posesión. Tan cierto como el cuerpo se nutre y se renueva mediante el pan y el vino, así con toda seguridad pasa con el alma que recibe el cuerpo y la sangre de Cristo mediante la fe, poseyendo desde ahora mismo la vida eterna, y así con toda seguridad recibirá de esa vida, cada vez más abundantemente.

4. Por último, la Cena del Señor es un sello recíproco. Es el distintivo de profesión de parte de aquellos que participan del sacramento. Dondequiera que coman el pan y beban el vino, profesan su fe en Cristo como su Salvador y su acercamiento a El como su Rey, y juran solemnemente una vida de obediencia a sus mandamientos divinos.

LA UNIÓN SACRAMENTAL O EL PROBLEMA DE LA PRESENCIA REAL DE CRISTO EN LA CENA DEL SEÑOR

Con este problema entramos a lo que durante mucho tiempo ha sido, y todavía es, motivo de mucha diferencia de opinión en la iglesia de Jesucristo. De ninguna manera hay opinión unánime en cuanto a la relación del signo con la cosa significada, es decir respecto a la naturaleza de la presencia de Cristo en la Cena del Señor. Hay especialmente cuatro conceptos que vienen aquí a la consideración:

EL CONCEPTO DE ROMA

La iglesia de Roma concibe la unión sacramental en un sentido físico. Sin embargo, difícilmente puede justificarse la expresión al hablar de una unión sacramental que no existe, porque de acuerdo con la explicación dada por la iglesia de Roma no hay unión en el sentido propio de la palabra. El signo no se junta con la cosa significada, sino que le hace camino, puesto que el primero se convierte en la segunda. Cuando el sacerdote pronuncia la fórmula, "hoc est corpus meum", el pan y el vino se cambian en el cuerpo y en la sangre de

Cristo. Se admite que aun después del cambio los elementos se ven y saben como pan y vino. En tanto que la sustancia de ambos está cambiada, sus propiedades siguen siendo las mismas. En la forma del pan y del vino el cuerpo y la sangre físicos de Cristo están presentes. La supuesta base escritural para esta interpretación se encuentra en las palabras de la institución, "este es mi cuerpo", y er Juan 6: 50 y siguientes. Pero el primero de estos pasajes es con toda claridad un tropo, como son aquellos de Juan 14: 6; 15: 1, y otros; y Juan 6: 50, entendido literalmente, nos enseñaría más de lo que la iglesia católica misma quisiera que admitiéramos, es decir, que cada uno de los que come de la Cena del Señor se va al cielo, en tanto que ninguno que deje de comerla alcanzará la vida eterna (compárense los versículos 53, 54). Además, el versículo 63 señala claramente hacia una interpretación espiritual. Todavía más, es casi imposible concebir el pan que Jesús partió como si hubiera sido el cuerpo mismo que lo estaba manejando; y se notará que la Escritura al pan lo llama pan aun después de haber sido, supuestamente, transubstanciado, I Cor. 10: 17; 11: 26, 27, 28. Esta idea de Roma atropella también a los sentidos humanos, dondequiera que creamos que lo que sabe y se ve como pan y vino, sea realmente carne y sangre; y a la razón humana, en donde requiere que creamos en la separación de una sustancia y de sus propiedades, y en la presencia de un cuerpo material en diversos lugares al mismo tiempo, siendo estas dos ideas contrarias a la razón. En consecuencia, la elevación y la adoración de la hostia se quedan sin ningún fundamento adecuado.

EL CONCEPTO LUTERANO

Lutero rechazó la doctrina de la transubstanciación y la sustituyó por la doctrina parecida de la consubstanciación. Según Lutero, el pan y el vino siguen siendo lo que son, pero hay en la Cena del Señor, a pesar de todo, una presencia real misteriosa y milagrosa de la persona completa de Cristo, cuerpo y sangre, en, bajo y con, los elementos. Lutero y sus seguidores sostienen la presencia local del cuerpo y la sangre físicos de Cristo en el sacramento. Algunas veces los luteranos niegan que ello enseñe la presencia local de Cristo en la Cena del Señor, sino que, en ese caso, atribuyen a la palabra 'local' un significado que no le conceden aquellos que les atribuyen a ellos esta enseñanza. Cuando se dice que enseñan la presencia local de la naturaleza física de Cristo, esto no implica que todos los otros cuerpos estén excluidos de la misma porción o espacio, ni que la naturaleza humana de Cristo esté en otra parte, como por ejemplo, en el cielo; sino que significa que la naturaleza física de Cristo está presente en forma local en la Cena del Señor, como el magnetismo está presente localmente en el magneto, y como el alma está presente localmente en el cuerpo. En consecuencia, enseñan también la llamada manducatio oralis, que significa que, los que participan de los elementos en la Cena del Señor comen y beben

el cuerpo y la sangre del Señor "por la vía oral", y no nada más que se apropien éstos mediante la fe. Los comulgantes indignos reciben también el cuerpo y la sangre del Señor, pero para su condenación. Esta idea no es mucho mejor que la católicorromana, aunque no envuelve el frecuentemente repetido milagro del cambio de sustancia sin un cambio de atributos. Realmente hace que las palabras de Jesucristo signifiquen, 'esto acompaña a mi cuerpo', una interpretación que resulta más impropia que cualquiera de las otras. Además, está cargada con la doctrina imposible de la ubicuidad de la naturaleza humana glorificada del Señor, la cual algunos luteranos descartarían gustosamente.

EL CONCEPTO ZWINGLIANO

Hay una impresión muy general, que no carece, del todo, de fundamento, respecto a que el concepto de Zwinglio acerca de la Cena del Señor era muy defectuoso. Se le atribuye haber enseñado que es un signo o símbolo vacío, que representa o significa figurativamente las verdades o bendiciones espirituales; y que su recepción es una mera conmemoración de lo que Cristo hizo por los pecadores, y sobre todo un distintivo de la profesión del cristiano. Sin embargo, esto difícilmente hace justicia al Reformador suizo. Algunas de sus afirmaciones indudablemente traen la idea de que para él el sacramento era nada más un rito conmemorativo y un signo y símbolo de lo que el creyente prometía en él. Pero sus escritos contienen también afirmaciones que señalan hacia una importancia más profunda de la Cena del Señor y la contemplan como un sello o prenda de lo que Dios en el sacramento hace por el creyente. De hecho, parece que con el correr del tiempo Zwinglio cambió un tanto su concepto. Es muy difícil determinar con exactitud lo que creía en cuanto a este asunto. Evidentemente, quiso excluir de la doctrina de la Cena del Señor todo misticismo ininteligible, y mostró en su exposición una excesiva inclinación hacia la claridad y la sencillez. Ocasionalmente se expresa dando a entender que es un mero signo o símbolo, una conmemoración de la muerte del Señor. Y aunque, de paso, habla también del sacramento como de un sello o prenda, ciertamente no hace justicia a esta idea. Además, para él cae el énfasis en lo que el creyente hace en el sacramento, más bien que en lo que Dios garantiza en el mismo sacramento. Para Zwinglio comer del cuerpo de Cristo se identifica con la fe en Cristo y una confianza llena de fe en su muerte. Niega la presencia corporal de Cristo en la Cena del Señor, pero no niega que Cristo está presente allí en el sacramento de una manera espiritual para la fe del creyente. Cristo está presente nada más en su naturaleza divina y en la aprehensión del comulgante creyente.

EL CONCEPTO REFORMADO

1. Calvino objeta la doctrina de Zwinglio acerca de la Cena del Señor, porque permite que la idea de lo que el creyente hace en el sacramento eclipse el regalo que nos da Dios en ese sacramento.
2. Y porque Zwinglio ve en el comer del cuerpo de Cristo nada más la fe en el nombre de Cristo y la confianza en su muerte, y fuera de eso ninguna cosa más importante. Según Calvino, el sacramento queda relacionado no nada más con la obra pasada de Cristo, con el Cordero que murió (como parece que piensa Zwinglio), sino también con la obra actual y espiritual de Cristo, con el Cristo que está vivo en gloria. Calvino cree que Cristo aunque no esté presente en la Cena, de manera corporal y local, sin embargo, está presente, y se disfruta de El en su entera persona, es decir del cuerpo y de la sangre. Calvino enfatiza la unión mística de los creyentes con la persona completa del Redentor.

Su explicación no es por completo clara, pero parece que quiere decir que el cuerpo y la sangre de Cristo, aunque ausente El de nosotros, y presente localmente solo en el cielo, comunica una influencia que da vida al creyente cuando este se encuentra en el acto de recibir los elementos. Esa influencia, aunque real no es física sino espiritual y mística, está mediada por el Espíritu Santo, y condicionada con el acto de fe mediante el cual el comulgante recibe simbólicamente el cuerpo y la sangre de Cristo. En cuanto al modo en que esta comunión con Cristo se efectúa, hay dos explicaciones. Algunas veces se explica como si mediante la fe el comulgante levantara su corazón hasta el cielo, en donde Cristo está ; otras veces, como si el Espíritu Santo trajera la influencia del cuerpo y la sangre de Cristo hasta el nivel del comulgante. Dabney rechaza positivamente la explicación de Calvino en cuanto a que el comulgante participe del verdadero cuerpo y sangre de Cristo en el sacramento. Este es sin duda un punto obscuro en la explicación de Calvino. Algunas veces parece que coloca mucho énfasis en el sentido literal de la carne y de la sangre. Sin embargo, quizá, sus palabras deban entenderse sacramental-mente, es decir, en un sentido figurado. Este concepto de Calvino es el que se encuentra en nuestros símbolos confesionales.[370] Una interpretación muy común acerca de este punto dudoso en la doctrina de Calvino, es que el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes sólo en forma virtual, es decir, en las palabras del Dr. Hodge, que "las virtudes y los efectos del sacrificio del cuerpo del Redentor en la cruz se nos hacen presentes y llegan verdaderamente hasta nosotros, en el sacramento, para aquel que lo recibe dignamente por el poder del Espíritu Santo, el cual usa el sacramento como su instrumento de acuerdo con su soberana voluntad".[371]

[370] Compárese la Confesión Belga, Art. XXXV; Catecismo de Heidelberg, preg. 75, 76, y también en la Forma para la celebración de la Cena del Señor.

[371] COMM. on the Confession of Faith, p. 492.

LA CENA DEL SEÑOR CONSIDERADA COMO MEDIO DE GRACIA, O SU EFICACIA

El sacramento de la Cena del Señor instituido por el mismo Señor como signo y señal, es en ese concepto, un medio de gracia también. Cristo instituyó este sacramento para el beneficio de sus discípulos y de todos los creyentes. Fue con toda claridad la intención del Salvador que sus seguidores derivaran provecho de la participación en el sacramento. Esto se deduce del hecho preciso de que lo instituyó como signo y sello del pacto de gracia. También, desde luego, puede inferirse lo mismo del comer y beber simbólicamente, lo cual apunta hacia el nutrimiento y la revivificación, y de pasajes como Juan 6: 48-50, (independientemente del problema, si este pasaje se refiere directamente a la Cena del Señor, o no), y de I Cor. 11 : 17.

LA GRACIA QUE SE RECIBE EN LA CENA DEL SEÑOR

La Cena del Señor se dispuso para los creyentes y sólo para ellos, y por tanto no sirve para dar origen a la obra de gracia en el corazón del pecador. La presencia de la gracia de Dios se presupone en los corazones de los participantes. Jesús la administró nada más para los que profesaban ser sus seguidores ; según Hech. 2 : 42, 46 aquellos que creían, continuaban firmemente en el partir del pan; y en I Cor. 1 1 : 28, 29 se acentúa la necesidad del propio examen antes de participar de la Cena del Señor. La gracia recibida en el sacramento no difiere, en clase, de la que los creyentes reciben mediante la instrumentalidad de la Palabra. El sacramento nada más añade eficacia a la Palabra, y por tanto, a la medida de la gracia recibida. Es la gracia de un más estrecho compañerismo con Cristo cada vez, de nutrimiento y revivificación espiritual, y de una siempre creciente seguridad de la salvación. La iglesia católicorromana menciona especialmente la gracia santificante, gracias especiales actuales, la remisión de los pecados veniales, la preservación de pecados mortales y la seguridad de la salvación.

LA MANERA EN LA QUE SE PRODUCE ESTA GRACIA

¿Cómo funciona el sacramento en este sentido? ¿Es la Cena del Señor, en algún sentido, una causa meritoria de la gracia conferida? ¿Confiere la gracia independientemente de la condición espiritual del recipiente, o no?

1. El concepto católico romano. Para los católico romanos la Cena del Señor no es nada más un sacramento, sino también un sacrificio; y todavía más, es el primero de todos los sacrificios. Es "la renovación incruenta del sacrificio de la cruz". Esto no

significa que en la Cena del Señor, Cristo muera verdaderamente de nuevo, sino que El sufre un cambio externo, que en alguna manera equivale a la muerte. ¿No habló el Señor del pan como su cuerpo que fue partido en favor de los discípulos, y del vino como su sangre que era derramada por ellos ? Los controversistas católico romanos algunas veces dan la impresión de que este sacrificio tiene sólo un carácter representativo o conmemorativo, pero esta no es la doctrina verdadera de la iglesia. El sacrificio de Cristo en la Cena del Señor está considerado como un verdadero sacrificio, y se supone que tiene un valor propiciatorio. Cuando se pregunta si este sacrificio consigue méritos para el pecador, las autoridades católico romanas comienzan por limitar su lenguaje y hablar de una manera inconsistente. La declaración de Wilmers en su Handbook of the Christian Religion, que se usa como libro de texto en muchas escuelas católico romanas, puede citarse como un ejemplo. Dice en la página 348: "Entendemos por frutos del sacrificio de la misa, los efectos que produce para nosotros, hasta donde es sacrificio de expiación y de impetración:

a. No sólo gracias sobrenaturales, sino también favores naturales
b. Remisión de pecados y del castigo que estos merecen. Lo que Cristo gana para nosotros mediante su muerte en la cruz se nos aplica en el sacramento de la misa". Después de llamar al sacrificio de la misa un sacrificio de expiación la frase final parece decir que es, después de todo, nada más un sacrificio en el cual todo lo que Cristo ganó para nosotros en la cruz se aplica a los que participan de El. Hasta donde la Cena del Señor tiene que ser considerada como un sacramento, la iglesia católicorromana enseña que el sacramento actúa ex opere operato, lo cual significa, "en virtud del acto sacramental mismo, y no en virtud de los actos o disposiciones del que lo recibe, o de la dignidad del ministro (ex opere operantis). Esto significa que cada uno de los que reciben los elementos, sea malvado o piadoso, recibe también la gracia significada, la cual se concibe como una sustancia contenida en los elementos. El rito sacramental mismo trae gracia para el recipiente. Al mismo tiempo nos enseña, aunque con mucha inconsistencia, según parece, que los efectos del sacramento tienen que frustrarse por completo o en parte debido a la existencia de algún obstáculo, debido a la ausencia de aquella disposición que hace que el alma sea capaz de recibir la gracia, o por la falta de intención del sacerdote de hacer lo que la iglesia hace.

2. El concepto que prevalece entre los protestantes. El concepto que prevalece en las iglesias protestantes es que el sacramento no actúa ex opere operato. No es en sí

mismo una causa de gracia, sino nada más un instrumento en las manos de Dios. Su operación eficaz depende, no sólo de la presencia, sino de la actividad de la fe que hay en el recipiente. Los incrédulos pueden recibir los elementos externos, pero no reciben la casa significada por ellos. Sin embargo, algunos luteranos y los de la iglesia alta episcopal, en su deseo de mantener el carácter objetivo del sacramento, manifiestan con claridad una tendencia hacia la posición de la iglesia de Roma. "Creemos, enseñamos y confesamos", dice la fórmula de concordia, "que no sólo los verdaderos creyentes en Cristo, y los que dignamente se acercan a la Cena del Señor, sino también los indignos y los incrédulos reciben el verdadero cuerpo y sangre de Cristo ; sin embargo, lo reciben de tal manera, que no derivan de El ni consolación, ni vida ; sino más bien lo reciben para que se les vuelva juicio y condenación, a menos que se conviertan y se arrepientan (1 Cor. 11 : 27, 29).[372]

LAS PERSONAS PARA QUIENES SE INSTITUYO LA CENA DEL SEÑOR

QUIENES SON LOS QUE LEGÍTIMAMENTE DEBEN PARTICIPAR DEL SACRAMENTO

Para responder a la pregunta, "¿para quiénes se instituyó la Cena del Señor ?" el Catecismo de Heidelberg dice: "Para aquellos que verdaderamente están descontentos consigo mismos debido a sus pecados y que sin embargo confían en que estos les son perdonados por causa de Cristo, y que la debilidad de que todavía adolecen queda cubierta por la pasión y muerte del Redentor ; para aquellos que desean más y más fortalecer su fe y hacer que su propia vida mejore". De estas palabras se deduce que la Cena del Señor no fue instituida para toda clase de hombres, indiscriminadamente, ni aun siquiera para aquellos que tienen un lugar visible en la iglesia de Cristo, sino sólo para aquellos que se arrepienten sinceramente de sus pecados, que confían en que estos han sido cubiertos por la sangre expiatoria de Jesucristo, y que anhelan aumentar su fe, y crecer en verdadera santidad de vida. Los participantes de la Cena del Señor deben ser pecadores arrepentidos, que están listos a admitir que por sí mismos están perdidos. Deben tener una fe viva en Jesucristo, de tal manera que confíen para su redención en la sangre expiatoria del Salvador. Todavía más, deben tener un adecuado entendimiento y apreciación de la Cena del Señor, deben discernir la diferencia entre esta comida santa y la comida común, y deben estar impresionados con el hecho de que el pan y el vino son los símbolos del cuerpo y de la sangre de Cristo. Y por

---

[372] VII, 7

último, deben tener un deseo santo de crecimiento espiritual y de una conformidad cada vez más grande a la imagen de Cristo.

QUIENES SON LOS QUE DEBEN SER EXCLUIDOS DE LA MESA DEL SEÑOR

Puesto que la Cena de señor es un sacramento de la iglesia y para la iglesia, se infiere que todo aquello que está fuera de la iglesia no debe participar de él. Pero es necesario hacer todavía limitaciones mayores. Ni siquiera los que tienen un lugar en la iglesia pueden ser admitidos indistintamente a la mesa del Señor. Deben notarse las siguientes excepciones:

1. Aunque en los días del Antiguo Testamento a los niños se les permitía comer la pascua, no debe permitírseles que participen de la mesa del Señor, puesto que todavía no han cumplido los requerimientos para una digna participación. Pablo insiste sobre la necesidad de un examen propio y previo para la celebración, cuando dice: "Pero que cada uno se pruebe a sí mismo, y así participe del pan y beba de la copa", I Cor. 11 : 28, y los niños no son capaces de examinarse ellos mismos. Además, señala que, para participar de la Cena del Señor de una manera digna, es necesario discernir el cuerpo, I Cor. 11 : 29, lo que quiere decir, distinguir adecuadamente entre los elementos que se usan en la Cena del Señor y el pan y el vino ordinarios, reconociendo estos elementos como símbolos del cuerpo y de la sangre de Cristo. Y esto, también, está más allá de la capacidad de los niños. Es sólo después de que hayan llegado a los años de la discreción, cuando se les permitirá reunirse en la celebración de la Cena del Señor.

2. Aquellos incrédulos que posiblemente se encuentren dentro del campo de la iglesia visible no tienen derecho de participar de la mesa del Señor. La iglesia debe requerir una profesión creíble de fe de parte de todos aquellos que desean celebrar la Cena del Señor. Como es natural, ella no puede ver el corazón y solamente puede fundar su juicio respecto de un solicitante para admisión, sobre la confesión de su fe en Jesucristo. Es posible que ocasional-mente se admita a hipócritas al privilegio de una plena comunión, pero tales personas al participar de la Cena del Señor solamente comen y beben juicio para sí mismos. Y si su incredulidad y falta de piedad se hacen evidentes, la iglesia tendrá que excluirlos mediante la adecuada administración de la disciplina eclesiástica. La santidad de la iglesia y de los sacramentos, deben conservarse.

3. Ni siquiera los verdaderos creyentes deben participar de la Cena del Señor bajo todas las condiciones y estados de mente. La condición de la vida espiritual de ellos, su relación consciente con Dios y su actitud hacia los hermanos cristianos debe ser tal que no los descalifique para reunirse en un ejercicio espiritual como la celebración de la Cena del Señor. Esto está implicado con toda claridad en lo que Pablo dice en I Cor. 11: 28-32. Había prácticas entre los Corintios que realmente hicieron que su participación de la Cena del Señor resultara una burla. Cuando una persona es consciente de su apartamiento del Señor o de sus hermanos, no tiene lugar adecuado a la mesa que habla de la comunión. Sin embargo, debe establecerse con toda claridad, que la falta de seguridad de la salvación no necesariamente debe impedir que vengamos a la mesa del Señor, puesto que la Cena del Señor fue instituida con el preciso propósito de fortalecer la fe.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Puede probarse que la Cena del Señor tomó el lugar de la pascua del Antiguo Testamento?
2. ¿Cómo?
3. ¿Es permisible partir el pan en cuadros antes de la administración de la Cena del Señor, y usar la copa individual?
4. ¿Qué significa el término "presencia real" en relación con ese sacramento?
5. ¿Enseña la Biblia tal presencia real?
6. Si lo hace, ¿favorece la idea de que la naturaleza humana de Cristo está presente en el estado de humillación o en el de glorificación?
7. ¿Qué da a entender la doctrina Reformada de la presencia espiritual?
8. ¿El discurso de Jesús pronunciado en Juan 6 se refiere verdaderamente a la Cena del Señor?
9. ¿Cómo defiende Roma la celebración de la Cena del Señor bajo una sola especie?
10. ¿Cómo surgió el concepto de la Cena del Señor como sacrificio?
11. ¿Qué objeciones hay en contra de este concepto?
12. ¿Equivale el simple acto de "comer el cuerpo" a creer en Cristo?
13. ¿Puede sostenerse la comunión abierta?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bannerman, The Church of Christ II, pp. 128-185
2. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 590-644
3. Browne, Exposition of the Thirty-Nine Anides, pp. 683.757
4. Calvin, Institutes, BK. IV, Chapters 17 y 18
5. Candlish, The Christian Salvation, pp. 179.204
6. Cunningham, The Reformers and the Theology of the Reformation, pp. 212.291
7. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 800.817
8. Ebrard, Das Dogma vom Heiligen Abendmahl, cf. Index
9. Hebert, The Lord's Supper (two vols.), cf. Index
10. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 611.692
11. Kuyper, Dict. Dogm., De Sacramentis, pp. 158.238
12. Lamben, The Sacraments in the New Testament, pp. 240.422
13. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 464-.532;
14. MacLeod, The Ministry and Sacraments of the Church of Scotland, pp. 243-300.
15. Moehler, Symbolism, pp. 235.254
16. Otten, Manual of the Hist. of Dogma II, pp. 310.337
17. Pieper, Christl. Dogm. III, pp. 340.458
18. Pope, Chr. Theol. II, pp. 325.334
19. Schaff, Our Father's Faith and Ours, pp. 322¬353
20. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth Chr., pp. 558.584
21. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 335361
22. Vos, Geref. Dogm. V, De Genademiddelen, pp. 134.190
23. Wielenga, Ons Avondmaalsformulier
24. Wilmers, Handbook of the Chr. Rel., pp. 327.349

CAPITULO 61: INTRODUCCIÓN A LA ESCATOLOGÍA

LA ESCATOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA Y EN LA RELIGIÓN

LA CUESTIÓN ESCATOLÓGICA ES NATURAL

Una doctrina de las últimas cosas no es algo que sea peculiar a la religión cristiana. Dondequiera que el pueblo haya reflexionado seriamente sobre la vida humana, sea esta la del individuo o la de la raza, no sólo se habrán preguntado, de dónde brotó, cómo llegó a ser lo que es, sino también, hacia dónde va. Preguntan: ¿Cuál es la finalidad o el destino

final del individuo? y ¿Cuál es la meta hacia la que se mueve la raza humana? ¿Perece el hombre con la muerte, o entra a otro estado de existencia, sea de bendición o de perdición? ¿Irán y vendrán en interminable sucesión las generaciones humanas hasta' que por fin se hundan en el olvido, o está esta raza de los hijos de los hombres y toda la creación moviéndose hacia algún divino telos, una finalidad designada para ella por Dios? Y si la raza humana se está moviendo hacia alguna finalidad, hacia alguna ideal, alguna condición quizá, ¿participarán de alguna manera en esa finalidad las generaciones que han venido y se han ido? y si es así, ¿cómo? o ¿servirán nada más como avenida que conduzca hasta el grandioso clímax? Como es natural, sólo pueden hablar de una consumación, y tienen una doctrina escatológica aquellos que creen que como la historia del mundo tuvo un principio, así también tendrá un fin.

EL PROBLEMA ESCATOLÓGICO EN LA FILOSOFÍA

El problema del desatino final del individuo y de la raza ocupó un lugar muy importante hasta entre, las especulaciones de los filósofos. Platón enseñó la inmortalidad del alma, es decir, su continuada existencia después de la muerte y esta doctrina, ha permanecido como un principio importante en la filosofía hasta el presente. Spinoza no tuvo lugar para ella en su sistema panteísta, pero Wolft y Leibnitz la defendieron con toda clase de argumentos. Kant acentuó lo insostenible de estos argumentos, pero a pesar de todo, retuvo la doctrina de la inmortalidad como un postulado de la razón práctica. La filosofía idealista del Siglo XIX la hizo a un lado. De hecho, como dice Haering: "El panteísmo de todas clases se limitó a un modo definido de contemplación, y no condujo a ningún fin". No solamente reflexionaron los filósofos sobre el futuro del individuo; también pensaron profundamente sobre el futuro del mundo. Los estoicos hablaron de sucesivos círculos del mundo, y los budistas de edades del mundo, en cada una de las cuales un mundo nuevo aparece para luego desaparecer. Aun Kant especuló acerca del nacimiento y la muerte de los mundos.

EL PROBLEMA ESCATOLÓGICO EN LA RELIGIÓN

Sin embargo, en la religión es en donde, especialmente, nos encontramos con ideas escatológicas. Hasta en las religiones falsas, las más primitivas tanto como las más avanzadas, tienen su escatología. El budismo tiene su nirvana, el mahometanismo tiene su paraíso sensual, y el de los hindúes tiene sus placenteros campos de cacería. La creencia en la continuada existencia del alma aparece por todas partes en varias formas. Dice J. T.

Addison: “La creencia de que el alma del hombre sobrevive a su muerte está tan cercana de la universalidad que no tenemos una constancia confiable de una tribu, o nación, o religión en que, no prevalezca”[373]. Puede manifestarse en la convicción de que los muertos todavía están sobrevolando alrededor y cerca de nosotros, en la adoración de los antepasados, en la consulta con los muertos, en el concepto de un bajo mundo habitado por muertos, o en la idea de la trasmigración de las almas; pero siempre está presente en alguna forma o en otra. En estas religiones, sin embargo, todo es vago e incierto. Sólo en la religión cristiana es donde la doctrina de las últimas cosas se trata con grande precisión, y trae con ella una seguridad de que es divina. Como es natural, los que no están contentos con descansar su fe, exclusivamente, en la Palabra de Dios, sino que la hacen contingente con la experiencia y con las manifestaciones de la conciencia cristiana, sufren en este punto una grande desventaja. En tanto que pueden experimentar algún despertamiento espiritual, la iluminación divina, el arrepentimiento y la conversión, y hasta observar los frutos de la operación de la gracia divina en las propias vidas, no pueden experimentar ni ver las realidades del mundo futuro. Tendrán que aceptar el testimonio de Dios respecto a esto, o continuar palpando en la oscuridad. Si no desean construir la casa de su esperanza sobre aspiraciones vagas e indeterminadas tendrán que volverse a la firme base que proporciona la Palabra de Dios.

LA ESCATOLOGÍA EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA CRISTIANA

Hablando en sentido general, se puede decir que el cristianismo nunca a ha olvidado las predicciones gloriosas respecto a su futuro, y el del individuo cristiano. Tampoco el individuo cristiano, ni la iglesia pueden evitar pensar acerca de estos asuntos, y siempre encuentran consuelo en ellos. Sin embargo, a veces la iglesia cargada con los cuidados de la vida, o impedida con sus placeres, piensa poco en el futuro, Además, acontece repetidas veces que, en temporadas piensa mas en estos, y en otras cosas, mas de aquellos otros elementos particulares de su esperanza futura. En días de defección la esperanza cristiana se vuelve a veces obscura e incierta, pero nunca muere del todo. Al mismo tiempo puede decirse que nunca ha habido un período en la historia de la iglesia cristiana, en la que la escatología fuera el centro del pensamiento cristiano. Los otros loci de la dogmática han tenido cada uno su tiempo especial de desarrollo, pero no se puede decir esto de la escatología. Tres períodos pueden distinguirse en la historia del pensamiento escatológico.

---

[373] Life Beyond Death, p 3

DESDE LA ÉPOCA APOSTÓLICA HASTA EL PRINCIPIO DEL SIGLO QUINTO

La iglesia en su primer período fue consciente perfectamente de los elementos separados de la esperanza cristiana, por ejemplo, que la muerte física no es la muerte eterna, que las almas de los muertos sobreviven, que Cristo volverá otra vez, que habrá una bienaventurada resurrección de los que pertenecen al pueblo de Dios, que ésta se seguirá por el juicio general, en el que se pronunciará condenación eterna sobre los malvados, y en donde los píos serán recompensados con las glorias eternas del cielo. Pero estos elementos se veían nada más como partes aisladas que correspondían a una esperanza futura, y que no se construían todavía en forma dogmática. Aunque los diversos elementos ya se entendían muy bien, su interrelación todavía no se veía con claridad. Al principio parecía como si la escatología estuviera en un camino feliz de convertirse en centro de la construcción de la doctrina cristiana, porque en los dos primeros siglos el quilianismo fue muy prominente, aunque no tan prominente como algunos quisieran que lo creyéramos. Sin embargo, el resultado fue que la escatología no se desarrolló durante este período.

DESDE EL PRINCIPIO DEL SIGLO V, HASTA LA REFORMA

Bajo la dirección del Espíritu Santo la atención de la iglesia se dirigió desde lo futuro hacia lo presente, y poco a poco se olvidó el quilianismo. Especialmente, bajo la influencia de Orígenes y de Agustín, los conceptos antiquilianistas se hicieron prominentes en la iglesia. Pero aunque éstos se consideraron ortodoxos, no fueron desarrollados por completo en una forma sistemática. Había una creencia general en la vida después de la muerte, en el retorno del Señor, en la resurrección de los muertos, en el juicio final y en un reino de gloria, pero se reflexionaba muy poco sobre la manera de cada uno de éstos. El pensamiento de un reino material y temporal dejó camino al de la vida eterna y de la futura salvación. Con el correr del tiempo la iglesia quedó colocada en el centro de atención, y la iglesia jerárquica se identificó con el reino de Dios. Ganó campo la idea de que fuera de la iglesia no había salvación, y que la iglesia determinaba la preparación pedagógica adecuada para el futuro. Se puso mucha atención al estado intermedio, y en forma particular, a la doctrina del purgatorio. En relación con esto se colocó en el primer plano la mediación de la iglesia, la doctrina de la misa, la de las oraciones por los muertos y la de las indulgencias. Como una protesta en contra de este eclesiasticismo, el quilianismo hizo de nuevo su aparición en diversas sectas. Esto fue, en parte, una reacción de naturaleza pietista contra, el externalismo y la mundanalidad de la iglesia.

DESDE LA REFORMA HASTA EL DÍA ACTUAL

El pensamiento de la Reforma encontró su centro, de, manera principal, alrededor de la idea de la aplicación y de la apropiación de la salvación, y procura desarrollar la, escatología partiendo esencialmente de este punto de vista. Muchos de los antiguos teólogos Reformados la tratan nada más corno un punto adjunto a la soteriología, tratando de la glorificación de los creyentes. En consecuencia; sólo una parte de la escatología se estudió y llegó a su mayor desarrollo. La Reforma adopto lo que la iglesia primitiva enseñó respecto al retorno de Cristo, la resurrección, el juicio final y la vida eterna y después además la crasa forma de quilianismo que apareció en las sectas anabaptistas. En su oposición a Roma también reflejó mucho acerca de estado intermedio y rechazó los diversos principios desarrollados por la iglesia católica romana. Difícilmente puede decirse que las iglesias de la Reforma hayan hecho mucho por d desarrollo de la escatología. Esta hizo de nuevo su aparición en el pietismo quilianista. El racionalismo del Siglo XVIII retuvo de la escatología nada más la idea estéril de una inmortalidad sin color, de la mera sobre vivencia del alma después de la muerte. Bajo la influencia de la filosofía de la evolución con su idea de un interminable progreso, la doctrina escatológica, si no se hizo anticuada, cuando menos se encontró, decadente. La teología amplitudita ignoró por completo las enseñanzas escatológicas de Jesús y colocó todo el énfasis en sus preceptos éticos. Como resultado no tiene nada que sea digno del nombre de escatología. Lo del más allá dejó el campo para lo de aquí y ahora; la esperanza bienaventurada de la vida eterna quedó reemplazada por la esperanza social del reino de Dios, exclusivamente reducido a este mundo; y la anterior seguridad respecto a la resurrección de los muertos y de la gloria futura fue suplantada por la vaga confianza de que Dios puede tener mejores cosas almacenadas para el hombre en las bendiciones de las que este goza actualmente. Dice Gerald Birney Smith: "En ningún reino están los cambios de pensamiento más marcados que en la porción de la teología que trata de la vida futura. En donde los teólogos acostumbraban hablarnos en detalle respecto a las últimas cosas, ahora nos ponen delante, en términos un tanto generales, la base razonable para una confianza optimista en la continuación de la vida más allá de la muerte física"[374]. Sin embargo, en la actualidad hay algunas señales de un cambio hacia lo mejor.

Una nueva ola de premilenialismo apareció, el cual no se limita a las sectas, sino que ha encontrado entrada en algunas de las iglesias de nuestro día, y sus abogados sugieren una filosofía cristiana de la historia, basada en particular sobre el estudio de Daniel y el

[374] A Guide to the study of the Christian Religion, p. 538.

Apocalipsis, y ayudan a poner la atención una vez más sobre el fin de los siglos. Weiss y Schweitzer llaman la atención al hecho de que las enseñanzas escatológicas de Jesús fueron mucho más importantes en su bosquejo de pensamiento, que sus preceptos éticos, los cuales, después de todo, representan nada más un "Interimsethik" (pensamiento intermedio). Y kart Barth también acentúa el elemento escatológico en la revelación divina.

LA RELACIÓN QUE TIENE LA ESCATOLOGÍA CON EL RESTO DE LA DOGMÁTICA

CONCEPTOS ERRÓNEOS QUE OBSCURECEN ESTA RELACIÓN

Cuando Kliefoth escribió su Eschatologie, se quejaba del hecho de que, hasta entonces, todavía no había aparecido un tratado comprensivo Y adecuado sobre la escatología considerada como un todo; Y llama además la atención a que en obras dogmáticas aparece la escatología, con frecuencia, no como una de las principales divisiones al lado de las otras, sino nada más como un apéndice fragmentario Y de poca importancia, en tanto que otros de los problemas que corresponden a la escatología se discuten en otros lugares de la dogmática. Hubo muy buenas razones para esta queja. En general, se puede decir que la escatología es todavía la menos desarrollada de todas las otras materias de la dogmática'. Además, con frecuencia se le ha dado un lugar muy subordinado en el estudio sistemático de la teología. Fue un error de Coccejus haber arreglado el total de la dogmática según el esquema de los pactos, Y así la trató como un estudio histórico, más bien que, una presentación sistemática de todas las verdades de la religión cristiana. En semejante esquema escatológico sólo podría aparecer como el final de la historia, y no en ningún sentido como uno de los elementos constitutivos de un sistema de verdad. Una discusión histórica de las últimas cosas debe formar parte de la historia revelationis, pero no puede, como tal, introducirse como parte integral de la dogmática. La dogmática no es ciencia descriptiva sino normativa, en la cual, más que una mera verdad histórica, queremos encontrar una verdad absoluta. Los teólogos Reformados, sin excepción, vieron este punto con toda claridad, y por lo tanto discutieron las ultimas cosas en forma sistemática. Sin embargo, no siempre le hacen justicia como una de las principales divisiones de la dogmática, sino que le dan un lugar subordinado en algunas de las otras divisiones. Algunos de ellos la conciben como si solamente tratara de la glorificación de los santos o de la consumación del gobierno de Cristo, y la introducen en la terminación de la discusión de la Soteriología como objetiva y subjetiva. El resultado ha sido que algunas partes de la escatología reciben el debido énfasis, en tanto que otras han tenido que ser descuidadas. En

algunos casos la materia temática de la escatología se dividió entre diferentes secciones de la dogmática. Otro error que se ha hecho, en ocasiones, ha sido perder de vista el carácter teológico de la escatología. No podemos suscribir la afirmación que sigue y que ha sido hecha por Pohle (católico romano) en su obra sobre Eschatology, or the Catholic Doctrine of the Last Things: "La escatología es antropológica y cosmológica más bien que teológica; porque aunque trata de Dios como d juez consumador y universal, hablando en forma estricta, su asunto es el universo creado, es decir el hombre y el cosmos".[375] Si la escatología no es teología no tiene lugar adecuado en la dogmática.

EL CONCEPTO ADECUADO DE ESTA RELACIÓN

Aunque parezca extraño decirlo, el mismo autor católico dice: "La escatología es la corona y ápice de la teología dogmática", lo cual es perfectamente correcto. Es la única división de la teología, en la cual todas las otras divisiones encuentran su importancia y llegan a su conclusión final. El Dr. Kuyper señala correctamente que todas las otras materias dejan algún problema sin contestar, a los cuales la escatología debe proporcionar la respuesta. En la teología el problema es, de qué modo Dios será glorificado de manera perfecta y definitiva en la obra de sus manos, y cómo se realizará el consejo pleno de Dios; en la antropología, el problema es, cómo la desordenada influencia del pecado será vencida por completo; en la Cristología el problema es de qué modo la obra de Cristo será coronada con perfecta victoria; en la Soteriología el problema es, de qué manera la obra del Espíritu Santo desembocará al fin en la completa redención y glorificación del pueblo de Dios; y en la Eclesiología, el problema que demanda respuesta es la apoteosis final de la iglesia. Todos estos problemas deben encontrar su respuesta en la última división de la dogmática, haciéndola la verdadera cúspide de la teología dogmática. Haering testifica en el mismo sentido, cuando dice: "De hecho (la Escatología) derrama clara luz sobre cada sección, por separado, de la doctrina. Es la universalidad del plan salvador de Dios, es la afirmación sin reservas de la comunión personal con un Dios personal, es la exaltación de la importancia permanente del Redentor, es el perdón del pecado concebido como equivalente con la victoria sobre el poder del pecado - sobre estos puntos la escatología tiene que remover todas las dudas, aun cuando las afirmaciones indefinidas que han sido hechas en las partes precedentes no pudieran ser reconocidas en ese carácter. Tampoco es difícil descubrir la razón de esto. En la doctrina de las últimas cosas, la comunión entre Dios y el hombre se presenta como ya consumada, y por lo tanto, la idea de nuestra religión, el principio cristiano, está presentado en su pureza; sin embargo, no es una mera idea en el sentido de

---

[375] P 1

un ideal que nunca estalla completamente realizado, sino como una perfecta realidad - y es claro qué dificultades están implicadas en eso. Por lo mismo, aparecerá al final en la presentación de la escatología, si no es que más pronto, si la realidad de esta comunión con Dios recibió su debida importancia".[376]

EL NOMBRE ESCATOLOGÍA

Varios nombres se han aplicado a la última división de la dogmática, de los cuales de

Novissimis o Eschatologia es el más común. Kuyper usa el término Consummatione Saeculi. El nombre "escatología" encuentra su base en aquellos pasajes de la Escritura que hablan de "los últimos días" (eschatai hemerai), Isa. 2:2; Miq. 4: 1, "el último tiempo" (eschatos ton chronon), 1 Pedro 1: 20, y "la última hora", (eschate hora), 1 Juan 2: 18. Es verdad que estas expresiones algunas veces se refieren a toda la dispensación del Nuevo Testamento, pero aun así, incorporan una idea escatológica. La profecía del Antiguo Testamento distingue sólo dos períodos, es decir, "esta época" (clam hazzeh, en griego sion houtos), y "la edad que viene" (ollam habba, en griego aion mellon). Puesto que los profetas explicaban la venida del Mesías y el fin del mundo como coincidentes, los "últimos días" son los días que preceden en forma inmediata tanto a la venida del Mesías como al fin del mundo. En ninguna parte tranzan una línea clara de distinción entre una primera y una segunda venida del Mesías. Sin embargo en el Nuevo Testamento se hace evidente a la perfección que la venida del Mesías es doble, y que la Edad Mesiánica incluye dos etapas, la presente Edad Mesiánica y la futura consumación. En consecuencia, la dispensación del Nuevo Testamento debe ser considerada bajo dos diferentes aspectos. Si se fija la atención sobre la futura venida del Señor, y todo lo que procede se considera como que corresponde a "esta edad", entonces los creyentes del Nuevo Testamento se consideran como vivientes en la época de aquel evento importante, que es, la venida del Señor en gloria y la consumación final. Si, por otra parte, centramos la atención sobre la primera venida de Cristo, es natural considerar a los creyentes de esta dispensación, aunque sólo sea en principio, como los que viven ya en la edad futura. Esta explicación de su condición no es rara en el Nuevo Testamento. El reino de Dios ya está presente, la vida eterna está realizada en principio, el Espíritu es las arras de la herencia celestial, y los creyentes ya están sentados con Cristo en lugares celestiales. Pero aunque algunas de las realidades escatológicas si proyectan de esta manera en el presente, no se realizan por completo sino hasta el tiempo de la consumación futura, Y cuando hablamos de "escatología", recordamos

---

[376] The Christian Faith, p. 831

particularmente los hechos y eventos que tienen relación con la segunda venida de Cristo, y que marcarán el fin de la presente dispensación, introduciendo las glorias eternas del futuro.

EL CONTENIDO DE LA ESCATOLOGÍA: ESCATOLOGÍA GENERAL E INDIVIDUAL

ESCATOLOGÍA GENERAL

El nombre "escatología" llama la atención al hecho de que la historia del mundo y de la raza humana alcanzará finalmente su consumación. No es un proceso indefinido e interminable, sino una historia verdadera que se mueve hacia un final divinamente señalado. Según la Escritura ese fin vendrá como una potentísima crisis, y los hechos y eventos asociados con esta crisis formal el contenido de la escatología. Hablando en forma estricta, estos acontecimientos determinan también los límites de la escatología. Pero debido a que otros elementos tienen que incluirse bajo el título general. Se acostumbra hablar de la serie de eventos relacionados con el retorno de Jesucristo y el fin del mundo como los elementos que constituyen la escatología general, una escatología en la cual están incluidos todos los hombres. Los asuntos que llamarán nuestra consideración en esta división son, el retorno de Cristo, la resurrección general, el juicio final, la consumación del reino y la condición definitiva tanto de los justos como de los injustos.

ESCATOLOGÍA INDIVIDUAL

Además de la escatología general, también tenemos la individual, una escatología que debe tomarse en consideración. Los eventos nombrados deben constituir el todo de la escatología en el sentido estricto de la palabra, y sin embargo no podemos hacer justicia a esto sin demostrar cómo las generaciones que han muerto participarán en los eventos finales. Para el individuo el fin de la existencia presente viene con la muerte, la cual no transfiere por completo desde esta edad presente y lo introduce en la futura. Hasta donde tiene que ver su remoción de la edad presente con su desarrollo histórico, el individuo queda introducido en la edad futura, la cual es la eternidad. En la misma medida en que hay un cambio de localidad, hay también un cambio de edad (aeon). Las cosas que se relacionan con la condición del individuo entre su muerte y la resurrección general, pertenecen a la escatología personal o individual. La muerte física, la inmortalidad del alma, y la condición intermedia demandan que las discutamos aquí. El estudio de estos asuntos servirá para

relacionar la condición de aquellos que mueren antes de la venida del Señor (parusía), con la consumación final.

CAPITULO 62: LA MUERTE FÍSICA

La idea bíblica de la muerte incluye muerte física, espiritual y eternal. La física, y la espiritual se discuten, como es natural, en relación con la doctrina del pecado y la muerte eterna está considerada en forma más particular en la escatología general. Por esa razón una discusión de la muerte en ningún sentido de la palabra puede parecer extrañar en la escatología individual. Y sin embargo, difícilmente puede ignorársele por completo en un intento de eslabonar las generaciones pasadas con la consumación final.

LA NATURALEZA DE LA MUERTE FÍSICA

La Biblia contiene algunas indicaciones instructivas respecto a la naturaleza de la muerte física. Habla de ella de varias maneras. En Mat. 10: 28; Luc. 12; 4, se habla de la muerte del cuerpo, para distinguida de la del alma (psuche). Aquí se considera al cuerpo como un organismo que tiene vida, y la psuche es con toda evidencia el pneuma del hombre, el elemento espiritual que constituye la vida natural humanar. Este concepto de la muerte natural también rige el lenguaje de Pedro en su Epístola, 3: 14-18. En otros pasajes está descrito como la terminación de la psuche, es decir, de la vida o la existencia animal, o como la pérdida de ésta, Mat. 2: 20; Marc. 3: 4; Luc. 6:.9; 14:,26; Juan 12: 25; 13: 37, 38; Hech. 15: 26; 20: 24 y otros pasajes[377] y por ultimo, también se le explica como una separación del cuerpo y del alma, Ecl. 12: 7 (compárese Gen 2: 7); Sgo. 2: 26, una idea que también es básica en pasajes como Juan 19: 30; Hech. 7: 59; Fil. 1: 23. Compárese también el uso de exodus en Luc. 9: 31; II Pedo 1: 15, 16. En vista de todo esto puede decirse que, según la Biblia, la muerte física es la terminación de la vida física, por medio de la separación del cuerpo y del alma. Nunca es una aniquilación, aunque algunas sectas explican la muerte de los malvados en este concepto. Dios no aniquila ninguna cosa en su creación. La muerte no es la cesación de la existencia, sino una separación de las relaciones naturales de la vida. La vida y la muerte no están opuestas una a la otra como existencia y no existencia, sino opuestas sólo como diferentes modos de existencia. Es imposible decir con exactitud lo que es lar muerte. Hablamos de ella como la cesación de la vida física, pero luego surge la pregunta, ¿qué es la vida? y no tenemos respuesta. No sabemos lo que es la vida en su esencia, pero la conocemos en sus relaciones y acciones. Y la experiencia

---

[377] Comparese Bavinck, Bijb. En Rel. Psych., p. 34.

nos enseña que, donde éstas se separan y cesan, entra la muerte. La muerte significa un rompimiento en las relaciones naturales de la vida. Puede decirse que el pecado es por su muerte, debido al que representa un rompimiento en las relaciones vitales en las que el hombre creado a la imagen de Dios, guarda para con creador. Significa la pérdida de esa imagen, y en consecuencia perturba todas las, relaciones de la vida. Este rompimiento se lleva también a cabo en aquella separación del cuerpo y del alma que llamamos muerte física.

LA RELACIÓN ENTRE PECADO Y MUERTE

Los pelagianos y los socinianos: enseñan que el hombre fue creado mortal, no sólo en el sentido de que podía caer como presa de la muerte, sino también en el sentido de que, en virtud de su creación estaba bajo la ley de la muerte, y en el curso del tiempo tenía que morir. Esto significa que Adán no era sólo susceptible de morir, sino que ya estaba sujeto a la muerte antes de la caída. Los que abogan por este concepto fueron impulsados, principalmente, por el deseo de evitar la prueba del pecado original derivada del sufrimiento y la muerte de los niños. En el día actual la ciencia parece sostener esta posición acentuando el hecho de que la muerte es la ley de la materia organizada, puesto que lleva consigo mismo la semilla de la decadencia y la disolución. Algunos de los Padres primitivos de la iglesia y algunos teólogos posteriores, por ejemplo Warburton y Laidlau, toman la posición de que Adán fue creado mortal en verdad, es decir, sujeto a la ley de la disolución, pero que la ley fue efectiva en su caso sólo debido a que pecó. Si él hubiera probado por si, ser obediente, habría sido exaltado al estado de inmortalidad. Su pecado, en este sentido, trajo no un cambio en su ser esencial, sino que lo colocó bajo la sentencia de Dios dejándolo sujeto a la ley de la muerte, y lo despojó del bien de la inmortalidad, la cual él habría tenido sin pasar por la muerte. En este concepto la entrada real de la muerte, de consiguiente, sigue siendo penal. Es un concepto que puede acomodarse muy bien con la posición supralapsariana, pero que ésta no la exige. En realidad, esta teoría busca nada más acomodar los hechos, tal como están revelados en la Palabra de Dios, con los dictados de la ciencia, pero ni siquiera éstos la hacen imperativa. Suponiendo que la ciencia hubiera probado definitivamente que la muerte imperó en los reinos vegetal y animal desde antes de la entrada del pecado, no se seguiría necesariamente que también había prevalecido en el mundo de los seres racionales y morales. Y aun cuando se estableciera más allá de toda sombra de duda que todos los organismos físicos, incluyendo al hombre llevan ya con ellos las semillas de la disolución, esto tampoco probaría que el hombre no hubiera sido una excepción a la regla antes de la caída. ¿Diremos que el poder absoluto de Dios, mediante el

cual fue creado el universo, no era suficiente para hacer que el hombre continuara en la vida indefinitivamente? Además, Debemos de recordar los siguientes datos Bíblicos:

1. El hombre fue creado a la imagen de Dios y esto, en atención a las condiciones perfectas en las cuales la imagen de Dios existió originalmente, parecería excluir la posibilidad de llevar con él la semilla de la disolución y la mortalidad.

2. La muerte física no se presenta en la Escritura como el resultado natural de la continuación de la condición original del hombre, motivado por su fracaso de alcanzar la altura de la inmortalidad por la senda de la obediencia; sino como el resultado de su muerte espiritual, Rom. 6: 23; 5: 21; 1 Cor. 15: 56; Sgo. 1: 15.

3. Las expresiones bíblicas señalan con toda certidumbre a la muerte como algo que fue introducido en el mundo de la humanidad por causa del pecado, y como un positivo castigo por el pecado, Gen 2: 17; 3: 19; Rom. 5: 12,17; 6:23; 1 Cor. 15:21; Sgo. 1: 15.

4. La muerte no se explica como algo natural en la vida del hombre, un mero no alcanzar el ideal, sino decididamente como algo extraño y hostil a la naturaleza humana; es una expresión de la ira divina, Sal 90: 7, 11 un juicio, Rom. 1: 32, una condenación, Rom. 5: 16, y una maldición, Gál. 3: 13, y llena el corazón de los hijos de los hombres con terror y temor, precisamente porque se siente que es algo antinatural. Todo esto, sin embargo, no significa que no haya habido una muerte, en algún sentido de la palabra, en la baja creación aparte del pecado, sino que la entrada del pecado trajo hasta la misma baja creación a una esclavitud de corrupción que era extraña a la criatura, Rom. 8: 20-22. En estricta justicia, Dios pudo haber impuesto la muerte sobre el hombre en el más pleno sentido de la palabra inmediatamente después de su trasgresión, Gen 2: 17. Pero debido a su gracia común refrenó la operación del pecado y de la muerte, y mediante su grada especial en Cristo Jesús conquistó estas fuerzas hostiles, Rom. 5: 17; 1 Cor. 15: 45; II Tim. 1: 10; Heb. 2: 14; Apoc. 1: 18; 20: 14. La muerte cumple, actualmente, su obra plena sólo en las vidas de aquellos que rehúsan ser liberados de ella según la oferta que se nos hace en Cristo Jesús. Aquellos que creen en Cristo están libres del poder de la muerte, son restaurados a la comunión con Dios, y están capacitados con una vida sin límites, Juan 3: 36; 6: 40; Rom. 5: 17-21; 8:23; I Cor.1S:26, 51-57; Apoc. 20: 14; 21:3, 4.

LA IMPORTANCIA DE LA MUERTE DE LOS CREYENTES

La Biblia habla de la muerte física como de un castigo, la considera como "la paga del pecado". Sin embargo, puesto que los creyentes están justificados y ya no están bajo la obligación de presentar ninguna satisfacción penal, surge la pregunta, ¿Por qué tienen que morir? Es muy evidente que para ellos el elemento penal ha sido quitado de la muerte. Ya no están bajo la ley, sea que se considere ésta como un requerimiento del pacto de obras o como un poder condenador, puesto que han obtenido un completo perdón de todos sus pecados. Cristo se convirtió en maldición por causa de ellos y de esta manera removió el castigo del pecado. Pero si esto es así: ¿Por qué Dios estima necesario todavía conducirlos a través de la trituradora experiencia de la muerte? ¿Por qué no simplemente los traslada al cielo de una vez? No puede decirse que la destrucción del cuerpo sea esencial en lo absoluto para una perfecta santificación, puesto que esto está contradicho por los ejemplos de Enoc y de Elías. Tampoco se satisface con decir que la muerte liberta el los creyentes de los males y sufrimientos de la vida presente y de los impedimentos del polvo, al liberar el espíritu del cuerpo actual, miserable y sensual Dios podría efectuar esta liberación también mediante una transformación repentina, tal como la que experimentarán los santos al tiempo de la parusía. Es por completo evidente que la muerte de los creyentes debe considerarse como la culminación de los castigos con que Dios ha determinado la santificación de su pueblo. Aunque la muerte en sí misma sigue siendo una verdadera calamidad natural para los hijos de Dios, es decir, algo antinatural, que ellos conceptúan como un mal, en la economía de la gracia se le hace servir para el adelanto espiritual de ellos y para los mejores intereses del reino de Dios. El mero pensamiento de la muerte, los desenlaces producidos por ella, el sentimiento de que la enfermedad y los sufrimientos abrigan a la muerte, y la conciencia de su aproximación, tienen todos ellos un efecto muy benéfico sobre el pueblo de Dios. Sirven para humillar el orgullo, para mortificar la carnalidad, para denunciar la mundanalidad y para avivar el entendimiento espiritual. En la unión mística con su Señor los creyentes son hechos participantes de la experiencia de Cristo. Así como El entró a su gloria por el sendero del sufrimiento y de la muerte, ellos también entran a su eterna recompensa sólo mediante la santificación. La muerte con frecuencia es la prueba suprema de la fortaleza de la fe que hay en ellos, y con frecuencia produce impresionantes manifestaciones de la conciencia de victoria en la hora precisa de lo que parece derrota, 1 Pedro 4: 12, 13. La muerte completa la santificación de las almas de los creyentes, de tal manera que se convierten de una vez "en los espíritus de los justos hechos perfectos", Heb. 12: 23; Apoc. 21: 27. La muerte no es el fin para los creyentes, sino el principio de una vida perfecta. Entran a la muerte con la seguridad de que su aguijón ha sido quitado, 1 Coro 15: 55, y de que para ellos ella es la puerta del cielo. Duermen en

Jesús, II Tes. 1: 7, y saben que aun sus cuerpos finalmente serán arrebatados del poder de la muerte, para estar para siempre con el Señor, Rom. 8:-11; 1 Tes. 4: 16,17. Jesús dijo, "el que cree en mí aunque esté muerto vivirá". Y Pablo tuvo la bendita conciencia de que para él el vivir era Cristo, y morir era ganancia. De aquí que pudiera hablar con notas jubilosas al final de su carreta: "He peleado la buena batalla, he acabado la carrera, he guardado la fe. Por lo demás, me está guardada la corona de justicia, la cual me dará el Señor, juez justo, en aquel día; y no sólo a mí, sino también a todos los que aman su venida" (2 Ti 4:7-8)

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cuál es la idea fundamental del concepto bíblico de la muerte?
2. ¿Es la muerte nada más el resultado natural del pecado o es un verdadero castigo del pecado?
3. De ser esto último, ¿cómo puede probarse eso con la Escritura?
4. ¿En qué sentido fue creado el hombre mortal tal como Dios le creó; y en qué sentido, inmortal?
5. ¿Cómo puede usted desaprobar la posición de los pelagianos?
6. ¿En qué sentido ha dejado de ser la muerte una verdadera muerte para los creyentes?
7. ¿Qué propósito tiene la muerte en la vida de los creyentes?
8. ¿Cuándo terminará el poder de la muerte por completo para los creyentes?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Dable, Life After Death, pp. 24-58
2. Dabney, Syst. and Polemic Theol., pp. 817-821
3. Dick, Lect. on Theol., pp. 426-433
4. Hovey, Eschatology, pp. 13-22
5. Kenneday, St. Paul's Conception of the Last Things, pp. 103-157
6. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 536-540
7. Pieper, Christl. Dogm. III, pp. 569-573
8. Pohle-Preuss, Eschatology, pp. 5-17.
9. Pope, Chr. Theol. III, pp. 371-376
10. Schmid, Dogm. Theol. of the Ev. Luth. Church, pp. 626-631
11. Strong, Syst. Theol. pp. 982 y sig.
12. Valentine, Chr. Theol. II, p. 389-391

CAPITULO 63: LA INMORTALIDAD DEL ALMA

En lo precedente quedó indicado que la muerte física es la separación del cuerpo y del alma y que señala el fin de nuestra existencia física presente. La muerte, necesariamente, envuelve y tiene como resultado la descomposición del cuerpo. Señala el fin de nuestra vida presente y el término del "cuerpo natural". Pero ahora el problema es, ¿qué pasa con el alma? ¿Trae la muerte física el fin del alma, o continúa ésta existiendo y viviendo después de la muerte? Siempre ha sido la convicción firme de la Iglesia de Jesucristo que el alma continuara viviendo aún después de su separación del cuerpo. Esta doctrina de la inmortalidad del alma demanda breve consideración en este lugar.

DIFERENTES CONNOTACIONES DEL TERMINO "INMORTALIDAD"

En una discusión de la doctrina de la inmortalidad debería recordarse que el término "inmortalidad" no siempre se usa en el mismo sentido. Hay algunas distinciones que son muy esenciales para evitar la confusión.

1. EN EL SENTIDO MÁS ABSOLUTO DE LA PALABRA LA INMORTALIDAD SE ATRIBUYE SÓLO A DIOS. Pablo habla de Dios en I Tim. 6: 15 - 16 como "el bienaventurado y sólo poderoso Rey de Reyes y Señor de Señores, el único que tiene inmortalidad". Esto no significa que ninguna de sus criaturas sea inmortal en algún sentido de la palabra. Si se entendiera en ese sentido irrestricto, esta palabra de Pablo nos enseñaría que los ángeles no son inmortales, y esto con toda seguridad no es la intención del Apóstol. El significado evidente de su afirmación es que Dios es el único Ser que posee inmortalidad como una posesión original, eterna y necesaria. Cualquiera inmortalidad que se atribuya a algunas de las criaturas de Dios, es contingente con la voluntad divina, se confiere a ellas, y por tanto tiene un principio. Dios, por otra parte, está necesariamente libre de todas las limitaciones temporales.

2. LA INMORTALIDAD EN EL SENTIDO DE UNA EXISTENCIA CONTINUA O INTERMINABLE TAMBIÉN SE ATRIBUYE A TODOS LOS ESPÍRITUS, INCLUYENDO EL ALMA HUMANA. Es una de las doctrinas de la religión natural o la filosofía que, cuando el cuerpo se disuelve, el alma no participa de su disolución, sino que retiene su identidad como un ser individual. Esta idea de la inmortalidad del alma está en perfecta armonía con lo que la Biblia enseña acerca

del hombre, pero la Biblia; la religión y la teología no están primordialmente interesadas en esta inmortalidad puramente cuantitativa e incolora, - la mera existencia continuada del alma.

3. UNA VEZ MÁS, EL TÉRMINO "INMORTALIDAD" SE USA EN LENGUAJE TEOLÓGICO PARA DESIGNAR AQUEL ESTADO DEL HOMBRE EN EL QUE QUEDA COMPLETAMENTE LIBRE DE LAS SEMILLAS DE LA DECADENCIA Y DE LA MUERTE. En este sentido de la palabra el hombre fue inmortal antes de la caída. Este estado claramente no excluye la posibilidad de que el hombre se convierta en sujeto de muerte. Aunque el hombre en el estado de rectitud no estaba sujeto a la muerte, sí estaba propenso a ella. Era enteramente posible que por medio del pecado el hombre quedara sujeto a la ley de la muerte; y es un hecho que el pecado hizo del hombre su víctima.

4. POR ÚLTIMO, LA PALABRA "INMORTALIDAD" DESIGNA EN FORMA ESPECIAL EN EL LENGUAJE ESCATOLÓGICO, AQUEL ESTADO DEL HOMBRE EN QUE SE ENCUENTRA IMPENETRABLE A LA MUERTE Y DE NINGUNA MANERA PUEDE CONVERTIRSE EN PERA SUYA. El hombre en virtud de su creación no era inmortal en este sentido superlativo de la palabra, aunque, fue creado a la imagen de Dios. Esta inmortalidad habría resultado si Adán si Adán, hubiera cumplido con la condición del pacto de obras, pero ahora sólo puede producirse mediante la obra de la redención, tal como fue perfeccionada en la consumación.

EL TESTIMONIO DE LA REVELACIÓN GENERAL ACERCA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

La pregunta de Job, "si un hombre muere, ¿volverá a vivir?" (Job 14: 14) es de interés permanente. Y con ella vuelve de nuevo, constantemente, la pregunta respecto a que si todavía viven los muertos. La respuesta a esta pregunta en la práctica siempre ha sido de carácter afirmativo. Aunque los evolucionistas no puedan admitir aquella fe en la inmortalidad del alma como una capacidad original del hombre, tampoco pueden negar que esta fe es por completo universal, y se encuentra aun en las formas más bajas de religión. Bajo la influencia del materialismo muchos se han inclinado a dudar y aun a negar la vida futura del hombre. Sin embargo, esta actitud negativa no es dominante. En un simposium reciente sobre "la inmortalidad", en que se tuvieron en cuenta los conceptos de casi un centenar de hombres representativos, las opiniones estuvieron prácticamente unánimes en

favor de una vida futura. Los argumentos históricos y filosóficos respecto a la inmortalidad del alma no son conclusivos en absoluto: pero, en verdad, son testimonios importantes a favor de la existencia continuada, personal y consciente del hombre. Son los siguientes:

1. EL ARGUMENTO HISTÓRICO. El consensus gentium es precisamente tan fuerte en relación con la inmortalidad del alma, como lo es con referencia a la existencia de Dios. Siempre ha habido eruditos incrédulos que niegan la continuada existencia del hombre; pero, en general, puede decirse que la creencia en la inmortalidad del alma se encuentra entre todas las razas y las naciones, sin importar el grado de civilización que tengan. Y parecería que una noción tan común puede solamente considerarse como un instinto natural o como algo envuelto en la íntima constitución de la naturaleza humana.

2. EL ARGUMENTO METAFÍSICO. Este argumento se basa sobre la simplicidad del alma humana, y se infiere de su indisolubilidad. En la muerte la materia se disuelve en sus partes. Pero el alma como entidad espiritual no se compone de varias partes, y por tanto es incapaz de división o disolución. En consecuencia, la descomposición del cuerpo no trae consigo la destrucción del alma. Aun cuando el primero perezca, la segunda permanece intacta. Este argumento es muy antiguo y ya fue utilizado por Platón.

3. EL ARGUMENTO TELEOLÓGICO. Parece que los seres humanos están capacitados con un numeró infinito de posibilidades, que nunca se desarrollan por completo en esta vida. Parece como si la mayor parte de los hombres solo comenzaran precisamente a cumplir algunas de las grandes cosas a las que aspiran. Hay ideales que no llegan a su realización, apetitos y deseos que no se satisfacen en esta vida, anhelos y aspiraciones incumplidos. Ahora bien, se arguye que Dios no habría conferido a los hombres semejantes habilidades y talentos, solo para que quedaran fracasados en su cumplimiento; no habría llenado sus corazones con tales deseos y aspiraciones, solo para serlos sentirse frustrados. Debió Dios haber provisto una existencia futura en la que la vida humana alcance un contentamiento.

4. EL ARGUMENTO MORAL. La conciencia humana testifica la existencia de un gobernador moral del universo que hará justicia. Sin embargo, las demandas de la justicia no se alcanzan en esta vida presente. Hay una desigual y aparentemente injusta distribución del bien y del mal. Los malvados prosperan a menudo, acrecientan sus riquezas y tienen una participación abundante en los goces de la vida, en tanto que los piadosos con frecuencia viven en pobreza, se encuentran con

reveses penosos y humillantes, y sufren muchas aflicciones. De aquí que debe haber un estado futuro de existencia, en el cual la justicia reine suprema, y en el que queden compensadas las desigualdades de' la vida presente.

EL TESTIMONIO DE LA REVELACIÓN ESPECIAL, RESPECTO A LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Las pruebas históricas y filosóficas de la supervivencia del alma no son demostrativas en absoluto, y por tanto, no obligan a la creencia. Para mayor seguridad, en este asunto es necesario dirigir el ojo de la fe hacia la Escritura. Aquí, también, debemos descansar sobre la voz de autoridad. La posición que ahora toma la Escritura con respecto a este asunto nos parecerá al principio un tanto dudosa. Habla de Dios como el único que tiene inmortalidad (I Tim. 6: 15), y nunca afirma esto acerca del hombre. No hay una mención explícita de la inmortalidad del alma, y mucho menos algún intento de probarla de alguna manera formal. De aquí que los ruselistas, conocidos originalmente como partidarios del amanecer milenario, y en la actualidad como "testigos de Jehová", con frecuencia desafían a los teólogos a señalarles un solo pasaje en el que la Biblia enseña que el alma del hombre es inmortal. Pero aunque la Biblia no afirme explícitamente que el alma del hombre sea inmortal, y no procure probarlo de alguna manera forma, así como tampoco procura presentar prueba formal de la existencia de Dios, esto no significa que la Biblia niegue, o contradiga, o aun ignore la inmortalidad del alma. Claramente reconoce en muchos pasajes que el hombre continúa su existencia consciente después de la muerte. De hecho la Biblia trata la verdad de la inmortalidad del hombre de manera muy semejante como lo hace con la existencia de Dios, es decir, la considera como un postulado indiscutible.

LA DOCTRINA DE LA INMORTALIDAD EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Se conoce bien y se reconoce, por lo general, el hecho de que la revelación de Dios en la Escritura es progresiva, y que, gradualmente, aumenta en claridad; siendo razonable que la doctrina de la inmortalidad en el sentido de una bienaventurada vida eterna, pudo revelarse únicamente en todas sus consecuencias después de la resurrección de Jesucristo, quien "trajo la vida y la inmortalidad a la luz", II Tim. 1: 10. Pero aunque todo esto es cierto, no puede negarse que el Antiguo Testamento implica de varias maneras la continuada y consciente existencia del hombre, sea en el sentido de una mera inmortalidad o sobre vivencia del alma, o en el sentido de una vida futura y bienaventurada. Esto está implicado:

1. EN SU DOCTRINA DE DIOS Y DEL HOMBRE. La mera raíz de la esperanza de Israel acerca de la inmortalidad estaba fundada en su creencia en Dios como Creador y redentor de Israel, su Dios del pacto, quien nunca habría de fallarle. Para ellos era el Dios viviente, eterno y fiel, en cuya compañía encontraban gozo, vida, paz y satisfacción perfectos. ¿Podrían haber suspirado en pos de El como lo hicieron, se habrían entregado a El por completo en la vida y en la muerte, y habrían cantado de El como su porción eterna, si hubieran sentido que todo lo que les ofrecía no era sino un breve palmo de tiempo? ¿Cómo podrían haber derivado verdadero consuelo de la prometida redención de Dios, si hubieran considerado a la muerte como el fin de su existencia? Además, el Antiguo Testamento representa al hombre como creado a la imagen de Dios, creado para la vida y no para la muerte. A distinción del bruto, el hombre posee una vida que trasciende al tiempo y que ya contiene dentro de sí misma una prenda de inmortalidad. El hombre fue hecho para tener comunión con Dios, es un poco menor que los ángeles y Dios ha sembrado la eternidad en su corazón, Ecl. 3: 11.

2. EN SU DOCTRINA DEL SHEOL. Se nos enseña en el Antiguo Testamento que el alma desciende al sheol. La discusión de esta doctrina pertenece al capítulo siguiente. Pero cualquiera que sea la interpretación adecuada del sheol del Antiguo Testamento, y cualquiera que sea la condición que se diga de aquellos que han descendido a él, éste se representa, ciertamente, como un estado de mayor o menor existencia consciente, aunque no sea de bienaventuranza. El hombre entre al estado de perfecta bienaventuranza sólo cuando queda librado del sheol. En esta liberación llegamos al verdadero corazón de la esperanza del Antiguo Testamento acerca de una bienaventurada inmortalidad. Esto se enseña con claridad en varios pasajes, por ejemplo, Sal 16:10, 49:14, 15.

3. EN SUS FRECUENTES ADVERTENCIAS EN CONTRA DE LA CONSULTA A LOS MUERTOS O “A LOS ESPÍRITUS FAMILIARES”. Es decir, personas que podían invocar los espíritus de los muertos y traer mensajes de ellos para quienes los consultaban, Lev. 19:31, 20:27; Deut. 18:11; Isa 8:19; 29:4. La Escritura no dice que sea imposible consultar a los muertos, sino más bien parece presuponer la posibilidad, aunque la condena en la práctica.

4. EN SU ENSEÑANZA RESPECTO A LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS. Esta doctrina no se enseña explícitamente en los primeros Libros del Antiguo Testamento. Cristo señaló, sin embargo, que se enseña por implicación en la

afirmación, "Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob", Mat. 22: 32, compárese Ex 3: 6, y reprende a los judíos por no entender las Escrituras en cuanto a este punto. Además, la doctrina de la resurrección se enseña en forma explícita en pasajes como Job 19: 23-27; Sal 16: 9-11; 17: 15; 49: 15; 73:24; Isa. 26:19; Dan. 12:2.

5. EN CIERTOS PASAJES IMPRESIONANTES DEL ANTIGUO TESTAMENTO QUE HABLAN DEL GOZO DEL CREYENTE EN LA COMUNIÓN CON DIOS DESPUÉS DE LA MUERTE. En lo esencial estos pasajes son idénticos con los que hemos mencionado en el párrafo anterior, es decir, Job 19: 25-27; Sal 16: 9-11; 17: 15; 73: 23, 24, 26. Respiran la confiada esperanza de encontrar delicias en la presencia de Jehová.

LA DOCTRINA DE LA INMORTALIDAD EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento, después de que Cristo trajo a la luz la vida y la inmortalidad, las pruebas se multiplican de manera natural. Los pasajes que contienen estas alusiones pueden nuevamente dividirse en varias clases, según se refieren:

1. A LA SOBRE VIVENCIA DEL ALMA: Se enseña con claridad una continuada existencia de justos tanto como de injustos. Que las almas de los creyentes sobreviven, aparece en pasajes como Mat. 10: 28; Luc. 23: 43; Jn. 11: 25 y siguientes; 14: 3; II Cor, 5: 1. Otros varios pasajes hacen por completo evidencia que lo mismo puede decirse de las almas de los malvados, Mat. 11: 21-24; 12: 41; Rom. 2: 5-11; II Cor. 5: 10.

2. A LA RESURRECCIÓN MEDIANTE LA CUAL EL CUERPO SE HACE PARTICIPE TAMBIÉN DE LA EXISTENCIA FUTURA: Para los creyentes la resurrección significa la redención del cuerpo y la entrada a la vida perfecta en comunión con Dios, la plena bienaventuranza de la inmortalidad. Esta resurrección se enseña en Luc. 20:35,36; Jn. 5:25-29; I Cor. 15; I Tes. 4:16; Fl. 3:21, y otros pasajes. Para el malvado la resurrección significara también una renovada y continuada existencia del cuerpo, pero esto difícilmente pude llamarse vida. La escritura la llama muerte eterna. La resurrección de los malvados se menciona en Juan 5:29; Hech. 24:15; Apoc. 20:12 – 15.

3. A LA VIDA BIENAVENTURADA DE LOS CREYENTES EN COMUNIÓN CON DIOS: Hay pasajes numerosos en el Nuevo Testamento que acentúan el hecho de que la inmortalidad de los creyentes no es una mera existencia interminable, sino una bienaventurada vida de éxtasis en comunión con Dios y con Jesucristo, la plena función de la vida implantada en el alma mientras esta todavía sobre la tierra. Esto se enseña con énfasis en pasajes como Mat. 13:43; 25:34; Rom. 2:7, 10; I Cor. 15:49; Fil. 3:21; II Tim. 4:8; Apoc. 21:4; 22:3,4.

OBJECIONES A LA DOCTRINA DE LA INMORTALIDAD PERSONAL Y LOS SUSTITUTOS MODERNOS PARA ELLA

1. LA PRINCIPAL OBJECIÓN: La creencia en la inmortalidad del alma, sufrió, durante un tiempo, una declinación, bajo la influencia de la filosofía materialista. El principal argumento en contra de ella se forjó en el taller de la filosofía psicológica, y se expresa en forma parecida a la siguiente: "La mente, o el alma no tiene existencia substancial independiente, sino que es sólo un producto o función de la actividad cerebral. El cerebro del hombre es la causa que produce los fenómenos mentales, precisamente como el hígado es la causa que produce la bilis. La función no puede persistir cuando el órgano decae. Cuando el cerebro cesa de operar, la corriente de la vida mental se detiene".

2. SUSTITUTOS PARA LA DOCTRINA DE LA INMORTALIDAD PERSONAL: El deseo de la inmortalidad está implantado tan profundamente en el alma humana que aun aquellos que aceptan los dictados de la ciencia materialista, procuran alguna clase de sustituto para la desechada noción de la inmortalidad personal del alma. Su esperanza respecto al futuro toma una de las formas siguientes:

   a. LA INMORTALIDAD DE LA RAZA: Existen aquellos que se consuelan con la idea de que el individuo continuará viviendo sobre la tierra en su posteridad, en sus hijos y nietos, por generaciones sin fin. Lo individual procura compensación para su falta de esperanza y de una inmortalidad personal, en la noción de que como individuo presta su parte a la vida de la raza y que continuará viviendo en ella. Pero la idea de que un hombre vive en su progenie, cualquiera que sea la migaja de verdad que contenga, difícilmente puede servir como un sustituto para la doctrina de la inmortalidad personal. Ciertamente, no hace justicia a los datos bíblicos, y no satisface los profundos anhelos del corazón humano.

b. LA INMORTALIDAD DE LA CONMEMORACIÓN: Según el positivismo esta es la única inmortalidad que debemos desear y procurar. Cada uno debiera anhelar realizar algo que haga perdurar su nombre, algo que lo introduzca en los anales de la historia. Si lo hace, continuará viviendo en el corazón y la mente de una posteridad agradecida. También esto fracasa en alcanzar la inmortalidad personal de la que la Escritura nos da esperanza. Además, resulta una inmortalidad en la cual sólo unos pocos participarán. Los nombres de la mayor parte de los hombres no se recuerdan en las páginas de la historia, y muchos de los que así se recuerdan pronto se olvidan y en una gran medida puede decirse que la participación de los mejores y de los peores resulta semejante.

c. LA INMORTALIDAD DE LA INFLUENCIA: Está estrechamente relacionada con la que precede. Si un hombre deja su huella en la vida, y ejecuta algo que será de valor duradero, su influencia continuará mucho después de que él se haya ido. Jesús y Pablo, Agustín y Tomás de Aquino, Lutero y Calvino, - todos ellos tienen mucha vida en la influencia que todavía ejercen hasta el presente. Aunque esto es perfectamente cierto, esta inmortalidad de influencia no es sino un pobre sustituto para la inmortalidad personal. Todas las objeciones que se levantan en contra de la inmortalidad de la conmemoración también Se aplican a esta inmortalidad de influencia.

3. LA RECUPERACIÓN DE LA FE EN LA INMORTALIDAD: En la actualidad la interpretación materialista del universo está abriendo camino a una interpretación más espiritual; y el resultado es que está ganando aceptación una fe en la inmortalidad personal. El Dr. William James, aunque suscribió a la fórmula, “El pensamiento es la función del cerebro”, niega que esto nos obligue lógicamente a renunciar a la doctrina de la inmortalidad. Sostiene que esta conclusión de los hombres de ciencia se basa en la equivocada noción de que la función de que habla la fórmula es necesariamente una función productiva y señala que también puede ser una función permisiva o transmisiva. El cerebro puede nada más transmitir, y en la transmisión pasarán el color y el pensamiento, precisamente así como un cristal coloreado, un prisma, o unos lentes refractarios pueden transmitir la luz y al mismo tiempo determinar su color y dirección. La luz existe independientemente del cristal o de los lentes; así el pensamiento existe independiente del cerebro. James llega a la conclusión de que uno puede, en estricta lógica, creer en la inmortalidad. Algunos evolucionistas fundan ahora la doctrina de la inmortalidad condicional sobre la lucha por la existencia. Y tales hombres de ciencia como William James, Sir Oliver

Lodge, y James H. Hyslop, le conceden gran importancia a las famosas comunicaciones con los muertos. Sobre la base de los fenómenos físicos, el primero se inclinó a creer en la inmortalidad, en tanto que los otros dos la aceptaron como un hecho establecido.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Se encuentra la doctrina de la inmortalidad en el pentateuco?
2. ¿Cómo se explica la escasez comparativa de pruebas para la inmortalidad en el Antiguo Testamento?
3. ¿Sobre qué fundó Platón su creencia en la inmortalidad del alma?
4. ¿Cómo juzgó Kant los acostumbrados argumentos naturales para la doctrina de la inmortalidad?
5. ¿Hay algún lugar para la creencia en la inmortalidad personal, sea en el materialismo o en el panteísmo?
6. ¿Por qué la doctrina de la llamada "inmortalidad social" no satisface?
7. ¿Es la inmortalidad del alma en el sentido filosófico la misma que la vida eterna?
8. ¿Cómo debemos juzgar las famosas comunicaciones espiritistas can los muertos?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. A G. James, Personal immortality, pp. 19.52
2. A Rimmer, The Evidentes for Immortality
3. Addison, Life Beyond Death, pp. 3-132.
4. Althaus, Die Letzten Dinge, pp. 1.76;
5. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 645.655
6. Brown, The Christian Hope, cf. Index
7. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 817-823
8. Dahl, Life After Death, pp. 59.84;
9. Dick, Lect. on Theol., Lectures LXXX, LXXXI;
10. Heagle, Do the Dead Still Live;
11. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 713.730;
12. Kuyper, Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi, pp. 3.24;
13. Lawton, The Drama of Life After Death
14. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 535.548
15. Macintosh, TheoLogy as an Empirical Science, pp. 72.80;

16. Mackintosh, Immortality and the Future, pp. 164.179;
17. Randall, The New Light on Immortality
18. Salmond, Christian Doctrine of Immortality, cf. Index

CAPITULO 64: EL ESTADO INTERMEDIO

EL CONCEPTO BÍBLICO ACERCA DEL ESTADO INTERMEDIO

LOS CREYENTES ENTRE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN SEGÚN LA EXPLICACIÓN BÍBLICA

La posición acostumbrada por las iglesias Reformadas es que las almas de los creyentes inmediatamente después de la muerte entran a las glorias del cielo. En respuesta a la pregunta "¿Qué consuelo te proporciona la resurrección del cuerpo?" el Catecismo de Heidelberg contesta: "Que después de esta vida no sólo mi alma será inmediatamente llevada a Cristo, su cabeza; sino también este mi cuerpo, será levantado por el poder de Cristo, se unirá de nuevo con mi alga y será hecho semejante al glorioso cuerpo de Cristo".[378] La Confesión de Westminster habla en el mismo espíritu, cuando dice que, en la muerte, "las almas de los justos son hechas perfectas en santidad, son recibidas en los cielos, en donde contemplan la faz de Dios en luz y gloria, esperando la completa redención de sus cuerpos"[379]. De manera semejante, declara la Segunda Confesión Helvética: "Creemos que los fieles después de morir el cuerpo, van directamente a Cristo"[380]. Este concepto parecería encontrar amplia justificación en la Biblia, y es bueno tomar nota de esto, puesto que durante el último cuarto de siglo algunos teólogos Reformados han tomado la posición de que los creyentes cuando se separa del cuerpo, entran a la presencia de Cristo. Pablo dice que él desea "estar ausente del cuerpo, y presente con el Señor", II Cor. 5:8. A los Filipenses escribe que él tiene "deseo de partir y estar con Cristo", Fil. 2:23. Y Jesús le dio al ladrón arrepentido la gozosa seguridad, "hoy estarás conmigo en el paraíso", Luc. 23:43. Y estar con Cristo es también estar en el cielo. A la luz de II Cor. 12:3,4 "paraíso" puede solamente ser una designación del cielo. Además, Pablo dice que, "si la casa terrestre de nuestra habitación se deshiciere, tenemos de Dios un edificio, una casa no hecha con manos, eterna en los cielos", II Cor. 5:1. Y el escritor de hebreos alegra el

[378] Preg. 57
[379] Cap. XXXII, I.
[380] XXVI

corazón de sus lectores con este pensamiento, entre otros, que ellos "han llegado a la asamblea general e iglesia de los primogénitos que están enlistados en el cielo", Heb. 12:23: Que el estado futuro de los creyentes después de la muerte, es mucho más preferible al presente, se descubre claramente en la afirmación de Pablo, en II Cor. 5:8 y Fil. 1:23, ya citado arriba. Es un estado en que los creyentes están en verdad viva y plenamente consciente, Luc. 16.19-31; I Tes. 5:10; un estado de descanso y de bendición interminable, Apoc. 14:13.

LA EXPLICACIÓN BÍBLICA ACERCA DEL ESTADO DE LOS MALVADOS ENTRE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN

La Confesión de Fe de Westminster dice que "El alma de los malvados es arrojada al infierno, en donde permanece atormentada y envuelta en densas tinieblas, reservada para el juicio del gran día". Además, añade: "Aparte de estos dos lugares (cielo e infierno) para las almas separadas de sus cuerpos, las Escrituras no reconocen ningún otro"[381]. Y la Segunda Confesión Helvética continúa después de citar lo anterior: "De igual manera, creemos que los incrédulos son arrojados de inmediato al infierno, de donde no hay regreso posible para los malvados mediante ninguna clase de oficios de aquellos que viven"[382]. La Biblia arroja muy poca luz directa sobre este asunto. El único pasaje que realmente puede venir aquí a consideración es el de la parábola del rico y Lázaro en Luc. 16, en donde hades denota infierno, el lugar del tormento eterno. El rico se encuentra aquí en el lugar del tormento; su condición estaba determinada para siempre; era consciente de su miserable situación, procuró buscar consuelo a la pena que sufría, y deseaba que sus hermanos fueran advertidos para que pudieran evitar una condenación semejante. Además de esta prueba directa hay también una inferencia. Si el justo entra a su estado eterno de inmediato, la presuposición es que también esto es cierto del malvado. Dejemos fuera de consideración en este lugar un par de pasajes que son de interpretación dudosa, es decir, I Ped. 3:19; II Ped. 2:9.

LA DOCTRINA DEL ESTADO INTERMEDIO EN LA HISTORIA

En los años primerísimos de la Iglesia Cristina se pensó muy poco de un estado intermedio. La idea de que Jesús regresaría pronto como juez hizo que el intervalo pareciera de poca importancia. El problema del estado intermedio surgió cuando se hizo manifiesto que Jesús no regresaría de inmediato. El problema real que mortificaba a los Padres Primitivos, era

---

[381] Cap. XXXII

[382] Cap. XXVI

cómo reconciliar el juicio individual y la retribución a la hora de la muerte con el juicio general y la retribución después de la resurrección. Atribuir demasiada importancia al primero parecería como que se despojara al otro de importancia, y viceversa.

No hubo unanimidad entre los Padres de la Iglesia Primitiva, sino que la mayoría de ellos procuró resolver la dificultad dando por concedido un estado intermedio diferente entre la muerte y la resurrección. Dice Addison:"Durante muchos siglos la conclusión general que se aceptaba ampliamente era que en un hades subterráneo el justo gozaba cierta medida de recompensa no igual a la de su futuro cielo, y de que allí mismo el malvado sufría un cierto grado de castigo no igual al de su futuro infierno. El estado intermedio quedaba reducido de esta manera a una versión no muy diferente de la última retribución". Este concepto fue sostenido aunque con algunas variaciones, por hombres tales como Justino Mártir, Ireneo, Tertuliano, Novaciano, Orígenes, Gregorio de Niza, Ambrosio y Agustín. En la escuela alejandrina la idea del estado intermedio pasó a entenderse como una purificación gradual del alma. Y esto con el correr del tiempo preparó el camino para la doctrina católico romana del purgatorio. Hubo, sin embargo, algunos que favorecieron la idea de que en la muerte las almas de los justos inmediatamente entran al cielo, es decir. Gregorio Nacianceno, Eusebio y Gregorio el Grande. En la Edad Media la doctrina del Estado Intermedio se conservó, y en relación con ella la iglesia católico romana desarrolló la doctrina del purgatorio. La opinión dominante era que el infierno recibía de inmediato las almas de los malvados, pero que sólo las de los justos que estaban libres de toda mancha del pecado eran admitidas de inmediato a la bienaventuranza del cielo, para gozar la visio Dei. Los mártires se reconocían, generalmente, entre los pocos favorecidos. Aquellos que estaban necesitando una purificación más amplia quedaban, según la opinión dominante, detenidos en el purgatorio por un tiempo más o menos largo, según lo requiera el grado de pecado que les quedaba, y eran purgados allí del pecado mediante un fuego purificador. Otra idea, que también se desarrolló en relación con el pensamiento del estado intermedio, fue aquella del Limbus patrum, en donde los santos del Antiguo Testamento estuvieron detenidos hasta la resurrección de Cristo. Los Reformadores, uno y todos, rechazaron la doctrina del purgatorio y también toda la idea de un verdadero estado intermedio, que llevaba consigo el concepto de un lugar intermedio. Sostuvieron que los que murieron en el Señor entraron de inmediato a la bienaventuranza del cielo, en tanto que aquellos que murieron en sus pecados bajaron de inmediato al infierno. Sin embargo, algunos teólogos de la época de la Reforma concedieron cierto grado de diferencia entre la bendición de los primeros y el juicio de los últimos antes del juicio final, y la bendición final de ellos y el castigo después de la asamblea final. Entre los socinianos y los anabaptistas hubo algunos que revivieron la antigua doctrina sostenida por algunos en la iglesia primitiva, de que el alma del hombre duerme desde el tiempo en que muere hasta la resurrección. Calvino

escribió un tratado para combatir este concepto. La misma noción resulta defendida por algunas sectas adventistas y por el amanecer milenario. Durante el Siglo XIX varios teólogos especialmente en Inglaterra, Suiza y Alemania abrazaron la idea de que el estado intermedio es uno de más amplia probación para aquellos que no aceptaron a Cristo en esta vida. Algunos hasta el presente sostienen este concepto, y es la creencia favorita de los universalistas.

LA CONSTRUCCIÓN MODERNA DE LA DOCTRINA DE SHEOL – HADES

DEFINICIÓN DE LA DOCTRINA

Hay varias explicaciones del concepto bíblico de sheol – hades en la teología actual, y es casi imposible considerar cada una de ellas por separado. Casi prevalece en la actualidad la idea de que el concepto sheol del Antiguo Testamento, al que se supone que corresponde el de hades del Nuevo Testamento se tomó prestado de la noción gentil del bajo mundo. Se sostiene que según el Antiguo Testamento y el Nuevo, tanto los píos como los malvados a la hora de la muerte entran en la pavorosa morada de las sombras, la tierra del olvido, en donde quedad condenados a una existencia que es nada más un vago reflejo de la vida sobre la tierra.

El bajo mundo en sí mismo no es un lugar de recompensa ni un lugar de castigo. No está dividido en diferentes compartimientos para los buenos y para los malos, sino que es una región sin distinciones morales; es un lugar de consciente debilidad y de soñolienta inactividad, en donde la vida ha perdido todos sus intereses, y su gozo se ha convertido en tristeza. Algunos opinan que el Antiguo Testamento representa a sheol como la morada permanente de todos los hombres, en tanto que otros encuentran que para los píos indica una esperanza de escapar. En ocasiones nos encontramos con una explicación un tanto diferente de lo que es el concepto del Antiguo Testamento, y en ella sheol se representa como dividido en dos compartimientos, es decir, el paraíso y la gehena, el primero que contiene, bien a todos los judíos, o sólo a los que guardaron fielmente la ley, y la segunda que recibe a todos los gentiles. Los judíos serán liberados del sheol cuando venga el Mesías, en tanto que los gentiles permanecerán para siempre en la morada de las tinieblas.

La contraparte de este concepto en el Nuevo Testamento acerca de sheol se encuentra en la explicación que nos da del hades. No se sostiene, nada más, que los hebreos albergaban la noción de un tal bajo mundo, ni de que los escritores de la Biblia ocasionalmente se

acomodaran formalmente en sus explicaciones a los conceptos de los gentiles de quienes estaban hablando; sino que se afirma que este es el concepto bíblico del estado intermedio.

CRITICA DE ESTA EXPLICACIÓN MODERNA

En lo abstracto es por consiguiente, posible, que la idea de semejante localidad separada, que no es ni cielo ni infierno, en el que todos los muertos están reunidos y en donde permanecen, bien sea permanentemente, o hasta que acontezca alguna resurrección comunal, fue más o menos la idea corriente en el pensamiento popular hebreo y debe haber dado surgimiento a algunas descripciones figuradas del estado de los muertos; pero difícilmente puede considerarse por aquellos que creen en la inspiración plenaria de la Biblia como un elemento de enseñanza positivamente bíblica, puesto que contradice de plano las explicaciones bíblicas de que los justos de inmediato entran a la gloria, y los malvados de inmediato descienden al lugar del castigo eterno. Además, las consideraciones siguientes pueden sostenerse en contra de este concepto:

1. SURGE LA PREGUNTA, SI EL CONCEPTO DE SHEOL-HADES, AHORA TAN AMPLIAMENTE CONSIDERADO COMO BÍBLICO, ES VERDADERO O NO. Si fue verdadero en un tiempo, cuando los Libros de la Biblia fueron escritos, pero ya no lo es en la actualidad, surge naturalmente la pregunta, ¿qué fue lo que produjo el cambio? y si no fue hecho de verdad, sino decididamente un falso concepto - y esta es la opinión que prevalece - entonces el problema surge de inmediato, ¿cómo pudo contemplarse este concepto erróneo, y sancionarse, y hasta enseñarse positivamente por los escritores inspirados de la Biblia? El problema no se resuelve mediante la consideración presentada por algunos, de que la inspiración de la Biblia no trae consigo la seguridad de que los santos del Antiguo Testamento estuvieran en lo correcto cuando hablaban de hombres que entraban a algún lugar subterráneo a la hora de la muerte, porque no sólo estos santos, sino también los escritores inspirados de la Biblia emplearon lenguaje que, en sí mismo y sin consideraciones de otras enseñanzas claras de la Escritura podría interpretarse así, Núm. 16: 30; Sal 49: 15, 16.; Sal 88: 3; 89: 48; Ecl. 9: 10; Isa. 5: 14; Os. 13: 14. ¿Estuvieron en error estos escritores inspirados cuando hablaron de que tanto los justos como los injustos descendían al sheol? Puede decirse que hubo desarrollo en la revelación respecto al destino futuro del hombre, y no tenemos razón para dudar eso en cuanto a este punto, como en cuanto a muchos otros, de que aquello que al principio fue oscuro, gradualmente ganó en precisión y claridad; pero esto ciertamente no significa que la verdad se hubiera desarrollado de la falsedad.

¿Cómo podría haber sido esto? ¿Estimó conveniente el Espíritu Santo que el hombre primeramente recibiera impresiones falsas y obtuviera conceptos erróneos, y luego los cambiara con el correr del tiempo por una visión correcta de la condición de los muertos?

2. SI LA EXPLICACIÓN BÍBLICA DE SHEOL-HADES ES REALMENTE UN LUGAR NEUTRO, SIN DISTINCIONES MORALES, SIN BENDICIONES POR UNA PARTE, PERO TAMBIÉN SIN VERDADERAS PENAS POR LA OTRA, UN LUGAR AL QUE TODOS DESCIENDEN POR IGUAL: ¿Cómo pudo el Antiguo Testamento sostener el descenso de los malvados al sheol usándolo como una advertencia, tal como lo hace en diversos lugares, Job 21:13; Sal 9:17; Prov. 5:5; 7:27; 9:18; 15:24; 23:14? ¿Cómo puede hablar la Biblia acerca de la ira de Dios que arde allí?, Deut. 32: 22, y, ¿Cómo puede usar el término sheol como sinónimo de abaddon es decir, destrucción?, Job 26: 6; Prov. 15: 11; 27: 20. Este es un vocablo fuerte, que se aplica al ángel del abismo en Apoc. 19: 11. Algunos procuran escapar de esta dificultad rindiéndose al carácter neutro de sheol, y asumiendo que tal lugar estaba concebido como un bajo mundo con dos divisiones, llamadas en el Nuevo Testamento, paraíso y gehena, el primero como morada destinada para los justos, y la segunda para los malvados; pero este intento sólo puede resultar en frustración, porque el Antiguo Testamento no contiene trazas de semejante división, aunque habla de sheol como un lugar de castigo para los malvados. Además, el Nuevo Testamento identifica con toda claridad al paraíso con el cielo en II Cor. 12: 2, 4. Y, por último, si hades es la designación neotestarnentaria para sheol, y todos por igual van allí, ¿qué acontece con la condenación especial de Capernaum, Mat. 11:23, y cómo puede dibujarse como un lugar de tormento?, Luc. 16: 23. Alguno se verá inclinado a decir que las amenazas contenidas en algunos de los pasajes que aquí se mencionan se refieren a una repentina caída en el sheol, pero no hay indicación alguna de ninguna clase acerca de esto en el texto, excepto en Job 21: 13, en donde esto se afirma explícitamente.

3. SI EL DESCENSO AL SHEOL ERA LA SOMBRÍA CONTEMPLACIÓN DEL FUTURO, NO SÓLO DE LOS MALVADOS SINO TAMBIÉN DE LOS JUSTOS: ¿Cómo podemos explicar las expresiones de gozos expectación, o de gozo ante la faz de la muerte, tales como las que encontramos en Núm. 23: 10; Sal 16: 9, 11; 17: 15; 49: 15; 73: 24, 26; Isa. 25: 8 (compárese 1 Cor. 15: 54)? La expresión en Sal 49: 15 puede interpretarse con el significado de que Dios librará al poeta del sheol o del poder del sheol. Nótese también lo que el escritor de Hebreos dice de los héroes de

la fe del Antiguo Testamento en Heb. 11: 13-16. Por consiguiente, el Nuevo Testamento habla en abundancia del panorama feliz de los creyentes en el futuro, y enseña la felicidad consciente en el estado descorporizado, Luc. 16: 23, 25; 23: 43; Hecho. 7: 59; II Cor. 5: 1, 6, 8; Fil. 1: 21, 23; 1 Tes. 5: 10; Ef. 3: 14,15 ("la familia en los cielos, no en el hades"); Apoc. 6: 9, 11; 14: 13. En II Cor. 12: 2,4 "el paraíso" se usa como sinónimo de "el tercer cielo". En relación con esta clara explicación del Nuevo Testamento, se ha sugerido que los creyentes del Nuevo Testamento gozaron de privilegios sobre todos los del Antiguo Testamento recibiendo una inmediata entrada a la bienaventuranza del cielo. Pero puede preguntarse correctamente, ¿qué base hay para! hacer semejante distinción?

4. SI LA PALABRA SHEOL SIEMPRE DENOTA LA REGIÓN SOMBRÍA A LA QUE DESCIENDEN LOS MUERTOS, Y NUNCA TIENE NINGÚN OTRO SIGNIFICADO, ENTONCES EL ANTIGUO TESTAMENTO AUNQUE CUENTA CON UNA PALABRA PARA EL CIELO, COMO LA MORADA BIENAVENTURADA DE DIOS Y DE LOS ÁNGELES SANTOS, NO LA TIENE PARA EL INFIERNO, EL LUGAR DE LA DESTRUCCIÓN Y DEL CASTIGO ETERNO. Pero resulta que sólo sobre la hipótesis de que en algunos pasajes, sheol designa un lugar de castigo, en donde los malvados van a diferencia de los justos, - las advertencias a que nos hemos referido bajo la letra (b) tienen que ver con el asunto. Sheol, en verdad, se contrasta algunas veces con shamayim (cielos) como en Job 11: 8; Sal 139: 8; Amós 9:2. La Biblia habla también del abismo o el más profundo sheol en Deut. 32: 22. La misma expresión se encuentra en Sal 86: 13, pero en ese pasaje, evidentemente, se usa en forma figurada.

5. POR ÚLTIMO, DEBERÍA NOTARSE QUE HA HABIDO DIFERENCIA DE OPINIÓN ENTRE LOS ERUDITOS RESPECTO A QUIÉN ES EL SUJETO PRECISO QUE BAJA AL SHEOL. Prevalece la opinión de que el sujeto es el hombre como un todo. El hombre desciende al sheol y de alguna manera desconocida continúa su existencia en un mundo de sombras, en donde las relaciones de la vida todavía recuerdan aquellas de la tierra. Esta explicación parecería estar muy en armonía con las afirmaciones de la Escritura, Gen 37: 35; Job 7: 9; 14: 13; 21 : 13; Sal 139: 8; Ecl. 9: 10. Hay algunos que señalan al hecho de que el cuerpo está incluido. Hay peligro de que las "canas" de Jacob caigan al sheol, Gen 42: 38; 44: 29, 31; Samuel sube como un anciano cubierto con un manto, 1 Sam 28: 14; y las "canas" de Simei deben caer al sheol, 1 Reyes 2: 6, 9. Pero si sheol es un lugar a donde todos los muertos van en cuerpo y alma, ¿qué es pues lo

que se deposita en la tumba, la cual se supone que es otro lugar? Esta dificultad se resuelve por aquellos eruditos que sostienen que solamente las almas descienden al sheol, pero esto difícilmente puede decirse que queda en armonía con la explicación del Antiguo Testamento. Es verdad que hay unos cuantos pasajes que hablan de las almas que descienden al sheol, o que están en él, Sal 16: 10; 30: 3; 86: 13; 89: 48; Prov. 23: 14, pero es un hecho bien conocido que en hebreo la palabra nephesh (alma) con el sufijo pronominativo es frecuentemente, y en especial en el lenguaje poético, equivalente al pronombre personal. Algunos teólogos conservadores adoptan esta construcción con respecto a la explicación del Antiguo Testamento, y encuentran apoyo en ella para su idea de que las almas de los hombres están en algún lugar intermedio (un lugar con distinciones morales y sin embargo con divisiones separadas) hasta el día de la resurrección.

SE SUGIERE UNA INTERPRETACIÓN PARA SHEOL-HADES

La interpretación de estos términos de ninguna manera resulta fácil, y al sugerir una interpretación no deseamos dar la impresión de que estamos hablando con una seguridad absoluta. Un estudio inductivo de los pasajes en los que los términos se encuentran, pronto disipa la noción de que los términos sheol y hades se usan siempre en el mismo sentido, y que pueden, en todos los casos, traducirse con la misma palabra, sea que se trate del bajo mundo, del estado de muerte, de la tumba o del infierno. Esto también se refleja con claridad en las diferentes traducciones de la Biblia. La Versión Holandesa traduce el término sheol por tumba en algunos pasajes, y por infierno, en otros. La Versión Autorizada del Rey Santiago emplea tres palabras en su traducción, es decir tumba, infierno y abismo. Los Revisores de la Versión Inglesa con mucha inconsistencia retuvieron tumba o abismo en el texto de los libros históricos, poniendo sheol en el margen. Retuvieron infierno sólo en Isaías 14. Los Revisores de la Versión Americana evitaron la dificultad reteniendo simplemente en su traducción las palabras originales sheol y hades. Aunque ha ganado amplia actualidad la opinión de que sheol es nada, más el bajo mundo al que todos los hombres descienden, este concepto de ninguna manera es unánime. Algunos de los primitivos eruditos simplemente identificaban a sheol con la tumba; otros lo consideran como el lugar a donde las almas de los muertos están detenidas; y todavía otros, entre quienes Shedd, Vos, Aalders, y De Bondt son dignos de mencionarse, sostienen que la palabra sheol no siempre tiene el mismo significado. Parecería que esta última opinión merece preferencia, y que lo que sigue puede decirse respecto a sus diferentes significados:

1. LAS PALABRAS SHEOL Y HADES NO SIEMPRE INDICAN EN LA BIBLIA UN LUGAR, SINO QUE CON FRECUENCIA SE USAN EN UN SENTIDO ABSTRACTO PARA DESIGNAR EL ESTADO DE MUERTE, EL ESTADO DE SEPARACIÓN DEL CUERPO Y DEL ALMA. Este estado con frecuencia se concibe como local, como que constituye el reino de la muerte, y algunas veces se le explica como una fortaleza con rejas, las cuales puede cerrar y abrir sólo aquel que tiene las llaves, Mat. 16: 18; Apoc. 1: 18. Esta presentación local se basa con toda probabilidad sobre una generación de la idea de la tumba, a la cual el hombre desciende cuando entra al estado de muerte. Puesto que tanto los creyentes como los incrédulos en la terminación de su vida entran al estado de muerte, puede muy bien decirse, en sentido figurado, que sin distinción alguna están en el sheol o en el hades. Están por igual en el estado de muerte. El paralelismo demuestra con claridad lo que se da al entender en un pasaje como 1 Samuel 2: 6: "Jehová mata y Jehová da la vida; El arroja a uno al sheol, y El lo puede sacar de allí". Compárese también Job 14: 13, 14; 17: 13, 14; Sal 89: 48; Os. 13: 14, y otros varios pasajes. La Palabra Hades se unas evidentemente más de una vez en el sentido no local del estado de los muertos en el Nuevo Testamento, Hech. 2: 27, 31; Apoc. 6: 8; 20: 13 y 14. En los dos últimos pasajes tenemos una personificación. Puesto que los términos pueden denotar el estado de muerte, no es necesario probar que nunca se refieran a cosa alguna que concierna a los justos y a los malvados por igual, sino nada más que no denotan un lugar a donde las almas de ambos se reúnen. De Bondt llama la atención al hecho de que en muchos pasajes, el término sheol se usa en el sentido abstracto de muerte, de poder de la muerte y de peligro de muerte.

2. CUANDO SHEOL Y HADES DESIGNAN UNA LOCALIDAD EN EL SENTIDO LITERAL DE LA PALABRA, SE REFIEREN A LO QUE ACOSTUMBRAMOS LLAMAR INFIERNO, O A LA TUMBA. Bajar al sheol se anuncia como peligro y como castigo para el malvado, Sal 9; 17; 49: 14; 55: 15; Prov. 15: 11; 15:24; Luc. 16:23 (hades). La advertencia y amenaza contenida en estos pasajes se pierde por completo si sheol se entiende como lugar neutro al que todos van, De los mismos pasajes se deduce también que no puede considerarse como un lugar con dos departamentos. La idea de un sheol dividido así, se tomó prestada de la idea gentil acerca del bajo mundo, y no tiene apoyo en la Biblia. Sólo al referirnos a sheol como al estado de muerte, podemos hablar de sus dos divisiones; pero en este caso ya estamos hablando en sentido figurado. El mismo Antiguo Testamento da testimonio de que los que mueren en el Señor entran a un más pleno goce de las bendiciones de la salvación, y por tanto, no descienden a ningún bajo mundo en el

sentido literal de la palabra, Núm. 23: 5, 10; Sal 16: 11; 17: 15; 73: 24; Prov. 14: 32. Enoc y Elías fueron arrebatados y no descendieron al bajo mundo, Heb. 11: 5 y siguientes. Además, sheol no sólo como estado, sino también como lugar está considerado en la más estrecha relación con la muerte. Si el concepto bíblico de muerte se toma en su más profundo significado que es espiritual, se verá al momento que sheol no puede ser la morada de las almas de aquellos que mueren en el Señor, Prov. 5: 5; 15: 11; 27: 20.

3. Hay también varios pasajes en los que sheol y hades parece que designan la tumba. Sin embargo, no siempre resulta fácil determinar si esos vocablos se refieren a la tumba: o al estado de la muerte. Los que siguen son algunos de los pasajes que aquí merecen consideración: Gen 37 =35; 42: 38; 44: 29; 29:31; 1 Reyes 2:6, 9; Job 14:13; 17:13; 21:13; Sal 6:5; 88:3; Ecl. 9: 10. Pero aunque el nombre sheol se usa también para la tumba, no se sigue, necesariamente, que desde su origen se haya usado así la palabra, cuyo uso se tomó prestado para designar al infierno. Con toda probabilidad lo contrario es lo verdadero. La tumba se llama sheol debido a que simboliza el descanso, el cual está relacionado con la idea de la destrucción. Para los creyentes el simbolismo bíblico está cambiado por la misma Biblia. Dice Pablo que descienden a la muerte como el grano sembrado en tierra, del cual brota una vida nueva, más abundante y más gloriosa. En el Antiguo Testamento la palabra sheol se usa más veces para designar la tumba, y menos veces para designar el infierno, en tanto que en el uso correspondiente de hades, en el Nuevo Testamento, acontece lo contrario.

LAS DOCTRINAS CATÓLICO ROMANAS RESPECTO A LA MORADA DEL ALMA DESPUÉS DE LA MUERTE

EL PURGATORIO

Según la iglesia de Roma las almas de aquellos que están perfectamente puros a la hora de la muerte, son por lo mismo, admitidos al cielo, o a la beatífica visión de Dios, Mat. 25: 46; Fil. 1: 23; pero aquellos que no están perfectamente limpios, que todavía están cargados con la culpa de los pecados veniales y que no han recibido el castigo temporal merecido por sus pecados - y esta es la condición de la mayor parte de los fieles a la hora de la muerte - deben someterse a un proceso de purificación antes de que puedan entrar a la suprema bienaventuranza y a los goces celestiales. En lugar de entrar al cielo de inmediato, entran al

purgatorio. El purgatorio no es un lugar de probación, sino de purificación y de preparación para las almas de los creyentes que están seguros de su entrada definitiva al cielo; pero que todavía no están aptos para entrar a la bienaventuranza de la beatífica visión. Durante la permanencia de estas almas en el purgatorio sufren la pena de la pérdida, es decir, la angustia que resulta del hecho de estar excluidas de la bienaventurada visión de Dios, y sufren también "el castigo de los sentidos", es decir, sufren verdaderas penas que afligen el alma. La duración de su permanencia en el purgatorio no puede determinarse de antemano. La duración tanto como la intensidad de sus padecimientos varía según el grado de purificación que todavía se haga necesario. Pueden acortarse y atenuarse mediante las oraciones y las buenas obras de los fieles que están en la tierra, y en forma especial, por el sacrificio de la misa. Es posible que uno permanezca en el purgatorio hasta que llegue el juicio final. Se supone que el papa tiene jurisdicción sobre el purgatorio. Es peculiar prerrogativa suya conceder indulgencias, aligerar los sufrimientos purgatoriales, y hasta darlos por terminados. El apoyo principal para esta doctrina se encuentra en II Macabeos 12: 42-45, y por tanto, en un libro que los protestantes no reconocen como canónico. Pero este pasaje prueba demasiado, como si dijéramos, más de lo que los católicos romanos mismos quisieran admitir consistentemente, es decir, la posible liberación de soldados del purgatorio que murieron en pecado mortal de idolatría. Algunos pasajes de la Escritura se supone que también favorecen esta doctrina, por ejemplo Isa. 4: 4 Miq. 7: 8; Zac. 9: 11; Mal. 3: 2, 3; Mat. 12: 32; 1 Col. 3: 13-15; 15: 29. Sin embargo, es de perfecta evidencia que estos pasajes sólo servirían para sostener la doctrina del purgatorio mediante una muy forzada exégesis.

1. La doctrina se encuentra absolutamente sin apoyo en la Biblia, y además, descansa sobre varia premisas falsas, por ejemplo que debemos añadirle algo él la obra de Cristo

2. Que nuestras buenas obras son meritorias en el sentido estricto de la palabra;

3. Que podemos ejecutar obras de supererogación, obras en mayor número que el prescrito por el deber

4. Que el poder de las llaves de la iglesia es absoluto en el sentido judicial. Según esto la iglesia puede acortar, aliviar y aun dar por terminados los sufrimientos del purgatorio.

EL LIMBUS PATRUM

La palabra latina limbus (franja) se usó en la Edad Media para indicar dos lugares situados en la franja o en los linderos del infierno, es decir el Limbus Patrum y el Limbus Infantum. El primero es lugar a donde, de acuerdo con las enseñanzas de Roma, las almas de los santos del Antiguo Testamento estuvieron detenidas en un estado de expectación hasta la resurrección del Señor de entre los muertos. Después de su muerte en la cruz se supone que Cristo tuvo que descender a la morada de los padres, para libertarles de su confinamiento temporal y llevarles en triunfo al Cielo. Esta es la interpretación católico romana del descenso de Cristo al hades. El hades está considerado como la morada de los espíritus que han partido de aquí, habiendo dos divisiones, una para los justos y una para los malvados. La, división habitada por los espíritus de los justos era el Limbus Patrum, conocido por los judíos como el seno de Abraham, Luc. 16: 23, y el paraíso, Luc. 23: 43. Se sostiene que el cielo no fue abierto para ningún hombre hasta que Cristo hubo hecho ya la propiciación por el pecado del mundo.

EL LIMBUS INFANTUM

Esta es la morada de las almas de todos los niños que murieron sin bautizar, sin tomar en cuenta su descendencia de gentiles o de padres cristianos. Según la iglesia católica romana los niños no bautizados no pueden ser admitidos al cielo, no pueden entrar al reino de Dios, Juan 3:5. Sin embargo, siempre ha habido una repugnancia natural hacia la idea de que estos niños sean torturados en el infierno, y los teólogos católico romanos buscaron una manera para escapar de la dificultad. Algunos pensaron que tales niños podían quizá salvarse mediante la fe de sus padres, y otros, que Dios podía comisionar a los ángeles para bautizarlos. Pero la opinión dominante es que, aunque están excluidos del cielo, están consignados a un lugar de las márgenes del infierno, en donde sus terribles fuegos no llegan. Permanecen en este lugar para siempre sin ninguna esperanza de liberación. La iglesia nunca ha definido la doctrina del Limbus Infantum y las opiniones de los teólogos varían con respecto a la condición exacta de los niños confinados en el. Sin embargo, la opinión que prevalece es que ellos no sufren ningún castigo positivo, ni “pena de sentidos”, sino que simplemente están excluidos de las bendiciones del ciclo. Conocen y aman a Dios mediante el uso de sus poderes naturales, y tienen una completa felicidad natural.

EL ESTADO DE LAS ALMAS DESPUÉS DE LA MUERTE ES DE EXISTENCIA CONSCIENTE

LA ENSEÑANZA DE LA ESCRITURA RESPECTO A ESTE PUNTO

Ha surgido el problema de si las almas después de la muerte permanecen conscientes activamente y son capaces de acción racional y religiosa. Esto algunas veces ha sido negado sobre la base general de que el alma en su actividad consciente depende del cerebro, y que por tanto, no puede continuar funcionando cuando el cerebro está destruido. Pero, como ya indicamos en lo precedente (pagina 811), lo persuasivo de este argumento bien puede dudarse. "Está", para decirlo con las palabras de Dahle, "fundado sobre el error de confundir al obrero con su máquina". Del hecho de que la conciencia humana en la vida presente transmita sus efectos por medio del cerebro, no se sigue necesariamente que este no pueda trabajar de ninguna otra manera. Al argüir en favor de la existencia consciente del alma después de la muerte, no ponemos confianza alguna sobre los fenómenos actuales del espiritismo, y ni siquiera dependemos de argumentos filosóficos, aunque estos no carezcan de fuerza. Buscamos nuestra evidencia en la Palabra de Dios, y particularmente en el Nuevo Testamento. El rico y Lázaro platican juntos, Luc. 16: 19-31. Pablo habla de estado descorporificado como de "estar ya con el Señor", y como de algo que se desea más que la vida presente, II Cor. 5:6-9; Fil. 1:23. Con toda seguridad, Pablo, difícilmente hubiera hablado de esta manera para referirse a una existencia inconsciente, que sería prácticamente una inexistencia. En Hebreos 12:23 se dice que los creyentes se han congregado a "los espíritus de los justo hechos perfectos", lo que implica con toda seguridad su existencia consciente. Además, los espíritus que están debajo del altar claman porque su sangre sea vengada de los perseguidores de la iglesia, Apoc. 6:9, y las almas de los mártires se dicen que reinan con Cristo, Apoc. 20:4. Esta verdad de la existencia consciente del alma después de la muerte ha sido negada en más de una forma.

LA DOCTRINA DEL SUEÑO DEL ALMA (PSYCHOPANNYCHY)

1. DEFINICIÓN DE LA DOCTRINA: Esta es una de las formas en que se ha negado la existencia consciente del alma después de la muerte. Sostienen que, después de la muerte, el alma continúa existiendo como un ser espiritual e individual, pero en un estado de reposo inconsciente. Eusebio hace mención de una pequeña secta de Arabia que sostenía este conceptos Durante la Edad Media hubo un grupo muy pequeño de los llamados psicopaniquianos, y en el tiempo de la Reforma este error fue defendido por algunos de los anabaptistas. Calvino hasta escribió un tratado en contra de ellos bajo el título de Psychopannychia. En el Siglo XIX esta doctrina fue sostenida por algunos de los irvingitas en Inglaterra y en nuestro día es una de las

doctrinas favoritas de los ruselistas o partidarios del amanecer milenario en los Estados Unidos de América. Según estos últimos el cuerpo y el alma descienden a la tumba; el alma en un estado de sueño, que realmente equivale a un estado de no existencia. Lo que se llama la resurrección resulta en realidad una nueva creación. Durante el milenio los malvados tendrán una segunda oportunidad, pero si no demuestran un marcado adelanto durante los primeros cien años, serán aniquilados. Si en ese período dan evidencia de alguna mejora de vida, su probación continuará, pero sólo para terminar en aniquilación, si permanecen impenitentes. No hay infierno, ni lugar de tormento eterno. La doctrina del sueño del alma parece tener una fascinación peculiar para aquellos que encuentran difícil creer en una continuación de la conciencia: sin contar con el organismo corporal.

2. LA SUPUESTA BASE ESCRITURAL PARA ESTA DOCTRINA: La prueba bíblica para esta doctrina se encuentra de manera especial en lo que sigue:

    a. La Escritura con frecuencia representa a la muerte como un sueño, Mat. 9:24; Hech. 7:60; 1 Cor. 15: 51; 1 Tes. 4:13. Se dice que este sueño no puede ser un sueño del cuerpo, y por tanto debe ser un sueño del alma.
    b. Hay ciertos pasajes de la Escritura que enseñan que los muertos están en la inconsciencia, Sal 16:5; 30:9; 115:17; 146:4; Ecl. 9:10; Isa. 38:18, 19. Esto resulta contrario a la idea de que el alma continúa su existencia consciente.
    c. La Biblia enseña que los destinos de los hombres se determinarán mediante un juicio final, y que será sorpresa para algunos. En consecuencia, es imposible aceptar que el alma entre a su destino inmediatamente después de la muerte, Mat. 7:22, 23; 25:37-39,44; Juan 5:29; II Cor. 5:10; Apoc. 20:12 y sig.
    d. Ninguno de aquellos que fueron levantados de entre los muertos ha dado jamás algún relato de sus experiencias. Esto puede entenderse mejor sobre la hipótesis de que sus almas estaban inconscientes en su estado descorporificado.

3. CONSIDERACIÓN DE LOS ARGUMENTOS PRESENTADOS: Los argumentos precedentes pueden contestarse de la manera siguiente, en el orden en que fueron presentados:

    a. Debería notarse que la Biblia nunca dice que el alma cae en sueño, ni que el cuerpo duerme, sino sólo la persona que muere. Y esta explicación bíblica se

basa simplemente en la similaridad que existe entre un cuerpo muerto y un cuerpo dormido. No resulta inadecuado que la Biblia use este eufemismo para sugerir a los creyentes la consoladora esperanza de la resurrección. Además, la muerte es un rompimiento con la vida del mundo que nos rodea, y hasta donde se le considera como sueño, es un descanso. Por último, no debe olvidarse que la Biblia, representa a los creyentes gozando de una vida consciente en comunión con Dios y con Jesucristo inmediatamente después de la muerte, Luc. 16:19-31; 23:43; Hech. 7:59; II Cor. 5:8; Fil. 1:23; Apoc. 6:9; 7:9; 20:4.

b. Los dos pasajes que parecen enseñar que el que muere está inconsciente tienen claramente la intención de acentuar el hecho de que en el estado de muerte el hombre no puede seguir tomando parte en las actividades del mundo presente. Dice Hovey: “El trabajo del artesano queda suspendido, la voz del cantante queda silenciada, el cetro del rey cae. El cuerpo retorna al polvo, y la alabanza para Dios en este mundo cesa para siempre”.

c. A veces se explica como si el destino eterno del hombre dependiera sobre una prueba en el último día, pero esto evidentemente es un error. El día del juicio no es necesario para llegar a una decisión respecto a la recompensa o al castigo correspondiente a cada hombre; sino solamente para el anuncio solemne de la sentencia, y para la revelación de la justicia de Dios en la presencia de los hombres y de los ángeles. La sorpresa de la que algunos de los pasajes dan evidencia pertenece al terreno sobre el cual el juicio descansa más bien que sobre el juicio mismo.

d. Es verdad que no leemos de que alguno de los que resucitaron de entre los muertos hubiera dicho algo acerca de sus experiencias entre su muerte y su resurrección. Pero este es un argumento nada más de silencio, que es por completo indigno en este caso, puesto que la Biblia enseña con claridad la existencia consciente de los muertos. Sin embargó, muy bien pudo ser que aquellas personas guardaron silencio acerca de sus experiencias, pero que esto puede explicarse desde luego sobre la hipótesis de que no les fue permitido hablar de ellas, o de que no pudieron relatárnoslas en lenguaje humano. Compárese II Cor. 12:4.

LA DOCTRINA DEL ANIQUILACIONISMO Y DE LA INMORTALIDAD CONDICIONAL

1. LA DEFINICIÓN DE ESTAS DOCTRINAS: Según estas doctrinas no hay para los malvados después de la muerte una existencia consciente, si es que hay alguna. Las dos doctrinas mencionadas en el encabezado de este número tres son una misma en cuanto a su concepto del estado de los malvados después de la muerte, pero difieren en dos puntos fundamentales. El aniquilacionismo enseña que el hombre fue creado inmortal, pero que el alma, que continúa en el pecado queda mediante un acto positivo de Dios despojada del don de la inmortalidad, y por último destruida: o (según algunos) privada para siempre de la conciencia, lo que prácticamente equivale a quedar reducido a la no existencia. Por otra parte, según la doctrina de la inmortalidad condicional, la inmortalidad no era un don natural del alma, sino un don de Dios en Cristo para aquellos que creen. El alma que no acepta a Cristo en definitiva deja de existir, o pierde toda conciencia. Algunos de los abogados de estas doctrinas enseñan una duración limitada de los sufrimientos consientes para los malvados en la vida futura, y de esta manera retienen algo de la idea de un castigo positivo.

2. ESTAS DOCTRINAS EN LA HISTORIA: La doctrina del aniquilacionismo se enseñó por Arnobio y por los primitivos socinianos, y por los filósofos Locke y Hobbes, pero no era popular en su forma original. Sin embargo, en el siglo anterior la vieja idea de la aniquilación fue revivida con algunas modificaciones bajo el nombre de inmortalidad condicional, y en su nueva forma encontró mucha aceptación. Fue defendida por E. White, J.B. Heard, y los prebendados Constable y Row, en Inglaterra; por Richard Rothe en Alemania; por A. Sabatier en Francia; por E. Petavel y Ch. Secretan en Suiza, y por C.F. Hudson, W.R. Huntington, LC. Baker, y L.W. Bacon en los Estados Unidos de América, por lo tanto merece atención especial. No todos expresaron la doctrina en la misma forma, pero convinieron en la posición fundamental de que el hombre no es inmortal en virtud de su constitución original, sino que fue hecho inmortal mediante un acto especial o regalo de la gracia. Hasta donde tiene que ver con los malvados, algunos sostienen que estos retienen una existencia sin importancia, aunque con alguna pérdida de conciencia, en tanto que otros afirman que perecen notoriamente como las bestias, aunque tenga que ser después de un largo o corto período de sufrimiento.

3. ARGUMENTOS QUE SE ADUCEN EN FAVOR DE ESTA DOCTRINA: El apoyo para esta doctrina se encuentra parcialmente en el lenguaje de algunos de los primitivos padres de la iglesia, lenguaje que parece implicar, al menos, que solamente los creyentes reciben el don de la inmortalidad, y en parte, también en

algunas de las teorías más recientes de la ciencia, que niegan que haya alguna prueba científica de la inmortalidad del alma. Sin embargo, el apoyo principal para la doctrina se busca en la Escritura. Se dice que la Biblia

a. Enseña que Dios es el único inherente inmortal, I Tim. 6:16
b. Nunca habla de la inmortalidad del alma en general, antes bien, explica la inmortalidad como un don de Dios para aquellos que están en Cristo Jesús, Juan 10:27, 28; 17:3; Rom. 2:7; 6:22, 23; Gá 1:6-8;
c. Amenaza a los pecadores con "muerte" y "destrucción", afirmando que "perecerán", términos que deben tomarse con el significado de que los incrédulos serán reducidos a la existencia, Mal. 7:13, 10:28; Juan 3:16; Rom. 6:23; 8:13; II Tes. 1:9.

4. CONSIDERACIÓN QUE MERECEN ESTOS ARGUMENTOS: No puede decirse que estos argumentos en favor de esta doctrina sean conclusivos. El lenguaje de los primitivos padres de la iglesia no siempre es exacto y consistente consigo mismo, y admite alguna otra interpretación. Y el pensamiento especulativo de todas las épocas consideradas como un todo, ha sido favorable a la doctrina de la inmortalidad, en tanto que la ciencia no ha tenido éxito en desaprobarlo. Los argumentos bíblicos pueden contestarse en el orden siguiente;

a. Dios es verdaderamente el único que tiene inmortalidad inherente. La inmortalidad del hombre es derivada, pero esto no equivale a decir que no la posee en virtud de su creación.
b. En el segundo argumento la mera, inmortalidad o existencia continuada del alma se confunde con la vida eterna, en tanto que esta última es un concepto mucho más rico. La vida eterna en realidad es don de Dios en Cristo Jesús, un don que el malvado no recibe, pero esto no significa que ellos no continuaran existiendo.
c. El último argumento acepta arbitrariamente que los términos "muerte", "destrucción" y "perecer" denotan una reducción a la no existencia. Solamente el literalismo más atrevido puede sostener esto, y lo haría nada más en relación con algunos de los pasajes citados por los abogados de esta teoría.

5. ARGUMENTOS EN CONTRA DE ESTA DOCTRINA: La doctrina de la inmortalidad condicional está claramente contradicha por la Biblia. En donde enseña

    a. Que los pecadores tanto como los santos continuaran existiendo para siempre, Ecl.12:7; Mat. 25:46; Rom. 2:8-10; Apoc. 14:11; 20:10
    b. Que los malvados sufrirán el castigo eterno, lo que quiere decir que continuaran para siempre conscientes de un castigo que ellos reconocen, como justamente merecido y que por tanto no serán aniquilados, compárense los pasajes que acabamos de mencionar
    c. Que habrá grados en el castigo de los malvados, en tanto que la extinción del ser o de la conciencia no admite grados, sino que constituye un castigo que resulta igual para todos, Luc. 12:47, 48; Rom. 2:12.

Las consideraciones siguientes también se oponen decididamente a esta doctrina particular:

1. La aniquilación sería contraria a toda analogía. Dios no aniquila su obra no obstante lo mucho que cambie de forma. La idea bíblica de la muerte no tiene nada en común con la aniquilación. La vida y la muerte en la Biblia están opuestas exactamente. Si la muerte significa nada más la cesación del ser o de la conciencia, la vida debe significar solamente la continuación de ellos; pero como asunto de hecho significa mucho más que eso, compárese Rom, 8:6; I Cor. 4: 8; I Juan 3: 4. El término tiene una connotación espiritual, y así lo tiene la palabra muerte. El hombre está espiritualmente muerto desde antes de que caiga presa de la muerte física, pero esto no envuelve la pérdida del ser o de la conciencia, Ef. 2:1, 2; 1 Tim. 5:6; Col. 2:13; Apoc. 3:1.

2. La aniquilación difícilmente puede considerarse como castigo, puesto que este implica conciencia de pena y desgracia, en tanto que, cuando termina la existencia cesa también la conciencia. Podría cuando mucho decirse que el terror de la aniquilación sería un castigo, pero este castigo no sería conmensurable con la trasgresión. Y naturalmente el terror de un hombre que nunca tuvo dentro de sí la chispa de la inmortalidad, jamás igualaría al de aquel que tiene la eternidad en su corazón, Ecl. 3:11. (3) Acontece con frecuencia que la gente del pueblo cuando se cansa de la vida, considera la extensión del ser y de la conciencia una cosa muy deseable. Para estos, semejante castigo resultaría, en verdad, una bendición.

EL ESTADO INTERMEDIO NO ES DE MAYOR PROBACIÓN

DEFINICIÓN DE LA DOCTRINA

La teoría de lo que ha dado en llamarse "la segunda probación"[383] encontró mucha aceptación en el mundo teológico del Siglo XIX. Fue defendido, entre otros, por Mueller, Dorner y Nietzsche en Alemania, por Godet y Gretillat en Suiza, por Mauricio, Farrar y Plumptre en Inglaterra y por Newman Smythe, Munger, Cox, Jukes y varios teólogos de Andover aquí en los Estados Unidos de América. Esa teoría quiere que la salvación por medio de Cristo sea posible todavía en el estado intermedio para ciertas clases o, quizá, para todos; y que esta sea ofrecida sobre los mismos términos sustanciales en que se ofrezca al presente, es decir; la fe en Cristo como Salvador. Cristo tiene que ser dado a conocer a todos aquellos, que todavía lo necesitan para salvación, y aceptarlo a El es preciso para todos. Ninguno es condenado al infierno sin haber sido sujetado a esta prueba, y solamente serán condenados aquellos que resistan esta oferta de gracia. El estado eterno del hombre no quedará irrevocablemente determinado sino hasta el día del juicio. La decisión hecha entre la muerte y la resurrección decidirá, si uno ha sido salvado o no. El principio fundamental sobre el que descansa esta teoría es que ningún hombre perecerá sin que le haya sido ofrecida una oportunidad favorable para conocer y aceptar a Jesús. El hombre queda condenado sólo cuando rehúsa obstinadamente aceptar la salvación que se le ofrece en Cristo Jesús. Sin embargo, las opiniones difieren respecto a las personas a quienes esta bondadosa oportunidad de aceptar a Cristo será ofrecida en el estado intermedio. La opinión general es que con toda seguridad se extenderá a todos los niños que murieron en la infancia, y a los adultos gentiles que en esta vida no oyeron de Cristo. La mayoría sostiene que será concedida aun a aquellos que viven en países cristianos, pero que en esta vida actual nunca consideraron adecuadamente las demandas de Cristo. De nuevo, resulta una grande diversidad de opiniones en cuanto a la agencia y a los métodos mediante los cuales esta obra salvadora se desarrollará en el futuro. Además, en tanto que algunos albergan la más grande esperanza con respecto a los resultados de la obra, otros son menos entusiastas en sus esperanzas.

EL FUNDAMENTO SOBRE EL QUE DESCANSA ESTA DOCTRINA

---

[383] Life Beyond Death, p. 202

Esta teoría se funda, en parte, sobre consideraciones generales de lo que puede esperarse del amor y de la justicia de Dios, y sobre un deseo fácilmente entendido de hacer que la obra bondadosa de Cristo sea tan amplia como sea posible, mas bien que sobre una sólida base escritural. La base bíblica principal sobre la que se funda, se encuentra en I Pedro 3:19 y 4:6, pasajes que se entienden como que enseñan que Cristo en el período entre su muerte y resurrección predicó a los espíritus en el hades. Pero estos pasajes proporcionan una base muy precaria, puesto que son capaces de muchas interpretaciones diferentes.[384] Y aun cuando estos pasajes enseñan que Cristo verdaderamente fue al bajo mundo a predicar, su oferta de salvación se extendería únicamente a aquellos que murieron antes de su crucifixión. También se refieren otros defensores de la doctrina a pasajes en los que, según ellos estiman, se presenta la incredulidad como la única base para ser condenado, por ejemplo Juan .3:18, 36; Marc. 16:15,16; Rom. 10:9-12; Ef. 4:18; II Pedro 2:3,4; 1 Juan 4:3. Pero estos pasajes prueban nada más que la fe en Cristo es el camino de la salvación, lo cual por ningún motivo resulta lo mismo que probar que un rechazamiento consciente de Cristo es la única base de condenación. La incredulidad se debe considerar sin duda como un gran pecado, y que resulta prominente en la vida de aquellos a quienes Cristo se predica, pero no es única forma de rebelión en contra de Dios, ni la única base para la condenación. Los hombres ya están bajo condenación cuando Cristo se les ofrece. Otros pasajes, por ejemplo Mat. 13:31, 32; 1 Cor. 15:24-28; y Fil. 2: 9-11 son de igual manera inconclusivos. Algunos de ellos prueban demasiado y por lo mismo no prueban cosa alguna.

LOS ARGUMENTOS CONTRARIOS A ESTA DOCTRINA

Las consideraciones siguientes pueden presentarse en contra de esta teoría;

1. La Biblia explica que después de la muerte el estado de incredulidad queda definitivamente fijo. El pasaje más importante que viene a la consideración aquí es Luc. 16:19-31. Otros pasajes son Ecl.11: 3 (de interpretación dudosa); Juan 8:21, 24; II Pedo 2:4, 9; Judas 7-13 (compárese 1 Pedo 3:19).

2. También explica invariablemente que el venidero juicio final será determinado por las cosas que fueron hechas en la carne, y nunca habla de que será determinado de alguna manera por lo que haya ocurrido en el estado intermedio, Mat. 7:22, 23; 10:32,33; 25:34-46; Luc. 12:47,48; II Cor. 5:9, 10; Gál. 6:7, 8; II Tes. 1: 8; Heb. 9:27.

---

[384] Comparece, especialmente, Hovey, Eschatology, pp 97 – 113, y Vos, Art. Eschatology of the new Testament in the international estándar Bible Encyclopedia.

3. El principio fundamental de esta teoría, de que sólo un rechazamiento consciente de Cristo y de su evangelio, hace que los hombres perezcan, no es bíblico. El hombre está perdido por naturaleza, y hasta el pecado original tanto como los pecados actuales lo convierten en sujeto digno de condenación. El rechazamiento de Cristo, indudablemente, es un gran pecado, pero nunca se explica como el único que conduce a la destrucción

4. La Biblia nos enseña que los gentiles perecen, Rom. 1:32; 2:12; Apoc. 21:8. No hay evidencia bíblica sobre la que fundar la esperanza de que los adultos gentiles o cuando menos los gentiles niños que al morir no habían llegado todavía! a los años de la discreción, se salvarán.

5. La teoría de una futura probación también está calculada para extinguir todo celo misionero. Si los gentiles pueden decidir respecto a su aceptación de Cristo en el futuro, para muchos solamente traería un juicio más rápido y aumentado si se les colocará en el caso de hacer su decisión ahora. ¿Por qué no dejarlos pues en ignorancia durante tanto tiempo como sea posible?

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Es sostenible la posición de que sheol-hades siempre designa un bajo mundo a donde todos los muertos van?
2. ¿Por qué es objetable la creencia de que la Biblia en sus afirmaciones referentes a sheol y hades nada más refleja las nociones populares de la época?
3. ¿Debemos aceptar que el justo y el malvado a la hora de su muerte entran a alguna morada temporal y provisional, y que no quedan introducidos de inmediato a su destino eterno?
4. ¿En qué sentido se considera que el estado intermedio es nada más transicional?
5. ¿Cómo surgió la noción del purgatorio?
6. ¿Cómo conciben los católicos el fuego del purgatorio?
7. ¿Este fuego es nada más purificador o también penal?
8. ¿Qué elemento sano reconocen algunos luteranos en la doctrina del purgatorio?
9. ¿Qué mezcla de herejía encontramos en los partidarios del amanecer milenarios?
10. ¿El estado intermedio de acuerdo con la Biblia, ¿representa un tercer aion entre el aion houtos y el aion ho mellon?

11. El énfasis escritural sobre el presente considerado como "el día de salvación'. ¿está en armonía con la doctrina de una futura probación?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Addison, Life Beyond Death, pp. 200.214
2. Bavinck, Geref. Dogo:. IV, pp. 655-711
3. Dabney, Syst. and Poleos. Theol. pp. 823.829
4. Dahle, Life After Death, pp. 118.227
5. De Bondt, Wat Leert Het Oude Testament Aangaande Her Leven Na Dit Leven?, pp. 40.129
6. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 713.770
7. Hovey, Eschatology, pp. 79.144
8. King, Future Retribution
9. Kliefoth, Christl. Eschatologie, pp. 32-126.
10. Kuyper, Dict. Dogm., De Consumatione Saeculi, pp. 25.116
11. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 548.569
12. Mackintosh, Immortality and the Future, pp. 195.228
13. Miley, Syst. Theol. II, pp. 430.439
14. Morris, Is There Salvation After Death?
15. Pieper, Christ. Dogm. III, pp. 574.578
16. Row, Future Retribution, pp. 348.404
17. Salmond, Chr. Doct. of Intmortality, cf. Index
18. Schaff, Our Fathers' Faith and Ours, pp. 412.431
19. Shedd, Doctrine of Endless Punishment, 19.117
20. Shedd, Dogm. Theol. II, pp. 591.640
21. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 392.407
22. Vos, Geref. Dogm. V, Eschatologie, pp. 3.14
23. Wilmers, Handbook of the Chr. Rel., pp. 385.391

CAPITULO 65: LA SEGUNDA VENIDA DE CRISTO

En tanto que los profetas no distinguen claramente una doble venida de Cristo, el Señor mismo y los apóstoles hacen claro, de manera muy abundante, que la primera venida: será seguida por una segunda. Jesús se refirió a su regreso más de una vez hacia el fin de su ministerio público, Mat. 24:40; 25:19, 31; 26: 64; Juan 14:3. Al tiempo de su ascensión los

ángeles señalaron hacia su futuro regreso, Hecho 1: 11. Además, los apóstoles hablaron de la segunda venida en numerosos pasajes, Hech. 3: 20, 21; Fil. 3: 20; 1 Tes. 4:15, 16; II Tes. 1:7, 10; Tito 2: 13; Heb. 9:28. Varios términos se usan para denotar este grande acontecimiento, de los cuales los siguientes son los más importantes:

1. Apocalupsis (revelación, que indica la remoción de lo que ahora obstruye nuestra visión de Cristo, 1 Cor. 1:7; II Tes. 1:7; 1 Ped. 1:7,13; 4:13

2. Epiphaneia (aparición, manifestación), un término que se refiere a la venida de Cristo como si saliera de un escondido fondo con las ricas bendiciones de salvación, II Tes. 2:.8; 1 Tim. 6:14; II Tim: 4:1, 8; Tito 2:13

3. Parusía (literalmente significa presencia), lo que señala hacia la venida que precede a la presencia o que resulta en la presencia, Mat. 24:3,27,37; 1 Cor. 15:23; 1 Tes. 2:19; 3: 13; 4: 15; 5:23; II Tes. 2:1-9; Sgo. 5: 7, 8; II Ped. 1:16; 3:4, 12; 1 Juan 2:28.

LA SEGUNDA VENIDA SERÁ UN SOLO EVENTO

Los dispensacionalistas de la actualidad distinguen entre una doble futura venida de Cristo, aunque algunas veces procuran preservar la unidad de la idea de la segunda venida: hablando de esas dos futuras venidas como de dos aspectos de aquel gran acontecimiento. Pero puesto que estas dos, en realidad, se presentan como dos eventos diferentes, separadas por un período de varios años, teniendo cada una un propósito propio, pueden difícilmente ser consideradas como un solo evento. La primera de estas es la parusía o simplemente "la venida", y resulta en el rapto de los santos, presentado algunas veces como un rapto secreto. Esta venida es inminente, es decir, puede ocurrir en cualquier momento, puesto que no hay eventos predichos que deban preceder al momento en que ella ocurra. La opinión dominante es que en este tiempo Cristo no descenderá a la tierra, sino permanecerá en las alturas de aire. Aquellos que mueren en el Señor serán resucitados de entre los muertos, los santos que vivan serán transfigurados, y juntos, serán arrebatados para encontrar al Señor en el aire. De aquí que a este regreso se le llame también "la venida por sus santos", 1 Tes. 4:15, 16. Esta será seguida de intervalo de siete años, durante los cuales el mundo será evangelizado, Mat. 24:14, Israel convertido; Rom. 11:26, 1a gran tribulación ocurrirá, Mat. 24:21, 22, y el anticristo o el hombre de pecado será revelado, II Tes. 2:8-10. Después de estos acontecimientos hay otra venida del Señor con sus santos, 1 Tes. 3:13, venida a la cual se llama "la revelación" o "el día del Señor", y en éste bajará hasta la tierra. Esta

venida no puede considerarse inminente, debido a que tiene que ser precedida por varios eventos predichos. En esta venida Cristo juzgará a las naciones que vivan, Mat. 25:31-46, e introducirá el reino milenial. De esta manera tenemos dos diferentes venidas del Señor, separadas por un período de siete años, de las cuales la primera es inminente y la otra no, la una está seguida por la glorificación de los santos, y la otra por el juicio de las naciones y el establecimiento del reino. Esta construcción de la doctrina de la segunda venida es muy conveniente para los dispensacionalistas, puesto que los capacita para defender el concepto de que la venida del Señor es inminente, pero no está autorizada por .la Escritura y lleva consigo implicaciones sin apoyo bíblico. En II Tes. 1 2:1, 2, 8 los términos parusía y "día del Señor" se usan indistintamente, y de acuerdo con Il Tes. 1: 7,10 la revelación mencionada en el versículo 7 sincroniza con la parusía que trae la glorificación de los santos, de la cual habla el versículo 10. Mat. 24:29-31 representa la venida del Señor en la cual los elegidos serán reunidos juntamente, acontecimiento que seguirá inmediatamente después de la gran tribulación que se menciona en el contexto, en tanto que según la teoría que estamos considerando, esto debería ocurrir antes de la tribulación. Y por último, según esta teoría, la iglesia no pasará por la gran tribulación, que se explica en Mat. 24: 4-26 y que sincroniza con la gran apostasía; pero la explicación bíblica en Mat. 24:22; Luc. 21:36; II Tes. 2: 3; 1 Tim. 4: 1-3; II Tim. 3: 1-5; Apoc. 7: 14 es por completo diferente. Sobre la base bíblica debería sostenerse que la segunda venida de Cristo, y la tratan como una desautorizada novedad. Dice Frost: "No se conoce por lo general, y todavía es un hecho indisputable que la doctrina de una pre tribulación, resurrección y rapto es una interpretación moderna - y estoy tentado a decir, una invención moderna".[385] Según el, esto arranca de los días de Irving y Derby. Otros premilenialista, es decir, Alejandro Reese, levantan un argumento muy fuerte en contra de toda esta idea, en su obra titulada "The Approaching Advent Of Christ".

LOS GRANDES EVENTOS QUE PRECEDERÁN A LA PARUSÍA

De acuerdo con la Escritura, deberán ocurrir antes del regreso del Señor varios eventos importantes, y por tanto, no puede considerarse inminente. A la luz bíblica no puede sostenerse que no haya eventos predichos que deban sobrevenir antes de la segunda venida. Como puede esperarse, en vista de lo que se dijo precedentemente, Frost, a pesar de su dispensacionalismo, rechaza la doctrina de la inminencia. Prefiere hablar de la venida de Cristo como "amenazante". El apoyo para la doctrina de la inminencia del retorno de Cristo se encuentra en declaraciones bíblicas que indican que Cristo viene después de "un muy

---

[385] The second Coming Of Christ, 203

poquito", Heb 10:37; o "prestamente", Apoc. 22:7; en exhortaciones hechas para velar, y esperar su venida, Mat. 24: 42; 25: 13; Apoc. 16:15; Y en el hecho de que la Escritura condena a la persona que dice, "mi Señor se tarda" (o, que "tarda su venida"), Mat. 24:48. Jesús en verdad enseñó que su venida estaba cerca, pero esto no es lo mismo que enseñar que era inminente. En primer lugar debe tenerse presente que al hablar de la venida del Señor, El mismo siempre tiene presente la venida escatológica. Algunas veces se refiere a su regreso en poder espiritual en el día de Pentecostés; algunas veces a su venida en juicio en la destrucción de Jerusalén. En segundo lugar El y los apóstoles nos enseñan que diversos acontecimientos importantes tenían que ocurrir antes de su retorno físico del ultimo día, Mat. 24:5-14. 21, 22, 29-31; II Tes. 2: 2-4. Por lo tanto no habría podido muy bien considerar y explicar su venida como inminente. Es evidente también que, cuando habló de su venida como cercana, no quería dar a entender que estaba a la mano, inmediatamente. En la parábola de los talentos enseña Jesús que el Señor de los criados vino a hacer cuentas con ellos "después de mucho tiempo", Mat. 25:19. Y la parábola de las minas fue dicha con el propósito íntimo de corregir la noción de que el reino de Dios habría de aparecer inmediatamente, Luc. 19:11. En la parábola de las diez vírgenes el novio se representa como "tardándose", Mat. 25:5. Esto está en armonía con lo que Pablo dice en II Tes. 2:2. Pedro predijo que los burladores se presentarían diciendo, "¿dónde está el día de su venida?" y enseña a sus lectores a esperar las predicciones de la cercanía de la segunda venida desde el punto de vista divino, según el cual un día es como un millar de años, y mil años son como un día, II Ped. 3:3-9. Enseñar que Jesús consideraba la segunda venida como inminentemente a mano seria hacer que el presentara equivocado, puesto que casi dos mil años ya han pasado desde aquel tiempo. Ahora puede preguntarse, ¿Cómo podemos prepararnos para esperar su venida? Jesús nos enseña en Mat. 24:32,33 a esperar su vendida por medio de sus señales: "Cuando veáis todas estas cosas sabéis que El está cerca". Además, no necesitamos interpretar la exhortación a velar, como si se nos invitara a escudriñar los cielos en busca de señales inmediatas de la aparición del Señor. Deberíamos más bien ver en ello una admonición para estar despiertos, alertas, preparados y activos en la obra del Señor, pues de otro modo seremos sorprendidos por repentina calamidad. Los siguientes grandes eventos deben preceder a la venida del Señor.

EL LLAMAMIENTO DE LOS GENTILES

Varios pasajes del Nuevo Testamento señalan al hecho, de que el evangelio del reino debe ser predicado a todas las naciones antes de que regrese el Señor, Mat 24:14; Marc. 13:10; Rom. 11:25. Muchos pasajes dan testimonio del hecho de que los gentiles entraran al reino en grandes números durante la nueva dispensación, Mat. 8:11; 13:31, 32; Luc 2:32; Hech.

15:14; Rom. 9:24-26; Ef. 2:11-20, y otros pasajes. Pero estos que hemos indicado, claramente se refieren a la evangelización de todas las naciones como la meta de la historia. Por ahora, difícilmente podría decirse que el evangelio ya ha sido proclamado entre todos los pueblos, ni que la obra o los trabajos de un solo misionero, en cada una de las naciones del mundo, llenan todos los requerimientos de la afirmación de Jesús. Por otra parte, es igualmente imposible sostener que las palabras del Salvador demandan la predicación del evangelio a cada individuo de las diferentes naciones del mundo, Sin embargo, sí requieren que aquellas naciones, como naciones, sean evangelizadas por completo, de tal manera que el evangelio se convierta en una potencia en la vida del pueblo, una señal que demanda decisión. Debe predicársele para testimonio, de tal manera que se pueda decir que se les ha dado oportunidad de elegir a Cristo y a su reino o, declararse sus contrarios. Estas palabras implican con claridad que la gran comisión debe ser conducida en todas las naciones del mundo, para hacer discípulos de todas las naciones, es decir de entre el pueblo de todas las naciones. No justifican sin embargo la esperanza de que todas las naciones consideradas en globo acepten el evangelio, sino nada más que habrá adherentes en todas las naciones, y esto servirá para introducir la plenitud de los gentiles. Al fin de esta dispensación será posible decir que todas las naciones ya fueron informadas del evangelio, y que el evangelio testificará en contra de las naciones que no lo aceptaron.

Se entenderá desde luego, de lo que ya fue dicho en lo precedente, que muchos dispensacionalistas tienen un concepto muy diferente del asunto. No creen que la evangelización del mundo se necesite, ni que tendrá lugar, en forma complete antes de la parusía, la cual es inminente. Según ellos, realmente, comenzará por el tiempo de la parusía. Indican que el evangelio de que se habla en Mat. 24:14 no es el de la gracia de Dios en Jesucristo, sino el evangelio del reino, que es por completo diferente, las buenas nuevas de que el reino está otra vez a la mano. Después de que la iglesia haya sido removida de la escena terrenal y con ella se haya ido el Espíritu que en ella mora - lo que realmente significa restaurar las condiciones que reinaban en el Antiguo Testamento -, entonces el evangelio con que Jesús empezó su ministerio volverá a ser predicado. Al principio lo predicarán aquellos que fueron convertidos mediante la remoción de la iglesia, y después, quizá por el Israel convertido y un mensajero especial[386] o de manera particular, durante la gran tribulación por el resto creyente de Israel[387]. Esta predicación será maravillosamente eficaz, mucho más efectiva que la predicación del evangelio de la gracia de Dios. Durante este período serán convertidos los 144,000 y la gran multitud que nadie

---

[386] Blackstore, Jesus is Coming p. 233

[387] Scofield's Bible, pp. 1036; Rogers, The end From the benning p. 144. Feinderg, Premillennialism or Amillennialism, pp. 134, 135

podrá contar, de la que se habla en Apoc. 7. y de esa manera la predicación de Jesús en Mat. 24:14 quedará cumplida. Debe recordarse que esta estructura es una que los antiguos premilenaristas no aceptan, que todavía en la actualidad se rechaza por algunos de los actuales premilenaristas, y la cual, en verdad, no se nos recomienda. La distinción entre un doble evangelio y una doble segunda venida del Señor es insostenible. El evangelio de la gracia de Dios en Jesucristo es el único evangelio que salva que la promesa tiene aplicación, no al Israel según la carne, sino a Israel y que da entrada al reino de Dios. Y es absolutamente contrario a la historia de la revelación que un regreso a las condiciones del Antiguo Testamento, incluyendo la ausencia de la iglesia y del Espíritu Santo, pudieran ser más eficaces que la predicación del evangelio de la gracia de Dios en Jesucristo y el don del Espíritu Santo.

LA CONVERSIÓN DE LA PLEROMA DE ISRAEL

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento hablan de la futura conversión de Israel, Zac. 12:10: 13:1; II Cor 3:15, 16; y Rom. 11:25-29 parece que relaciona esta conversión con el fin del tiempo. Los premilenaristas han explotado esta enseñanza espiritual para su propósito particular. Sostienen que habrá una restauración nacional y una conversión de Israel, que la nación judía será restablecida en la tierra santa, y que esto tendrá lugar inmediatamente antes o durante el reino milenial de Jesucristo. Sin embargo, es muy dudoso que la Escritura autorice la esperanza de que Israel sea finalmente restablecido como una nación, y que como nación se vuelva al Señor. Algunas profecías del Antiguo Testamento parecen predecirlo, pero estas deberían leerse a la luz del Nuevo Testamento. ¿Justifica el Nuevo Testamento la esperanza de una futura restauración y conversión de Israel como nación? Tal cosa no se enseña, ni necesariamente está implicada en pasajes como Mat. 19:28, y Luc. 21:24, que son los que se citan frecuentemente a favor de esa doctrina. El Señor habló muy claramente de la oposición de los judíos al espíritu de su reino, y de la certeza de que ellos, que en un sentido serían llamados los hijos del reino, perderían su lugar en él, Mat. 8:11,12; 21:28-46; 22:1-14; Luc. 13:6-9. Informó Jesús a los malvados judíos que el reino sería quitado de ellos y dado a una nación que diera los frutos consiguientes, Mat. 21:43. Y aun cuando habló Jesús de las corrupciones que en el curso del tiempo invadirían la iglesia, de las tribulaciones que ella encontraría, y de la apostasía en que por último desembocaría, con todo no señala el Señor hacia una restauración proyectada ni hacia una conversión del pueblo judío. Este silencio de Jesús es muy significativo. Ahora podría decirse que Rom. 11:11-32 ciertamente enseña la futura conversión de la nación de Israel. Muchos comentadores adoptan este concepto, pero aun cuando estuviera en lo correcto el tema se presta a considerable duda: En los capítulos 9-11

el apóstol discute el problema de cómo las promesas de Dios a Israel pueden ser reconciliadas con el rechazamiento que de ellas ha hecho gran parte de Israel. Primero que todo, señala en los capítulos 9 y 10 que la promesa tiene aplicación, no al Israel según la carne, sino al Israel espiritual; y en segundo lugar que Dios todavía tiene sus .elegidos de entre Israel, que hay entre ellos un resto de acuerdo con la elección de gracia, 11: 1-10. Y aun el endurecimiento de la mayor parte de Israel no es el propósito final de Dios, sino, más bien, un medio que en su mano trae salvación a los gentiles, para que estos, a su vez, gozando las bendiciones de la salvación, provoquen a Israel a celos. El endurecimiento de Israel siempre será parcial nada más, porque a través de todas las subsiguientes centurias siempre habrá algunos que acepten al Señor. Dios continuará reuniendo a su resto de elegidos de entre los judíos durante toda la nueva dispensación hasta que la plenitud (pleroma, es decir, el número de los elegidos) de los gentiles haya entrado, y de esa manera (mediante este proceso) todo Israel (su pleroma, es decir, el número completo de verdaderos israelitas) será salvo. "Todo Israel" debe ser entendido como una designación, no de toda la nación, sino de todo el número de los elegidos de entre el pueblo del pacto antiguo. Los premilenaristas toman el versículo 26 con el significado de que, después de que Dios haya completado su propósito con los gentiles, la nación de Israel será salva, pero el apóstol dijo al principio de su discusión que las promesas eran para el Israel espiritual; no hay evidencia de un cambio de pensamiento en la sección intermedia, de manera que venga como una sorpresa el versículo 11:26; Y el adverbio houtos no puede significar "después de eso", sino solamente "según este proceso". Con la plenitud de los gentiles llegará también la plenitud de Israel.

LA GRAN APOSTASÍA Y LA GRAN TRIBULACIÓN

Estos dos deben mencionarse juntas, debido a que están entretejidas en el discurso escatológico de Jesús, Mat. 24:9-12, 21-24; Marc. 13:9-22; Luc. 21:22-24. Las palabras de Jesús indudablemente encontraron un cumplimiento parcial en los días que precedieron a la destrucción de Jerusalén, pero, evidentemente, tendrán un cumplimiento mayor en el futuro, en la tribulación que sobrepasará a cuanto hasta hoy se haya experimentado, Mat. 4:21; Marc. 13:19. Pablo también habla de la gran apostasía en II Tes. 2:3; 1 Tim. 4:1; II Tim. 3:1-5. El ya vio algo de aquel espíritu de apostasía en su propio día, pero quiere dejar la impresión clara sobre sus lectores de que tomará mucho más grandes proporciones en los días finales. Aquí de nuevo, los actuales dispensacionalistas difieren de nosotros. No consideran la gran tribulación como precursora de la venida del Señor (la parusía), sino creen que seguirá a la venida, y que por lo tanto la iglesia no pasará por la gran tribulación. La hipótesis es que la iglesia será arrebatada, para estar con el Señor antes de que la

tribulación con todos sus terrores confunda a los habitantes de la tierra. Prefieren hablar de la gran tribulación como "el día de la tribulación de Jacob", puesto que será un día de gran tribulación para Israel más bien que para la iglesia. Pero las bases que aducen para este concepto no son muy convincentes. La fuerza que algunos de ellas parecen tener la derivan de su propia preconcebida noción de una doble segunda venida de Cristo, y por lo tanto no tienen ningún significado para aquellos que están convencidos de que o hay en la Biblia evidencia de semejante doble venida. Jesús menciona en verdad la gran tribulación como una de las señales de su venida y del fin del mundo, Mat. 24:3. De esa venida (parusía) es de la que El habla a través de todo este capítulo, como podrá verse por el repetido uso de la palabra parusía, versículos 3, 37, 39. No es sino razonable aceptar que El estaba hablando de la misma venida en el versículo 30, una venida que está de acuerdo con el versículo 29 y que seguirá inmediatamente después de la tribulación. Esta tribulación afectará también a los elegidos: estarán ellos en peligro de ser extraviados, Mat. 24:24; por causa de ellos los días de aquella angustia serán acortados, versículo 22; serán reunidos de entre todos los rincones del mundo en la venida del Hijo del hombre; y se les anima para vigilar cuando estas cosas acontezcan, puesto que su redención se acerca, Luc. 21:28. No hay garantía para limitar los elegidos a los elegidos de Israel, como los premilenaristas lo hacen. Pablo claramente explica la gran apostasía como precedente a la segunda venida, II Tes. 2:3, y le recuerda a Timoteo el hecho de que tiempos difíciles vendrán en los días finales, I Tim. 4:1, 2; II Tim. 3:1-5. En Apoc. 7:13, 14 se dice que los santos en el cielo han venido de gran tribulación: y en Apoc. 6:9 encontramos a esos santos orando por sus hermanos que aun están sufriendo persecución.[388]

LA REVELACIÓN VENIDERA DEL ANTICRISTO

El término antichristos se encuentra solamente en las Epístolas de Juan, es decir en I Juan 2: 18-22; 4:3; II Juan 7.

1. Hasta donde la forma de la palabra tiene que ver, puede describir a uno que toma el lugar de Cristo; entonces "anti" se toma en el sentido de "en lugar de"; o

2. Uno que, aunque asuma la apariencia de Cristo, se opone a El; entonces "anti" se usa en el sentido de "en contra". Esto último queda mas en armonía con el contexto en el que la palabra ocurre. Del hecho de que Juan use el singular en 2:18 sin el

---

[388] Para más amplia defensa de la posición que la iglesia pasara por la tribulación, nos referimos a las obras de dos premilenarios, es decir Fronst, The Second Coming Of Christ, pp 2002 – 227; Reese, The Approaching Advent Of Christ, pp. 199-224

artículo, se hace evidente que el término, "anticristo" ya estaba, considerado como un nombre técnico. Es incierto, si Juan al usado en el singular tenía en mente algún notable anticristo, del cual los otros a quienes se refiere serían meramente parecidos o precursores, o riada más daba a: entender la personificación del principio corporificado en varios anticristos, el principio del mal que milita en contra del Reino de Dios. El anticristo representa claramente, un determinado principio, 1 Juan 4:3. Si tenemos en mente esto, también entenderemos que, aunque Juan es el primero en usar el término "anticristo", el principio o espíritu indicado por la palabra se menciona claramente en escritos anteriores. Precisamente así como hay en la Escritura un marcado y claro desarrollo en la delineación de Cristo y del reino de Dios, así también hay una revelación progresiva del anticristo. Las representaciones difieren, pero aumentan en precisión a medida que la revelación de Dios progresa.

En la mayoría de los profetas del Antiguo Testamento vemos el principio de injusticia que operaba en las naciones sin Dios que se mostraban hostiles a Israel y que fueron juzgadas por Dios. En la profecía de Daniel encontramos algo más específico. El lenguaje usado allí proporciona muchos de los hechos que encontramos en la descripción que Pablo hace del hombre de pecado en II Tesalonicenses. Daniel encuentra al principio malvado que no reconoce a Dios, corporificado en un "pequeño cuerno", Dan. 7:8, 23-26, y lo describe muy claramente en 11:35 y siguientes. Aquí, hasta el elemento personal no falta del todo, aunque no es enteramente cierto que el profeta esté pensando de algún rey particular es decir, Antíoco Epífanes, un tipo de anticristo. La venida de Cristo dará lugar, naturalmente, a este principio en su específica forma anticristiana y Jesús lo explica como incorporado en varias personas.

Habló el Señor de Pseudoprophetai y Pseudochristoi, y que tomaran posiciones en contra de el y de su reino, Mat. 7:15; 24; 5, 24; Marc. 13:21, 22. Luc. 17:23. Para corregir el concepto erróneo de los Tesalonicenses, Pablo llama la atención al hecho de que el día de Cristo no puede venir, al menos que venga primero la apostasía, y el hombre de pecado se revele, el hijo de perdición. Describe Pablo a este hombre de pecado como el que se opone y se exalta en contra de todo lo que se llama Dios o es adorado; de tal manera que se sienta en el templo de Dios como si fuera Dios, II Tes. 2:3, 4. Esta descripción nos recuerda, naturalmente, a Dan. 11:36 y siguientes, y señala con claridad al anticristo. No hay ninguna buena razón para dudar la identidad entre el hombre de pecado de quien habla Pablo y el anticristo mencionado por Juan. El Apóstol ve el misterio de iniquidad ya trabajando, pero asegura a sus lectores que el hombre de pecado no vendrá hasta que aquel (o, el que) lo detiene sea quitado de en medio. Cuando este obstáculo, cualquiera que él sea (se interpreta

de varios modos}, sea removido, aparecerá aquel cuya venida es según operación de Satanás, con todo poder y señal y maravillas mentirosas, versículos 7-9. En este capítulo el elemento personal está considerado por completo. El Libro de Apocalipsis encuentra el poder y principio anticristiano en dos bestias que vienen, una del mar y otra de la tierra, Apoc, 13: La primera, se piensa generalmente que se refiere a los gobiernos, poderes políticos, o algún imperio mundial; el segundo aunque no con la misma unanimidad se piensa que se refiere, a la falsa religión, a los falsos profetas, a la falsa ciencia y particularmente, a los dos primeros. Este principio oponente, u opuesto, es el que Juan en sus epístolas llama finalmente "anticristo".

Históricamente ha habido diferentes opiniones respecto al anticristo. En la antigua iglesia muchos mantuvieron que el anticristo sería un judío con pretensiones de ser el Mesías, y gobernando a Jerusalén. Muchos comentadores recientes son de opinión que Pablo y otros, equivocadamente, pensaron que el emperador romano sería el anticristo, y que Juan claramente tenía a Nerón en la mente en Apoc. 13:18, puesto que las letras en las palabras hebreas para "emperador Nerón" son equivalentes exactamente a 666, Apoc. 13:18. Desde el tiempo de la Reforma muchos entre quienes también hay eruditos Reformados miraron al papa de Roma, Y en algunos casos, aun sobre algún determinado papa, como el anticristo. Y el papado, en realidad, revela diferentes rasgos de anticristo tal como está dibujado en la Escritura. Pero difícilmente podría identificarse con el anticristo. Es mejor decir que hay elementos de anticristo en el papado.

1. En forma positiva, sólo podemos decir, que el principio anticristiano ya estaba en operación en los días de Pablo y de Juan según el propio testimonio de ellos

2. Que alcanzaría su más alto poder hacia el fin del mundo

3. Que Daniel lo pinta como poder político, Pablo como poder eclesiástico, y Juan, en el Libro del Apocalipsis, lo pinta de de ambos modos; los dos pueden ser revelaciones sucesivas del poder anticristiano

4. Que probablemente este poder se concentrara por ultimo en un solo individuo, la personificación de toda maldad.

El problema del carácter personal del anticristo todavía está sujeto a debate. Algunos sostienen que la expresión "anticristo", "el hombre de pecado", "el hijo de perdición", y las figuras alusivas en Daniel y Apocalipsis son nada más descripciones de un principio ateo y anticristiano, el cual se manifiesta en la oposición del mundo hada Dios y su reino, a través de toda la historia del reino, una oposición algunas veces débil, otras veces más fuerte, pero

mucho más fuerte hacia el fin del mundo. Estos no esperan ningún anticristo personal. Otros sienten que es contrario a la Escritura: hablar del anticristo únicamente como poder abstracto. Sostienen que tal interpretación no hace justicia a los datos bíblicos, los cuales hablan, no sólo de un espíritu abstracto, sino también de verdaderas personas. Según ellos, "anticristo" es un concepto colectivo, la designación de una sucesión de personas, que manifiestan un espíritu ateo o anticristiano, por ejemplo, los emperadores romanos que persiguieron la iglesia y los papas que se comprometieron en un trabajo parecido de persecución. Pero ni siquiera ellos piensan en un anticristo personal que será en sí mismo la concentración de toda maldad. Sin embargo la opinión más general en la iglesia es que, en último análisis el término "anticristo" denota una persona escatológica, que será la encarnación de toda maldad y que, por lo mismo, representará un espíritu que siempre ha estado más o menos presente en el mundo, y que ha tenido diversos precursores o tipos en la historia. Este concepto prevaleció en la iglesia primitiva y parecería ser el concepto bíblico. Lo siguiente puede decirse en favor suyo:

1. La delineación del anticristo en Daniel 11 es más o menos personal, y puede referirse a una definida persona como un tipo de anticristo.

2. Pablo habla del anticristo como "el hombre de pecado" y "el hijo de perdición". 'Debido al uso peculiar hebreo de los términos "hombre" e "hijo" estas expresiones en sí mismas no pueden ser conclusivas, pero el contexto claramente favorece la idea personal. Se opone, se instala como Dios, tiene una revelación definida, es el que se opone a la ley, etc.

3. Aunque Juan habla de muchos anticristos como ya presentes, también habla del anticristo, en el singular; como uno que todavía vendrá en el futuro, 1 Juan 2:18.

4. Aun en Apocalipsis, en donde la explicación es ampliamente simbólica, el elemento personal no falta, por ejemplo en Apocalipsis 19:20, que habla del anticristo y su subordinado, diciendo que fueron arrojados en el lago de fuego

5. Y puesto que Cristo es una persona, no es sino natural pensar que el anticristo también será una persona.

SEÑALES & MARAVILLAS

La Biblia habla de varias señales que serán anunciadoras del fin del mundo y de la venida de Cristo.

1. Menciona guerras y rumores de guerras, hambres y terremotos en diversos lugares, que se llaman principio de tribulación, una tribulación como si se tratara de un nuevo parto del universo al tiempo de la venida de Cristo

2. La venida de falsos profetas, que extraviarán a muchos, y de falsos cristos, que harán grandes señales y portentos para engañar, si posible fuera, aun a los elegidos

3. De pavorosos portentos en el cielo abarcando, al sol, la luna y las estrellas, cuando los poderes de los cielos serán conmovidos, Mat. 24:29, 30; Marc. 13:24, 25; Luc. 21:25, 26. Puesto que algunas de, estas señales son de la clase que repetidamente, ocurre en el orden natural de acontecimientos, surge, naturalmente, la pregunta, ¿de qué manera podrán ser reconocidas como señales especiales del fin? Se acostumbra llamar la atención al hecho de que diferirán de los acontecimientos similares y previos, en intensidad y en extensión. Pero, de consiguiente, esto no satisface por completo, porque quienes vean tales señales nunca podrán saber, de no haber otras indicaciones, si las señales que ellos están atestiguando no serán seguidas por otras señales similares, y aun más grandes en extensión e intensidad. Por lo tanto, también debe llamarse la atención el hecho de que habrá, cuando el fin: esté cercano, una notable conjunción de todas estas señales, y que los acontecimientos naturales estarán acompañados con fenómenos sobrenaturales, Luc. 21:25, 26. Jesús dijo: "Cuando vieres todas estas cosas, sabed que está cercano, a las puertas", Mat. 24:33.

LA PARUSÍA O SEGUNDA VENIDA PROPIAMENTE DICHA

Inmediatamente después de los portentos que acabamos de mencionar la señal del Hijo del hombre será vista, viniendo en las nubes del cielo, Mat. 24:30. En relación con esto deben notarse los siguientes puntos:

EL TIEMPO DE LA SEGUNDA VENIDA

El tiempo exacto de la venida del Señor es desconocido, Mat. 24:36, y todos los intentos de los hombres para encontrar la fecha exacta demuestran estar equivocados. La única cosa que puede decirse con certeza, fundados en la Biblia, es que El volverá al fin del mundo.

Los discípulos le preguntaron al Señor, "¿cuál será la señal de tu venida y del fin del mundo?" Mat. 24:3. Ellos ligaron a los dos juntamente, y el Señor no les hizo ver en alguna forma que estuvieran equivocados, sino que más bien aceptó lo correcto de la pregunta en su discurso. El explicó los dos, sincronizándolos, en Mat. 24:29-31, 35-44; compárese Mat. 13:39,40. Pablo y Pedro hablan también de los dos como coincidentes, 1 Cor. 15: 23,24; II Ped. 3: 4-10. Un estudio de las concomitancias de la segunda venida conduce al mismo resultado. La resurrección de los santos será una de tales concomitancias, 1 Cor. 15:23, I Tes. 4:16, y Jesús nos asegura que El levantará a sus santos en el último día, Juan 6:39, 40, 44, 54. Según Thayer, Cremer-Koegel, Walker, Salmond, Zahn y otros, esto no puede significar más que el día de la consumación, - el fin del mundo. Otra de esas concomitancias será el juicio del mundo, Mat. 25:31-46, particularmente también el juicio de los malvados, II Tes. 1:7-10 el cual los premilenaristas colocan al fin del mundo. Y, por último, ese juicio nos llevará también a la restauración de todas las, cosas, Hech. 3:20, 21. La enérgica expresión "restauración de todas las cosas" es demasiado fuerte para referirse a cosa alguna que no sea la perfecta restauración de, aquel' estado de cosas que existió antes de la caída del mundo. Señala ala restauración de todas las cosas a su primera condición, y esto no se encuentra en el milenio de los premilenaristas. Aun el pecado y la muerte continuarán asesinando sus víctimas durante aquel período[389]. Como ya fue indicado en lo que precede, varias cosas, deben ocurrir antes de que el Señor regrese. Esto debe tenerse presente al leer aquellos pasajes que hablan de la venida del Señor o del último día, como cercano, Mat. 16:28; 24:34; Heb. 10:25, Sgto. 5:9; 1 Ped. 4:5; 1 Juan 4:18. Estos pasajes encuentran su explicación, parcialmente, en el hecho de que considerada desde el lado de Dios con quien un día es como mil años y mil, años como un día, la venida está siempre cerca; parcialmente en la explicación bíblica del tiempo del Nuevo Testamento como que constituye los últimos días o el último tiempo; parcialmente en el hecho de que el Señor al hablar de su venida no siempre tiene en mente su retorno físico al final del tiempo, sino que puede referirse a su venida en el Espíritu Santo; y parcialmente en la característica visión profética, en la que no se hace ninguna ,distinción clara entre la próxima venida del Señor, en la destrucción de Jerusalén y en su venida para juzgar al mundo. Los sectarios con frecuencia han hecho el intento de fijar el tiempo exacto de la segunda venida, pero sus intentos han sido siempre decepcionantes. Jesús dijo explícitamente: "Pero de aquel día y de aquella hora nadie lo sabe, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino el Padre solamente", Mat. 24: 36. La afirmación respecto al Hijo, probablemente, significa que este conocimiento no está incluido en la revelación que El tenía que traer en su carácter de Mediador.

---

[389] Comparece Thayers, Cremer-Koegel, Weiss, Bib, Bib, Theol. Of the NT, p 194, note

LA MANERA DE SU SEGUNDA VENIDA

Los siguientes puntos merecen acentuarse aquí:

1. SERÁ UNA VENIDA PERSONAL: Esto se sigue de la afirmación de los ángeles hecha a los discípulos en el monte de la ascensión: "Este Jesús, que fue recibido arriba de vosotros en el cielo, así vendrá de la misma manera como le habéis visto ir al cielo", Hech. 1:11. Jesús en persona estaba dejándoles, y Jesús en persona volverá. En el sistema actual modernista no hay lugar para un regreso personal de Jesucristo. Douglas Clyde Macintosh ve el retorno de Cristo en la progresiva dominación de los individuos y de la sociedad bajo la moral y los principios religiosos de esencia cristiana, es decir, por el Espíritu de Cristo[390]. William Newton Clarke dice: "No debe esperarse ningún retorno visible de Cristo a la tierra, sino más bien el prolongado y lento avance de su reino espiritual. Si nuestro Señor no quisiera sino completar su venida espiritual ya comenzada, no tendría necesidad de un advenimiento visible para hacer perfecta su gloria sobre la tierra"[391]. De acuerdo con William Adams Brown "pudiera ser que no mediante una repentina catástrofe como aconteció en la primitiva esperanza cristiana, sino por medio del más lento y más seguro método de conquista espiritual, el ideal de Jesús todavía gane el asentimiento universal que se merece, y su espíritu domine al mundo. Esta es la verdad por la cual la doctrina del segundo advenimiento permanece"[392]. Walter Rauschenbusch y Shailer Mathews hablan en términos parecidos acerca dé la segunda venida, Uno y todos, interpretan las fulgurantes descripciones de la segunda venida de Cristo como representaciones figuradas de la idea de que el Espíritu dé Cristo continuará siendo una influencia permanente y siempre creciente en la vida del mundo. Esto, sin decir que tales representaciones no hacen justicia a las descripciones que se encuentran en pasajes corno Hech. 1:11; 3:20, 21, Mat. 24:44; 1 Cor. 15:22; Fil. 3:20; Col. 3:4; 1 Tes. 2:19; 3: 13; 4:15-17; II Tim.4:8; Tito 2:13; Heb. 9:28. Los modernistas mismos admiten esto cuándo hablan de estos pasajes como representativos del antiguo modo judío de pensamiento. Tienen nuevas y mejores luces sobre el tema, pero esta es una luz que se hace cada vez más tenue en vista de los acontecimientos mundiales de la actualidad.

[390] Theology as an empirical science, p. 213
[391] Outline of Christian Theology, p 444
[392] Christian Theology in outline, p 373

2. SERÁ UN REGRESO FÍSICO: Que el regreso del Señor será físico se deduce de pasajes como Hech. 1:11; 3: 20, 21; Heb. 9:28; Apoc. 1:7. Jesús volverá a la tierra en el cuerpo. Hay algunos que identifican el anunciado regreso del Señor con su venida espiritual en el día de Pentecostés; y entienden que la parusía significa la presencia, espiritual del Señor en la iglesia. Según la explicación de ellos el Señor volvió en el Espíritu Santo en el día de Pentecostés, y está presente ahora (de aquí que se habla de parusía) en la iglesia. Ponen énfasis especial en el hecho de que la palabra parusía significa presencia[393]. Pues bien es por completo evidente que el Nuevo Testamento había de un regreso espiritual de Cristo, Mat. 16:28; Juan 14:18, 23; Apoc. 3:20; pero este regreso, sea a la iglesia en el día de Pentecostés o a los individuos en su renovación espiritual, Gál. 1:16, no puede identificarse con lo que la Biblia explica como la segunda venida de Cristo. Es verdad que la palabra parusía significa presencia, pero el Dr. Vos señala correctamente que en su uso religioso escatológico también significa llegada, y que en el Nuevo Testamento la idea de llegada es sobresaliente. Además, debe conservarse en la mente que hay otros términos en el Nuevo Testamento, que sirven para designa la segunda venida, es decir apokalupsis, epiphaneia y phanerosis, cada una de las cuales señala a una venida que puede ser vista. Y por último, no debe olvidarse que las Epístolas se refieren a la segunda venida, repetidas veces, como a un evento que está todavía en el futuro, Fil. 3:20; 1 Tes. 3:13; 4: 15,16; II Tes. 1:7-10; Tito 2:.13. Esto no encaja con la idea de que la venida ya fue un evento del pasado.

3. SERÁ UNA VENIDA VISIBLE: Esto está íntimamente relacionado con lo precedente. Puede decirse que, si la venida del Señor ha de ser física, también será visible. Esto parecería deducirse como asunto de lógica, pero los ruselistas, o del amanecer milenario, no piensan así. Sostienen que el regreso de Cristo y la inauguración del milenio tuvieron lugar invisiblemente en 1874, y que Cristo vino en potencia en 1914 con el propósito de remover la iglesia y desarraigar los reinos del mundo. Cuando el año de 1914 pasó sin el aparecimiento de Cristo, buscaron una: manera de salir de la dificultad con la teoría acomodaticia de que El había permanecido escondido, debido a que el pueblo no manifestaba suficiente arrepentimiento. Por tanto, Cristo ha venido, y ha venido en forma invisible. La Escritura a pesar de todo, no nos deja en duda respecto a la visibilidad del regreso de nuestro Señor. Numerosos pasajes lo testifican, por ejemplo, Mat. 24:30; 26:64; Marc. 13:26; Luc. 21:27; Hech. 1:11; Col. 3:4; Tito 2: 13; Heb. 9:28; Apoc. 1: 7.

---

[393] Esta interpetacion se encuentra en la obra de Warren The parousia of Chirst, y en la obra de JM Campbell titulada the second coming of Christ

4. SERÁ UNA VENIDA REPENTINA: Aunque la Biblia nos enseña por una parte que la venida del Señor será precedida por diversas señales, nos enseña por otra parte, de manera igualmente enfática, que la venida será repentina, más bien inesperada, y tomará a la gente por sorpresa, Mat. 24:37-44; 25: 1-12; Marc. 13: 33-37; 1 Tes. 5:2, 3; Apoc. 3:3; 16:15, Esto no es contradictorio, porque las señales predichas no son de tal clase como para designar el tiempo exacto. Los profetas señalaron ciertas señales que precederían a la primera venida de Cristo, y sin embargo, su venida tomó a muchos por sorpresa. La mayoría del pueblo no puso atención a ninguna clase de señales. La Biblia nos hace sentir que la medida de la sorpresa a la hora de la segunda venida de Cristo estará en razón inversa a la medida de la vigilancia de los que le esperan.

5. SERÁ UNA VENIDA GLORIOSA Y TRIUNFANTE: La segunda venida de Cristo, aunque personal, física y visible, será muy diferente de su primera venida. No volverá en el cuerpo de su humillación, sino en un cuerpo glorificado y con ropajes reales, Heb. 9: 28. Las nubes del cielo serán su carruaje, Mat. 24: 30, los ángeles su guardia personal, II Tes. 1:7, los arcángeles sus heraldos, I Tes. 4:16, y los santos de Dios sus gloriosos servidores, 1 Tes. 3:13; II Tes. 1:10. Vendrá como Rey de reyes y Señor de señores, triunfante sobre todas las fuerzas del mal, habiendo puesto a sus enemigos debajo de sus pies, I Cor. 15:25; Apoc. 19:11-16.

EL PROPÓSITO DE LA SEGUNDA VENIDA

Cristo volverá al fin del mundo con el propósito de introducir la Edad Futura, el estado eterno de cosas, y El hará esto mediante la inauguración, y el cumplimiento de dos poderosos eventos es decir, la resurrección de los muertos y el juicio final, Mat. 13:49, 50; 16:27; 24:3; 25:15-46; Luc. 9:26; 19:15,26, 27; Juan 5: 25-29; Hech. 17:31; Rom. 2:3-16; 1 Cor 4:5; 15: 23; II Cor. 5:10; Fil. 3:20, 21; 1 Tes. 4:13- 17; II Tes. 1:7-10; 2:7, 8; II Tim 4:1,8; II Ped. 3:10-13; Judas 14:15; Apoc. 20:11-15; 22: 12. En la explicación acostumbrada de la Escritura, como ya lo hemos advertido en lo precedente el fin del mundo, el día, del Señor, la resurrección física de los muertos y el juicio final coinciden. Aquel gran punto crítico traerá también la destrucción de todas las fuerzas, del mal que son hostiles al Reino de Dios, II Tes. 2:8; Apoc. 20:14. De no haber habido algunos que pusieron a Apoc. 20:1-6 como norma según la cual debería interpretarse todo el Nuevo Testamento, es de dudarse que alguien que se acercara a los pasajes citados, los hubiera leído de otra manera, tan diferente así, que los aparte de su sentido pertinente. Según los

premilenaristas la segunda venida de Cristo servirá, principalmente, para establecer el reino visible de Cristo y dé sus santos sobre la tierra, y para inaugurar el día verdadero de salvación para el mundo. Esto envolverá el rapto, la resurrección de los justos, las bodas del Cordero, y los juicios sobre los enemigos de Dios. Pero seguirán otras resurrecciones y juicios a diversos intervalos, y la última resurrección y el juicio final estarán separados de la segunda venida por los mil años. Las objeciones a este concepto ya han sido dadas en parte en lo que precede y en parte se mencionará en los capítulos siguientes.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Por qué no puede traducirse el término parusía simplemente como 'presencia' donde quiera que se encuentra?
2. ¿En qué sentidos diferentes habla la Biblia de la venida de Cristo?
3. ¿Cómo debieran interpretarse Mat. 16: 28; y 24: 34?
4. ¿Habla el discurso de Jesús en Mat. 24 de una sola venida?
5. ¿Envuelve, necesariamente, la doctrina de la restauración nacional de los judíos la doctrina del milenio?
6. ¿Enseñan los pasajes siguientes semejante restauración: Mat. 23: 39; Luc. 13: 35; 21: 24; Hech. 3: 6, 7?
7. ¿Se refiere Daniel a Antíoco Epífanes como un tipo del anticristo en Daniel 11: 36 siguientes?
8. ¿Cómo se relacionan las bestias de Apoc. 13 con el anticristo?
9. ¿Debe identificarse el hombre de pecado del que habla Pablo con el anticristo?
10. ¿Cuál es el poder restringente que se menciona en II Tes. 2: 6, 7?
11. ¿Enseñaron los apóstoles que el Señor podría volver durante el tiempo de la vida de ellos?
12. ¿Autoriza el Nuevo Testamento la idea de que la frase "el fin" o "el fin del mundo' significa nada más 'el fin de la época'?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Bavinck, Dogm. IV, pp. 712.753
2. Hodge, Syst. Theol. III, pp. '790,836
3. Hovey, Eschatology, pp. 23.78
4. Kennedy, St. Paul's Conceptions of the Last Things, pp. 158.193
5. Kliefoth, Eschatologie, pp. 126.147, 191.225

6. Kuyper, Dict. Dogm., D Consummatione Saeculi, pp. 117.245
7. Mackintosh, Immortality and the future, pp. 130.148
8. Pieper, Christl. Dogm. III, pp. 579.584
9. Pope, Chr. Theol. III, pp. 387.397
10. Salmond, The Chr. Doct. of Immortality, pp. 241.251
11. Schmid, Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church, pp. 645.657
12. Snowden, The Coming of the Lord, pp. 123-171
13. Strong, Syst. Theol., pp. 1003.1015
14. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 407.411
15. Vos, Geref. Dogm. V, Eschatologie, pp. 22.23; id., Pauline Eschatology, pp. 72.135

CAPITULO 66: CONCEPTOS MILENIALES

Hay algunos que relacionan el advenimiento de Cristo con la idea de un milenio, sea inmediatamente antes o inmediatamente después de la segunda venida. Aunque esta idea no es parte integral de la teología Reformada, a pesar de todo merece consideración aquí, puesto que se ha hecho muy popular dentro de muchos círculos. La teología Reformada no puede prestarse a ignorar el grande esparcimiento de los conceptos mileniales de la actualidad, sino que debe definir la posición que con respecto a ellos ocupa. Algunos de aquellos que esperan un milenio en el futuro, sostienen que el Señor regresará antes del milenio, y por lo mismo se llaman premilenaristas; en tanto que otros creen que su venida seguirá después del milenio, y por lo mismo son conocidos como pos milenaristas. Sin embargo, hay grandes números que no creen que la Biblia autorice la esperanza de un milenio, y se ha hecho costumbre de estos últimos llamarse amilenaristas. El concepto amilenial es, tal como su nombre lo indica, puramente negativo. Sostiene que no hay suficiente base escritural para la espera de un milenio, y está firmemente convencido de que la Biblia favorece la idea de que la dispensación presente del reino de Dios será seguida inmediatamente por el Reino de Dios en su forma consumada y eterna. Se da cuenta del hecho de que el Reino de Jesucristo está representado como un reino eterno y no temporal, Isa. 9:7; Dan. 7:14; Luc. 1:33; Heb. 1:8; 12:28; II Ped. 1:11; Apoc. 11:15; Y que entrar al reino del futuro es entrar uno mismo al estado eterno, Mat. 7:21, 22, entrar a la vida, Mat. 18:8, 9 (compárese el contexto precedente), y ser salvo, Marcos 10:25, 26. Algunos premilenaristas han hablado del amilenialismo como de un nuevo concepto y como una de las más recientes novedades, pero esto, en verdad, no está de acuerdo con el testimonio de la historia. El nombre por cierto es nuevo, pero el concepto al que se aplica es tan antiguo como la cristiandad. Ha tenido, al menos, tantos abogados como el quilianismo los tuvo entre los Padres de la iglesia de los Siglos II y III, que se supone que fueron el cenit del

quilianismo. El amilenialismo ha sido el concepto más ampliamente aceptado, es el único que se expresa o se implica en las grandes confesiones históricas de la iglesia, y siempre ha sido el concepto que prevalece en los círculos Reformados.

EL PREMILENIALISMO

Puesto que el premilenialismo no siempre ha tomado la misma forma, sería, bueno indicar brevemente la forma que por lo general asumió en el pasado (sin hacer notar toda clase de aberraciones), y luego seguir hasta llegar a una descripción más detallada de las teorías más en boga del premilenialismo actual.

EL PREMILENIALISMO DEL PASADO

El concepto de Ireneo puede darse como el que refleja mejor el de los primeros siglos cristianos. El mundo presente durará seis mil años, que corresponden a los seis días de la creación. Hacia el fin de este período los sufrimientos y persecuciones de los píos se acrecentarán en gran manera, hasta que por último la encarnación de toda maldad aparezca en la persona del anticristo. Después de que ese personaje haya completado su obra destructiva y se haya sentado atrevidamente en el templo de Dios, Cristo aparecerá en gloria celestial y triunfará sobre sus enemigos. Esto será acompañado por la resurrección física de los santos y el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra. El período de bendición milenaria, durará mil años, y corresponderá con el séptimo día de la creación, - el día de descanso. Jerusalén será reconstruida; la: tierra dará sus frutos en rica abundancia, y la paz y la justicia prevalecerá. Al fin de los mil años se producirá el juicio final, aparecerá una nueva creación en la cual los redimidos vivirán para siempre en la presencia de Dios. Como bosquejo general, esta representación típica de los conceptos escatológicos de los primeros siglos cristianos, sin embargo, estos siglos difieren en algunos detalles, durante todas las siguientes centurias, y hasta el Siglo XIX el pensamiento milenial permaneció esencialmente el mismo, aunque hubo extrañas, aberraciones en algunas sectas. Sin embargo, el estudio continuado condujo a más amplio desarrollo y más grande claridad en la presentación de algunos de los particulares respectivos. Los principales rasgos del concepto común pueden declararse algo así como lo que sigue: La esperada venida de Cristo al mundo esté cerca, y será visible, personal y gloriosa. Sin embargo, será precedida por ciertos eventos, tales como la evangelización de todas las naciones, la conversión de Israel, la gran apostasía, la gran tribulación y la revelación del hombre de pecado. Por lo tanto, tiempos oscuros y de tribulación están reservados todavía para la iglesia puesto que

tendrá que pasar por la gran tribulación. La segunda venida puede ser un grande, singular, sobresaliente y glorioso acontecimiento, pero estaría acompañado de otros varios que tendrán que ver con la iglesia, con Israel y con el mundo. Los santos que hayan muerto serán levantados y los que vivan serán transfigurados, y juntos serán trasladados para encontrar al Señor que Viene. El anticristo y sus malvados aliados serán destruidos: e Israel, el antiguo pueblo de Dios se arrepentirá, será salvo, y restaurado a la tierra santa. Entonces el reino de Dios, que fue predicho por los profetas, se establecerá en un mundo transformado. Los gentiles se volverán a Dios en grandes números y serán incorporados al reino. Una condición de paz y de justicia prevalecerá en toda la tierra. Después de que expire en la tierra el reino de Cristo, se levantará el resto de los muertos; y esta resurrección será seguida por el juicio final y la: creación de un cielo nuevo y de una tierra nueva. Hablando en sentido general, puede decirse que este es el tipo de premilenialismo defendido por hombres como Mede, Bengel, Auberlen, Christlieb, Ebrard, Godet, Hofmann, Lange, Stier, Van Oosterzee, Van Andel, Alford, Andrews, Ellicott, Guinness, Kellogg, Zahn, Moorehead, Newton, Trench y otros. No hay ni que decir que estos hombres difieren en algunos detalles.

EL PREMILENIALISMO ACTUAL

En el segundo cuarto del Siglo XIX se introdujo una nueva forma de premilenialismo bajo la influencia de Darby, Kelly, Trotter, y sus seguidores en Inglaterra y América un premilenialismo casado con el dispensacionalismo. Los nuevos conceptos fueron popularizados en los Estados Unidos de América, de manera especial, por medio de la Biblia de Scofield, y se han' diseminado ampliamente por medio de obras como las de Bullinger, F.W. Grant, Blackstone, Gray, Silver, Haldeman, los dos Gaebelein, Brookes, Riley, Rogers y un ejército de otros más. Presentan realmente una nueva filosofía de la historia de la redención, en la que Israel juega un papel sobre saliente y la iglesia no es sino un interludio. Su principio conductor los hace dividir la Biblia en dos libros, es a saber, el libro del reino y el libro de la iglesia. Leyendo sus descripciones acerca de los procesos de Dios con los hombres uno se pierde en una enredada maraña de pactos y dispensaciones sin un hilo de Adriadna que lo guíe con seguridad, Su tendencia divisiva se revela también en su programa escatológico. Habrá dos segundas venidas, dos o tres (si no es que cuatro) resurrecciones, y también tres juicios. Además, habrá dos pueblos de Dios, que de acuerdo con algunos, estarán eternamente separados, Israel que vivirá en la tierra, y la iglesia que vivirá en el cielo.

Lo que sigue dará alguna idea del bosquejo premilenial que goza actualmente de mayor popularidad:

1. SU CONCEPTO DE LA HISTORIA: Dios, en el curso de la historia, trata con el mundo de la humanidad fundándose sobre varios pactos y de acuerdo con los principios de siete dispensaciones diferentes. Cada dispensación es distinta, y cada una de ellas representa una prueba diferente para el hombre natural; y puesto que el hombre falla en cumplir las pruebas sucesivas, cada dispensación termina en un juicio. La teocracia de Israel, fundada en el monte Sinaí ocupa un lugar especial en la económica divina. Fue la forma inicial del Reino de Dios o del Reino del Mesías, y tuvo su Edad de Oro en los días de David y de Salomón. En el camino de la obediencia habría crecido en fuerza y gloria, pero como resultado de la infidelidad del pueblo, tuvo que ser desarraigado finalmente, y el pueblo fue transportado al exilio. Los profetas predijeron este desarraigo, pero también trajeron mensajes de aliento, levantaron la esperanza de que en los días del Mesías. Israel volvería al Señor en arrepentimiento verdadero, el trono de David volvería a restablecerse en gloria sin comparación, y aun los gentiles participarían en las bendiciones del reino futuro. Pero cuando el Mesías vino y ofreció establecer el reino, los judíos fracasaron en mostrar el requerido arrepentimiento. El resultado fue que el Rey' no estableció el reino, sino que se alejó de Israel y se fue a una tierra lejana, posponiendo el establecimiento del reino hasta su retorno. Sin embargo, antes de dejar la tierra, fundó la iglesia, que no tiene nada en común, con el reino, y de la cual los profetas nunca hablaron. La dispensación de la ley dejó camino para la dispensación de la gracia de Dios. Durante esta dispensación la iglesia va siendo reunida de entre los judíos y los gentiles, formando el cuerpo de Cristo, el cual participa en sus sufrimientos, pero también como novia del cordero participará en su gloria. De esta iglesia, Cristo no es el Rey, sino la Cabeza Divina. Ella tiene la gloriosa tarea de predicar, no el evangelio del reino, sino el evangelio de la libre gracia de Dios entre todas las naciones del mundo, para reunir de entre ellas a los elegidos y ser, además, testimonio para ellas. Este método demostrará su fracaso; no efectuará conversiones en ninguna grande escala. Al fin de esta dispensación Cristo vendrá repentinamente y efectuará una conversión mucho más universal.

2. SU ESCATOLOGÍA: El regreso de Cristo ahora, es inminente; es decir, puede venir a cualquiera hora, porque no hay acontecimientos predichos que tengan que precederlo. Sin embargo, su venida consiste de dos eventos aparte, separados cada uno del otro por un período de siete años. El primero de estos acontecimientos será la parusía, cuando Cristo aparezca en el aire para encontrarse con sus santos. Todos

los justos que hayan muerto se levantarán entonces, y los santos que vivan serán transfigurados. Todos juntos serán arrebatados en el aire, celebrarán las bodas del Cordero, y permanecerán para siempre con el Señor. El traslado de los santos que vivan se llama "el rapto", algunas veces "el rapto secreto". Aunque Cristo y su iglesia estarán ausentes de la tierra y aun el Espíritu que vive en la Iglesia partirá con ella, habrá un período de siete años o más, que a menudo se divide en dos partes, en las cuales acontecerán diversas cosas, El evangelio del reino será predicado otra vez, principalmente, según parece, por medio de los creyentes que hayan quedado de los judíos, y en gran escala se producirán las conversiones, aunque muchos todavía continuarán blasfemando en contra de Dios. El Señor comenzará de nuevo a tratar con Israel y probablemente, en ese tiempo comenzará de nuevo a tratar con Israel y probablemente, en ese tiempo (aunque algunos dicen que será más tarde) Israel se convertirá. En la segunda mitad de este período de siete años, habrá un tiempo de incomparable tribulación, la duración de la cual todavía es asunto de debate. El anticristo se manifestará, y las copas de la ira de Dios se derramarán sobre la raza humana. Al fin del período de los siete años la "revelación" proseguirá, es decir la venida del Señor que desciende a la tierra, ahora no por, sino con sus santos. Las naciones que vivan, serán entonces juzgadas (Mat. 25:31 y siguientes), y las ovejas serán separadas de las cabras; los santos que murieron durante la gran, tribulación resucitarán; el anticristo será destruido; y Satanás atado por mil años; el reino milenial se establecerá en este tiempo, un reino visible, terrestre, y reino material de los judíos, la restauración del reino teocrático, que incluirá el restablecimiento del reino davídico. En él los santos reinarán con Cristo, los judíos serán los ciudadanos naturales y muchos gentiles adoptarán esa ciudadanía. El trono de Cristo se establecerá en Jerusalén, que de nuevo volverá a ser el lugar céntrico de adoración. El templo será reconstruido en el monte Sión, el altar volverá a despedir el olor de la sangre de los sacrificios, y hasta el de las ofrendas por el pecado y las transgresiones. Y aunque el pecado y la muerte todavía reclamarán sus víctimas, será el tiempo de muchos frutos y prosperidad, en el cual las vidas de los hombres se prolongarán, y el desierto florecerá como un rosal. En ese tiempo el mundo se convertirá rápidamente, según algunos, por medio del evangelio; pero según la mayoría, por medios totalmente diferentes, por ejemplo: la presentación personal de Cristo, la envidia producida por causa de las bendiciones de los santos, y sobre todo, grandes y terribles juicios. Después del milenio Satanás quedará libre, por un corto tiempo, y las hordas de Gog y Magog sitiarán la santa ciudad. Sin embargo, los enemigos serán devorados por medio del fuego del cielo y Satanás será arrojado en el abismo, a donde le habrán precedido la bestia, el falso

profeta. Después de este corto tiempo los malvados que hayan muerto pronto resucitarán y aparecerán en juicio delante del gran trono blanco, Apoc. 20:11-15. Y entonces habrá nuevos cielos y nueva tierra.

3. ALGUNAS DE LAS VARIACIONES DE ESTA TEORÍA: Los premilenaristas no convienen de ninguna manera en todos los particulares de este bosquejo escatológico. Un estudio de su literatura revela una gran variedad de opiniones. Hay impresión e incertidumbre sobre muchos puntos, lo que demuestra que su construcción detallada es de valor muy dudoso. Aunque la mayoría de los actuales premilenaristas creen en un gobierno visible de Jesucristo, sin embargo, algunos anticipan sólo un gobierno espiritual, y no esperan una presencia física de Cristo sobre la tierra. Aunque los mil años de Apocalipsis 20 por lo general se interpretan literalmente, hay una tendencia de parte de algunos a considerarlos como un período indefinido de más corta o más larga duración. Algunos piensan que los judíos se convertirán primero, y luego serán traídos a Palestina, en tanto que otros son de opinión que este orden será al contrario. Hay aquellos que creen que los medios usados para la conversión del mundo serán idénticos con los que hoy se emplean, pero la opinión dominante es que serán sustituidos por otros. Hay diferencia de opinión también en cuanto al lugar en donde los santos resucitados vivirán durante su reino milenario con Cristo, o en la tierra, o en el cielo, o en ambos lugares. También difieren mucho las opiniones con respecto a la continuación de la propagación de la raza humana durante el milenio, el grado de pecado que prevalecerá en aquel tiempo, la continuada influencia de la muerte, y muchos otros puntos.

OBJECIONES AL PREMILENIALISMO

En la discusión de la segunda venida ya quedó sujeto a especial escrutinio y crítica el concepto premilenial acerca de ella, y en los capítulos que siguen sobre la resurrección y el juicio final tendremos ocasión más amplia para la consideración crítica de la construcción premilenial de estos eventos. De aquí que las objeciones que surgen en este punto tendrán que ser de una naturaleza más general, y aun así no podemos conceder les atención sino a unas cuantas de las más importantes.

1. LA TEORÍA SE BASA SOBRE UNA INTERPRETACIÓN LITERAL QUE ES ENTERAMENTE INSOSTENIBLE, Y QUE SE REFIERE A LAS DELINEACIONES PROFÉTICAS DEL FUTURO DE ISRAEL Y, DEL REINO

DE DIOS: Esta teoría ha sido señalada repetidas veces en obras sobre profecía, como las de Fairbairn, Riehm, Davidson, la espléndida obra de David Brown sobre The Second Advent, en el importante volumen de Waldegrave sobre New Testament Millennarianism, en las obras más recientes del Dr. Aalders sobre De Profeten des Owden Verbonds, y Het Herstel van Israel Volgens het Oude Testament. Este último volumen está dedicado por completo al estudio exegético y detallado de todos los pasajes del Antiguo Testamento que pudieran tener que ver en alguna forma con la futura restauración de Israel. Se trata de una obra que de cabo a rabo merece un estudio cuidadoso. Los premilenaristas sostienen que nada que sea menos que una interpretación literal y un cumplimiento literal satisfará los requerimientos de estas expresiones proféticas; pero los libros de los profetas mismos contienen ya indicaciones que señalan a un cumplimiento espiritual, Isa. 54:13; 61:6; Jer. 3:16; 31: 31-34; Os. 14:2; Miq. 6:6-8. La discusión de que los nombres "Sión" y "Jerusalén" nunca se usan por los profetas en ningún otro sentido que el literal; que el primero de estos nombres siempre denota una montaña, y el otro una ciudad, está claramente contradicho por los hechos. Hay pasajes en los que ambos nombres están empleados para designar él Israel, la iglesia de Dios en el Antiguo Testamento, Isa. 49:14; 51:3; 52:1, 2, Y este uso de los términos pasa directamente al Nuevo Testamento, Gál. 4:16; Heb. 12:22; Apoc. 3:12; 21:9. Es notable que el Nuevo Testamento, que es el cumplimiento del Antiguo no contenga ni siquiera una sola indicación hecha por Jesús acerca del restablecimiento de la teocracia del Antiguo Testamento, ni siquiera una sola positiva predicación indispensable acerca de su restauración, en tanto que sí contiene indicaciones abundantes del cumplimiento espiritual de las promesas dadas a Israel, Mat. 21:43; Hech. 2:29-36; 15:14-18; Rom. 9:25,26; Heb. 8:8-13; 1 Ped. 2:9; Apoc. 1:6; 5:10. Para más amplios detalles sobre la espiritualización que se encuentra en la Escritura debe consultarse la obra del Dr. Wijngaarden sobre The Future of the Kingdom. El Nuevo Testamento ciertamente no favorece el literalismo de los premilenaristas. Además, este literalismo los hace arribar a toda clase de absurdos, porque envuelve la futura restauración de todas las antiguas condiciones históricas de la vida de Israel: Los grandes poderes mundiales del Antiguo Testamento (Egipcios, Asirios y Babilonios), y las naciones circunvecinas de Israel (Mohabitas, Amonitas, Edomitas y Filisteos), que deben aparecer de nuevo en la escena, Isa. 11:14; Amós 9:12; Joel 3:9; Miq. 5:5, 6; Apoc. 18. El templo tendrá que ser reconstruido, Isa. 2:2, 3; Miq. 4:1, 2; Zac. 14:16-22; Ezeq. 40:48; los hijos de Zadok tendrán que volver a servir como sacerdotes, Ezeq. 44:15-41; 48: 11-14; Y aun las ofrendas por el pecado y la trasgresión serán traídas de nuevo al altar, no para conmemoración (como algunos

premilenaristas quisieran), sino para expiación, Ezeq. 42:13; 43:18-27. Y además de todo eso, la situación cambiada hará que sea necesario que todas las naciones visiten a Jerusalén de año en año, para celebrar la fiesta de los tabernáculos, Zac. 14:16, y aun de semana en semana, para adorar delante de Jehová, Isa. 66:23.

2. LA LLAMADA TEORÍA POSPONENTE, QUE ES UN ESLABÓN NECESARIO EN EL BOSQUEJO PREMILENIAL, ESTÁ HUÉRFANA DE TODA BASE BÍBLICA: Según esa teoría Juan y Jesús proclamaron que el Reino, es decir, la teocracia judía, estaba ya a la mano. Pero debido a que los judíos no se arrepintieron y creyeron, Jesús pospuso su establecimiento hasta su segunda venida. El punto que sirve de pivote para hacer el cambio está colocado por Scofield en Mat. 11:20, por otros en Mat. 12, y por otros, todavía más tarde. Antes de este punto crítico Jesús no se preocupó por los gentiles, sino que predicó el evangelio del Reino a Israel; y después de eso ya no volvió a predicar el reino ni una vez más, sino sólo predijo su futura venida y ofreció descanso tanto a los cansados de Israel como de los gentiles. Pero no puede sostenerse que Jesús no se preocupaba de los gentiles antes de aquella supuesta crisis, compárese Mat. 8:5-13; Juan 4:1-42 ni que después dejara de predicar el reino, Mat. 13; Luc. 10:1-11. No hay absolutamente prueba alguna de que Jesús predicara dos evangelios diferentes, primero el evangelio del reino, y luego el evangelio de la gracia de Dios; a la luz de la Biblia esa distinción es insostenible. Jesús nunca pensó en el restablecimiento de la teocracia del Antiguo Testamento, sino en la introducción de la realidad espiritual, de la cual, el reino de que hablaba el Antiguo Testamento no era sino un tipo, Mat. 8:11, 12; 13:31-33; 21:43; Luc. 7:21; Juan 3:3; 18: 36, 37 (compárese Rom. 14:17). No pospuso la tarea para la cual había venido al mundo, sino que verdaderamente estableció el reino y se refirió a él más de una vez como a una realidad presente, Mat. 11:12; 12:28; Luc. 17:21; Juan 18:36, 37 (compárese Col. 1:13). Toda esta teoría posponente es una ficción comparativamente reciente, y es muy objetable, porque rompe la unidad de la Escritura y del pueblo de Dios de una manera desautorizada. La Biblia presenta la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en la de tipo y antitipo, de profecía y de cumplimiento; pero esta teoría sostiene que aunque el Nuevo Testamento tuvo por propósito original ser el cumplimiento del Antiguo, en realidad es algo que resultó del todo diferente. El reino es decir, la teocracia del Antiguo Testamento, fue predicha y tenía que ser restaurada, y la iglesia no fue predicha pero tenía que ser establecida. De esta manera, las dos partes se separan, y la una se convierte en el libro del reino y la otra, con la excepción de los evangelios, en el libro de la iglesia. Además, nos encontramos con que tenemos dos pueblos de Dios, el uno natural y el

otro espiritual, el uno terrenal y el otro celestial, como si Jesús no hablara de un rebaño y un pastor, Juan 10:16, y como si Pablo no dijera que los gentiles habían sido injertados en el viejo olivo, Rom. 11:17.

3. ESTA TEORÍA TAMBIÉN SE ENCUENTRA EN FLAGRANTE OPOSICIÓN A LAS EXPLICACIONES BÍBLICAS DE LOS GRANDES EVENTOS DEL FUTURO, ES DECIR: La resurrección, el juicio final y el fin del mundo. Como ya se demostró en lo que precede, la Biblia explica estos grandes eventos sincronizándolos. No hay la más ligera indicación de que tengan que estar separados por mil años, excepto que esto se encuentre en Apoc. 20:4-6. Claramente coinciden Mat. 13:37-43, 47-50 (la separación de los buenos y de los malos en "el fin", no un millar de años antes); 24:29-31; 25:31-46; Juan 5:25-29; 1 Cor. 15:22-26; Fil. 3:20, 21; 1 Tes. 4:15, 16; Apoc. 20:11-15. Todos estos acontecimientos ocurren a la venida del Señor, que es también el día del Señor. En respuesta a esta objeción los premilenaristas a menudo sugieren que el día del Señor puede ser de mil años de duración, de tal manera que la: resurrección de los santos, y el juicio de las naciones tengan lugar en la mañana de aquel largo día, y la resurrección de los malvados y el juicio del gran trono blanco ocurre en la tarde de ese mismo día. Apelan a II Ped. 3: 8: "Un día delante del Señor es como mil años, y mil años son como un día". Pero esto con mucha dificultad puede probar el punto, porque los papeles fácilmente pueden cambiarse aquí. El mismo pasaje puede usarse para probar que los mil años de Revelación 20 no son sino un solo día.

4. NO HAY NINGUNA BASE BÍBLICA, POSITIVA PARA EL CONCEPTO PREMILENIAL DE UNA DOBLE, O AUN DE UNA TRIPLE O CUÁDRUPLO RESURRECCIÓN, COMO SU TEORÍA LO REQUIERE, NI PARA QUE SE EXTIENDA EL JUICIO FINAL SOBRE UN PERÍODO DE MIL AÑOS, DIVIDIÉNDOLO EN TRES JUICIOS: Es, para decir lo menos posible, muy dudoso que las palabras, "esta es la primera resurrección" en Apoc. 20:5, se refieran a una resurrección física. El contexto no lo necesita, ni siquiera favorece este concepto. Lo que pudiera verse a favor de la teoría de una doble resurrección, es el hecho de que los apóstoles con frecuencia hablan de la resurrección de los creyentes nada más, y no se refieren a la de los malvados para nada. Esto se debe al hecho de que estaban escribiendo a las iglesias de Jesucristo, en relación con las cuales trataban el asunto de la resurrección, y al hecho de que deseaban acentuar el aspecto soteriológico de ella, 1 Cor. 15; I Tes. 4:13-18. Otros pasajes, en un solo golpe de aliento, hablan con claridad de la resurrección de los justos y de la de los malvados,

Daniel 12:2; Juan 5:28,29; Hech. 24:15. Tendremos que considerar este asunto más ampliamente en el capítulo que sigue.

5. LA TEORÍA PREMILENIAL SE EMPANTANA EN TODA CLASE DE DIFICULTADES INSUPERABLES CON SU DOCTRINA DEL MILENIO: Es imposible entender cómo una parte de la vieja tierra y de la humanidad pecadora pueden existir al lado de la otra parte de la tierra que ya se considera nueva y de una humanidad que está glorificada. ¿Cómo pueden los santos perfectos, con cuerpos glorificados tener comunión con pecadores en la carne ¿Cómo pueden los santos glorificados vivir en esta atmósfera cargada de pecado y en medio de escenas de muerte y decadencia? ¿Cómo puede el Señor de gloria, el Cristo glorificado establecer su trono sobre la tierra en tanto que ésta no haya sido renovada? El capítulo 21 del Apocalipsis nos informa que Dios y la iglesia de los redimidos harán su morada sobre la tierra después de que el cielo y la tierra hayan sido renovados. ¿Cómo pues, puede sostenerse que Cristo y los santos moren mil años en ella antes de esta renovación? ¿Cómo podrán los pecadores y los santos en la carne permanecer en la presencia del Cristo glorificado, viendo que el mismo Pablo y Juan estuvieron completamente abrumados por la visión de El, Hech. 26:12-14; Apoc. 1:17. Beet dice con verdad: "No podemos concebir que estén mezclados junto en el mismo planeta algunos que todavía tienen que morir y otros que ya pasaron por la muerte y no volverán a morir. Tal confusión de la presente edad con la edad que viene es impropia en el Último grado"[394]. Y Brown expresa su sorpresa: "¡Qué estado de cosas tan revuelto es este! ¡Qué aborrecible mezcla de cosas por completo inconsistentes una con la otra!" [395]

6. LA ÚNICA BASE BÍBLICA PARA ESTA TEORÍA ES APOCALIPSIS 20: 1-6 DESPUÉS DE QUE EL CONTENIDO DEL ANTIGUO TESTAMENTO HA SIDO VACIADO EN ELLA: Esta es una base muy precaria por varias razones.

   a. Este pasaje ocurre en un libro altamente simbólico, y el pasaje es reconocidamente muy oscuro, como puede inferirse de las diferentes interpretaciones de el
   b. La interpretación literal de este pasaje tal como ha sido dada: por los premileriaristas,- conduce a un concepto que no encuentra apoyo ninguno en la Biblia, sino que hasta está contradicho por el resto del Nuevo Testamento.

---

[394] The last Things, p. 88

[395] The second Advent, p. 384

Esta es una objeción fatal. La exégesis sana requiere que los pasajes oscuros de la Biblia; sean leídos a la luz de los que son claros, y no viceversa:

c. Hasta la interpretación literal de los premilenaristas no es consistentemente literal, porque considera como figuras la cadena de que se habla en el versículo 1, Y consecuentemente también la atadura mencionada en el versículo 2; a menudo concibe los mil años como un largo, pero indefinido período, y cambia las almas del versículo 4 en resurrección de santos.
d. Estrictamente hablando, el pasaje no dice que las clases a que se refiere (los santos mártires y aquellos qué no adoraron la bestia) resucitaron de entre los muertos, sino nada más que vivieron y reinaron con Cristo, y este vivir y reinar con Cristo se dice que constituye la primera resurrección.
e. No hay absolutamente indicación alguna en estos versículos de que Cristo y sus santos sean vistos gobernando sobre la tierra. A la luz de pasajes como Apoc. 4:4; 6:9, es mucho más probable que la escena esté colocada en el cielo.
f. También merece notarse que el pasaje no hace mención alguna de Palestina, de Jerusalén o del tempĺó, y dé los judíos, los ciudadanos naturales del reino milenario. No hay una sola indicación de que éstos, de alguna manera, tengan que ver con este reino de mil años. Para una interpretación detallada de éste pasaje desde el punto de vista amilenial nos referimos a Kuyper, Bavinck, De Moar, Dijk, Greydanus, Vos y Hendriksen.

EL POSTMILENIALISMO

La posición del postmilenialismo es por completo la opuesta de la que toma el premilenialismo respecto al tiempo de la segunda venida de Cristo. Sostiene que el regreso de Cristo será después del milenio, el cual se espera durante y al final de la dispensación evangélica. Inmediatamente después del milenio Cristo vendrá para introducir el orden eterno de cosas. En la discusión del postmilenialismo será necesario distinguir dos formas diferentes de la teoría, de las cuales, la una espera que el milenio sea realizado por medio de la influencia sobrenatural del Espíritu Santo, y la otra que venga por un proceso natural de evolución.

FORMAS DIFERENTES DEL POSTMILENIALISMO

1. LA FORMA PRIMITIVA: Durante los Siglos XVI y XVII varios teólogos Reformados de los Países Bajos enseñaron una forma de quilianismo, que podría llamarse actualmente postmilenialismo, entre ellos hubo algunos bien conocidos personajes como Coccejus, Alting, los dos Vitringa, d'Outrein, Witsius, Hoombeek, Koelman y Brakel, de los cuales algunos consideran al milenio como cosa del pasado, otros lo entendían como cosa del presente, y todavía otros lo miraban en el futuro. La mayoría lo esperaba hacia el fin del mundo, precisamente antes de la segunda venida de Cristo. Estos hombres rechazaron las dos principales ideas del premilenialismo, es decir, que Cristo volverá físicamente a reinar sobre la tierra durante mil años, y que los santos resucitarán en su venida, y luego reinarán con El en el reino milenario. En tanto que sus explicaciones diferían en algunos detalles, el concepto dominante era que el evangelio, que gradualmente se esparciría por todo el mundo, al final llegaría a ser inconmensurablemente más efectivo de lo que es al presente, dando lugar a un período de ricas bendiciones espirituales para la iglesia de Jesucristo, una Edad de Oro, en la cual los judíos participarán en las bendiciones del evangelio de una manera sin precedente. En años más recientes algo de este postmilenialismo fue defendido por D. Brown, J. Berg, J. H. Snowden, T. P. Stafford, y A. H. Strong. Este último teólogo dice que el milenio será "un período de los últimos días de la iglesia militante, cuando bajo la influencia especial del Espíritu Santo, el espíritu de los mártires aparecerá de nuevo, la verdadera religión será avivada en gran manera y revivida, y los miembros de las iglesias cristianas se harán tan conscientes de su fuerza en Cristo que en una medida nunca antes conocida, triunfarán sobre los poderes del mal tanto dentro como fuera"[396]. La Edad de Oro de la iglesia, según se dice, será seguida por una breve apostasía, un terrible conflicto entre las fuerzas del bien y del mal, y por la ocurrencia simultánea de la venida de Cristo, la resurrección general y el juicio final.

2. LA FORMA MÁS RECIENTE: Una gran parte del postmilenialismo actual es de un tipo del todo diferente, y se preocupa muy poco acerca de la enseñanza de la Biblia, excepto como indicación histórica de lo que alguna vez creyó el pueblo. El hombre moderno tiene muy poca paciencia con las esperanzas mileniales del pasado y su abierta dependencia de Dios. No cree que la nueva edad será introducida mediante la predicación del evangelio y la obra acompañante del Espíritu Santo; ni que tampoco puede ser el resultado de un cambio cataclísmico. Por una parte cree que la evolución gradual traerá el milenio, y por la otra, que el hombre mismo debe introducir la nueva edad adoptando una política constructiva de mejoras mundiales.

[396] Syst. Theol., 1013

Dice Walter Rauschenbusch: "Nuestro principal interés en algún milenio es el deseo de un orden social en el que la dignidad y la libertad de cada uno de los más pequeños seres humanos sea honrada y protegida; en el que la fraternidad del hombre se exprese en la posesión común de los recursos económicos de la sociedad; y en el que el bien espiritual de la: humanidad esté colocado por arriba de todos los intereses privados de provecho, de todos los grupos materialistas. En cuanto a la manera en el que el ideal cristiano de la sociedad tiene que cumplirse, - debemos escapar de la catástrofe hacia el desarrollo"[397]. Shirley Jackson Case pregunta: "¿Esperaremos todavía hasta que Dios introduzca un nuevo orden por medios catastróficos, o asumiremos la responsabilidad de traer nuestro propio milenio, creyendo que Dios está obrando en nosotros y en nuestro mundo para que queramos y hagamos lo que es su beneplácito?". Y él mismo da la respuesta en los siguientes párrafos: "El curso de la historia exhibe un largo proceso de lucha evolutiva mediante la cual la humanidad como un todo se levanta cada vez más alto en la escala de la civilización y de la ganancia, mejorando sus condiciones de tiempo en tiempo por medio de su más grande habilidad e industria. Vista en la prolongada perspectiva de las edades, la carrera del hombre ha sido un verdadero ascenso. En lugar de hacerse peor, el mundo se encuentra mejorado constantemente. Puesto que la historia y la ciencia demuestran que el mejoramiento es siempre el resultado del esfuerzo, el hombre aprende a conjurar que los males todavía no conquistados tienen que ser eliminados mediante intensos esfuerzos y reformas graduales más bien que por medio de intervención catastrófica de la Deidad. La enfermedad tiene que curarse o prevenirse por medio de la habilidad del médico, los males de la sociedad tienen que remediarse mediante la educación y la legislación, y los desastres internacionales tienen que evitarse estableciendo nuevas reglas y nuevos métodos para tratar los problemas relativos. En una palabra, los males de la vida tienen que ser curados mediante un proceso gradual de trato curativo más bien que por medio de una repentina aniquilación".[398] Estas citas son casi características de un gran número de los actuales postmilenialistas, y no es de asombrarse que el premilenialismo reaccione en contra de él.

OBJECIONES AL POSTMILENIALISMO

Hay varias objeciones muy serias en contra de la teoría postmilenialista.

---

[397] A Theology for the social Gospel, pp 224, y sig

[398] The Millennial Hope, pp. 229, 238 y sig

1. LA IDEA FUNDAMENTAL DE LA DOCTRINA DE QUE, GRADUALMENTE, TODO EL MUNDO SERÁ TRAÍDO EL CRISTO, DE QUE LA VIDA DE TODAS LAS NACIONES, CON EL CORRER DEL TIEMPO SERÁ TRANSFORMADA POR EL EVANGELIO, QUE LA JUSTICIA Y LA PAZ REINARÁN SUPREMA Y QUE LAS BENDICIONES DEL ESPÍRITU SE DERRAMARÁ EN MÁS RICA ABUNDANCIA QUE ANTES, DE TAL MANERA QUE LA IGLESIA EXPERIMENTARÁ UNA ÉPOCA DE INCOMPARABLE PROSPERIDAD PRECISAMENTE ANTES DE LA VENIDA DEL SEÑOR NO ESTÁ EN ARMONÍA CON EL CUADRO DEL FIN DEL INUNDÓ QUE ENCONTRAMOS EN LA BIBLIA: Ella, en verdad, nos enseña que el Evangelio se extenderá por todo el mundo y ejercerá una influencia benéfica, pero no nos lleva a esperar la conversión del mundo, sea en esta edad o en la futura. Insiste en el hecho de que el tiempo que preceda inmediatamente al fin, será de gran apostasía, o tribulación y persecución, tiempo en que la fe de muchos se resfriará, y cuando los que sean leales a Cristo quedarán sujetos a los más amargos sufrimientos, y en algunos casos sellarán su confesión cristiana con su sangre, Mat. 24:6-14, 21, 22; Luc. 18:8; 21: 25-28; II Tes. 2:3-12; II Tim. 3:1-6; Apoc. 13. De consiguiente, los pos milenaristas no pueden, muy bien, ignorar del todo, lo que se dice acerca de la apostasía y de la tribulación que señalan el fin de la historia, pero las minimizan y las explican como anuncios de una apostasía y una tribulación en pequeña escala que no afectará el curso principal de la vida religiosa. Su expectación acerca de que la iglesia tenga en el final una condición gloriosa, se funda en pasajes que contienen una descripción figurada, sea de la dispensación evangélica, como un todo, o de la bienaventuranza perfecta del reino externo de Jesucristo.

2. LA IDEA RELACIONADA, DE QUE LA PRESENTE EDAD NO TERMINARÁ EN UN GRAN CAMBIO CATACLÍSMICO, SINO QUE PASARÁ CASI IMPERCEPTIBLEMENTE A LA EDAD FUTURA TAMPOCO ES BÍBLICO: La Biblia nos enseña con mucha claridad que una catástrofe, una intervención especial de Dios pondrá fin al reino de Satanás sobre la tierra e introducirá el reino que nunca será movido, Mat. 4:29-31, 35-44; Heb. 12:26, 27; II Ped. 3:10-13. Habrá una crisis, un cambio tan grande que se puede llamar “la regeneración”, Mat. 19: 28. El mundo no se purificará gradualmente más de lo que los creyentes son santificados progresivamente en esta vida, hasta que prácticamente están listos para pasar, sin muchos otros cambios, al cielo, y de esta misma manera tendrá que ser preparado el mundo para entrar a la próxima etapa. Así como los creyentes tienen que pasar por

un cambio a la hora de la muerte, así tendrá que sufrir el mundo un tremendo cambio cuando llegue al fin. Habrá un cielo nuevo y una tierra nueva, Apoc. 21:1.

3. LA IDEA MODERNA DE QUE LA EVOLUCIÓN NATURAL, LOS ESFUERZOS DEL HOMBRE EN EL CUERPO DE LA EDUCACIÓN, DE LA REFORMA SOCIAL Y DE LA LEGISLACIÓN INTRODUCIRÁN GRADUALMENTE EL REINO PERFECTO DEL ESPÍRITU DE CRISTO, ESTÁ EN CONFLICTO CON TODO LO QUE LA PALABRA DE DIOS NOS ENSEÑA EN CUANTO A ESTE PUNTO: No es obra del hombre, sino de Dios introducir su reino glorioso. Este reino no puede ser establecido nada más por medios naturales sino sobrenaturales. Es el Reino de Dios, establecido y reconocido en los corazones de su pueblo, y no puede jamás ser hecho realidad por medios puramente naturales. La civilización sin regeneración, sin un cambio sobrenatural del corazón, nunca introducirá un milenio, un efectivo y glorioso gobierno de Jesucristo. Parecería que las experiencias del último cuarto de siglo deberían hacer sentir su verdad sobre el hombre moderno. El desarrollo elevadamente jactancioso del hombre todavía no nos sitúa a la vista del milenio.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Cuál es el origen histórico del premilenialismo?
2. ¿Fue en verdad el concepto que prevaleció en los Siglos II y III?
3. ¿Cuál fue el concepto de Agustín acerca del Reino de Dios y del milenio?
4. ¿Son en la Escritura distintos o idénticos el Reino de Dios y la Iglesia?
5. ¿Es el Reino natural y nacional, y la Iglesia espiritual y universal?
6. ¿Enseña una resurrección parcial Luc. 14: 14 y 20: 35?
7. ¿Alguna porción de Israel constituirá una parte de la esposa de Cristo?
8. ¿Estará completa la esposa cuando Cristo vuelva?
9. ¿Son necesariamente evolucionistas los postmilenaristas?
10. ¿Se justifica por la experiencia el optimismo de los postmilenaristas, de que el mundo, gradualmente se está haciendo mejor?
11. Predice la Biblia que el Reino de Dios tendrá un continuo progreso hasta llegar al fin del mundo?
12. ¿Es necesario aceptar que el fin llegará con su cambio cataclísmico?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Aalders, Het Herstel van Israel Volgens het Oude Testament;
2. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 717.769
3. Berkhof, Premillennialisme;
4. Berkhoff, De Wederkomst van Christws
5. Blackstone; Jesus is Coming;
6. Brookes, Maranatha
7. Bullinger, How to Enjoy the Bible
8. Bultema, Maranatha;
9. Case, The Millennial Hope;
10. Ch. Brown, The Hope of His Coming
11. D. Brown, The Second Advet;
12. Dahle, Life After Death, pp. 354.418
13. Dijk, Het Rijk der Duizend Jaren;
14. Eckman, When Christ Comes Again
15. Fairbairn, The Prophetic Prospect of the Jews (by Pieters);
16. Feinberg, Premillennialism and Aminennialism
17. Frost; The Second Coming of Christ;
18. Gaebelein, The Hope of the Ages
19. Haldeman, The Coming of the Lord
20. Heagle, That Blessed Hope;
21. Hendriksen, More Than Conquerors;
22. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 861.868
23. Hoekstra, Het Chiliasme;
24. Kuyper, Dict. Dogm., De Consumatione Saeculi, pp. 237.279:
25. Mauro, The Gospel of the Kingdom, and the Hope of Israel;
26. Merrill, Second coming of Christ
27. Milligan, Is the Kingdom Age at Hand?
28. Peters, The Theocratic Kingdom;
29. Rall, Modern Premillennialism and the Christics Hope;
30. Reese, The Approaching Advent of Christ
31. Riley, The Evolution of the Kingdom;
32. Rutgers, Premillennialism in America
33. Silver, The Lord's Return;
34. Snowden, The Second Coming of the Lord
35. Vos, Geref. Dogm. V, Eschatologie, pp. 36.40; id., The Pauline Eschatology, pp. 266.260
36. Waldegrave, New Testament Millenarianism

37. Warfield, The Millennium and the Apocalypse in Biblical Studies, pp. 643.664;
38. West, The Thousand Years in Both Testaments;
39. Wyngaarden, The Future of the Kingdom.

CAPITULO 67: LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

La discusión de la segunda venida de Cristo conduce, naturalmente, a la consideración de sus concomitantes. Entre estos el más sobresaliente es la resurrección de los muertos o como algunas veces se llama, "la resurrección de la carne".

LA DOCTRINA DE LA RESURRECCIÓN EN LA HISTORIA

En los días de Jesús había diferencia de opinión entre los judíos respecto a la resurrección. En tanto que los fariseos creían en ella, los saduceos no, Mat. 22:23; Hech. 23:8. Cuando Pablo habló de ella en Atenas, se encontró con la burla, Hech. 17:32. Algunos de los Corintios la negaban, 1 Cor. 15, e Himeneo y Fileto, considerándola como algo meramente espiritual, afirmaba que ya era un asunto de historia, II Tim. 2:18. Celso, uno de los más antiguos oponentes del cristianismo, hizo de esta doctrina, de manera especial, el blanco del ridículo; y los gnósticos, que consideraban a la materia como inherentemente mala, naturalmente la rechazaban. Orígenes defendió la doctrina en contra de los gnósticos y de Celso, y sin embargo no creía que el mero cuerpo que se depositaba en la tumba habría de resucitar. Describió el cuerpo de la resurrección como uno nuevo, refinado y espiritualizado. Aunque algunos de los primitivos Padres cristianos participaron de su concepto, la mayoría de ellos acentuó la identidad del cuerpo presente y el cuerpo de la resurrección. La iglesia ya había expresado en la confesión apostólica su creencia en la resurrección de la carne (sarkos). Agustín, al principio, se inclinó a convenir con Orígenes; pero posteriormente adoptó el concepto dominante aunque no estimó necesario creer que las presentes diferencias de talla y estatura continuarían en la vida venidera. Jerónimo insistió fuertemente sobre la identidad del cuerpo presente y el futuro. El Oriente, representado por hombres como los dos Gregarios, Crisóstomo y Juan de Damasco manifestó una tendencia a adoptar un concepto más espiritual de la resurrección que el Occidente. Aquellos que creían en un milenio que había de venir hablaron de una doble resurrección, la de los justos al principio y la de los malvados al fin del reino milenario. Durante la Edad Media los escolásticos especularon mucho acerca del cuerpo de la resurrección, pero sus especulaciones son de mucha fantasía y de poco valor. Especialmente Tomás de Aquino pareció tener información especial acerca de la naturaleza

de la resurrección del cuerpo, y acerca del orden y manera de la resurrección. Los teólogos del período de la Reforma convenían generalmente en que el cuerpo de la resurrección sería idéntico con el cuerpo actual. Todas las grandes confesiones de la iglesia explican la resurrección general como simultánea con la segunda venida de Cristo, el juicio final y el fin del mundo. No separan ninguno de estos eventos tales como la resurrección de los justos y la de los malvados, y la venida de Cristo y el fin del mundo, por un período de mil años. Los premilenaristas, por otra parte, insisten en tal separación. Bajo la influencia del racionalismo y con el avance de las ciencias físicas algunas de las dificultades con que está cargada la doctrina de la resurrección se acentuaron, y como un resultado, el amplitudismo religioso moderno niega la resurrección de la carne, y explica las exposiciones bíblicas de ella como representaciones figuradas de la idea de que la personalidad humana: plena continuará .existiendo después de la muerte.

PRUEBAS BÍBLICAS DE LA RESURRECCIÓN

EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Algunas veces se dice que el Antiguo Testamento no sabe nada de la resurrección de los muertos, o lo sabe sólo en sus últimos libros. Es muy común la opinión de que Israel tomó prestada de los persas su creencia en la resurrección. Dice Mackintosh: "Existe evidencia muy fuerte a favor de la: hipótesis de que la idea de la resurrección entró de Persia a la mente hebrea"[399]. Brown habla de una manera parecida: "La doctrina de la resurrección individual apareció por primera vez en Israel después del exilio, y puede haberse debido a la influencia persa"[400]. Salmond menciona también este concepto, pero pretende que no está suficientemente garantizado. Dice: "La doctrina de Dios en el Antiguo Testamento es por sí misma suficiente para explicar toda la historia del concepto de una vida futura en el Antiguo Testamento".[401] De Bondt llega a la conclusión de que no hay un solo pueblo entre todos aquellos con los que Israel estuvo en contacto, que no tuvieron una doctrina de la resurrección que pudiera haber servido como un modelo para la explicación de la que era corriente entre Israel; y que la fe en la resurrección que encuentra expresión en el Antiguo Testamento no tiene su base en las religiones de los gentiles, sino en la revelación del Dios de Israel.[402] Es cierto que no encontramos una afirmación clara respecto a la resurrección de

---

[399] Immortality and the Future, p. 34.

[400] Christian Theology in Outline, pp. 251 y sig.

[401] The Christian Doctrine of Immortality, pp. 221 y sig.

[402] Wat Leer het Oude Testament Aangaande het Leven na ait Leven, pp. 263 y sig.

los muertos antes del tiempo de los profetas, aunque Jesús encontró que estaba ya implicada en Ex 3:6; compárese Mat. 22:29-32, y el escritor de Hebreos advierte que aun los patriarcas miraban a la resurrección de los muertos, Heb. 11:10, 13-16, 19. Ciertamente no faltan evidencias de que había una creencia en la resurrección mucho antes del exilio. Está implicada en los pasajes que hablan de la liberación del shéol Sal 49:15; 73:24, 25; Prov. 23:14. Encuentra expresión en la famosa afirmación de Job, 19:25-27. Además se enseña con mucha claridad en Isa. 26:19 (un pasaje que los críticos consideran tardío), y en Dan. 12:2, y probablemente también está implicada en Ez. 37:1-14

EN EL NUEVO TESTAMENTO

Como podría esperarse, el Nuevo Testamento tiene más que decir acerca de la resurrección de los muertos que el Antiguo, porque en la resurrección de Jesucristo trae el clímax de la revelación de Dios sobre este punto. En contra de la negación de los saduceos, Jesús arguye la resurrección de los muertos fundándose en el Antiguo Testamento, Mat. 22:23-33, y paralelos, compárese Ex 3:6. Además, Jesús enseña aquella gran verdad con mucha claridad en Juan 5:25-29; 6:39, 40, 44, 54; 11:24, 25; 14:3; 17:24. El pasaje clásico del Nuevo Testamento para la doctrina de la resurrección es 1 Cor. 15. Otros pasajes importantes son: 1 Tes. 4:13-l6; II Cor. 5:1-10; Apoc. 20:4-6 (de dudosa interpretación), y 20:13.

LA NATURALEZA DE LA RESURRECCIÓN

ES LA OBRA DEL DIOS TRINO

La resurrección es la obra del Dios trino. En algunos casos se nos dice simplemente que Dios levanta los muertos, sin identificar persona alguna, Mat. 22:29; II Cor. 1:9, Sin embargo, con mas particularidad, la obra de la resurrección se atribuye al Hijo, Juan 5:21, 25, 28, 29; 6:38-40, 44, 54; I Tes. 4:16. Indirectamente también se designa como una obra del Espíritu Santo, Rom. 8:11

ES UNA RESURRECCIÓN FÍSICA O CORPORAL

Hubo algunos, en los días de Pablo, que consideraron que .la resurrección era espiritual, II Tim. 2:18. Y hay muchos en la actualidad que creen nada más en una resurrección

espiritual. Pero la Biblia es muy explícita al enseñar la resurrección del cuerpo. A Cristo se le llama las "primicias" de la: resurrección, 1 Cor. 15:20, 23, Y "el primogénito de los muertos", Col. 1:18; Apoc. 1:5. Esto implica que la resurrección del pueblo de Dios será semejante a la de su celestial Señor. La de El fue una resurrección corporal y la de ellos tendrá que ser de la misma clase. Además, la redención obrada por Cristo se dice que intuye también la del cuerpo, Rom. 8:23; I Cor. 6:13-20. En Rom. 8:11 se nos dice explícitamente que Dios por medio de su Espíritu levantará nuestros cuerpos mortales. Y en 1 Cor. 15 se ve claramente que el cuerpo es el que está en forma prominente en la mente del apóstol; compárense especialmente los versículos 35-49. De acuerdo con la Escritura habrá una resurrección del cuerpo, es decir, no del todo una nueva creación, sino un cuerpo que en un sentido fundamental será idéntico con el cuerpo presente. Dios no creará un cuerpo nuevo para cada hombre, sino que levantará el mismo cuerpo que fue depositado en la tierra. Esto no sólo puede inferirse del término "resurrección", sino que se afirma claramente en Rom. 8:11, I 'Cor. 15:53, y está implicado además en la figura de la semilla que cae en tierra, la cual emplea el Apóstol en I Cor. 15:36-38. Además, Cristo, las primicias de la resurrección, probó conclusivamente la identidad de su cuerpo a sus discípulos. Al mismo tiempo la Biblia manifiesta con perfecta evidencia que el cuerpo será cambiado en gran manera. El cuerpo de Cristo todavía no estaba plenamente glorificado durante el período de transición entre la resurrección y la ascensión; y sin embargo, había pasado ya por un cambio notable. Pablo se refiere al cambio que tendrá lugar cuando dice que al sembrar la semilla no sembramos el cuerpo que será; ni pretendemos recoger del suelo precisamente la misma semilla. Y sin embargo, esperamos al cosechar, algo que en sentido fundamental será idéntico con la semilla depositada en la tierra. Aunque hay cierta identidad entre la semilla sembrada y la semilla que se desarrollará de ella, sin embargo también hay una notable diferencia. Seremos cambiados, dice el apóstol, "porque esto corruptible debe vestirse de incorrupción, y esto mortal debe vestirse de inmortalidad". El cuerpo "se siembra en corrupción; se levanta en incorrupción: se siembra en vergüenza; se levanta en poder; se siembra un cuerpo natural; se levantará un cuerpo espiritual". El cambio no es inconsistente con la conservación de la identidad. Se nos dice que en la actualidad cada partícula de nuestros cuerpos cambia cada siete años, pero a través de ese cambio todo el cuerpo retiene su identidad. Habrá una cierta relación física entre el antiguo cuerpo y el nuevo, pero la naturaleza de esta relación no se nos ha revelado. Algunos teólogos hablan de un germen remanente del que se desarrollará mi nuevo cuerpo; otros dicen que el principio de organización del cuerpo permanece. Orígenes pensaba en alguna cosa parecida, y así lo hicieron Kuyper y Milligan. Si tenemos esto presente, perderá su fuerza por completo, la antigua objeción en contra de la doctrina de la resurrección, es decir, que es imposible que un cuerpo pueda levantarse con las mismas partículas que lo constituían a la hora de la

muerte, puesto que estas partículas pasan a otras formas de existencia! y quizá a centenares de otros cuerpos.

ES UNA RESURRECCIÓN TANTO DE JUSTOS COMO DE INJUSTOS

Según Josefo los Fariseos negaban la resurrección de los malvados.[403] La doctrina del aniquilacionismo y la de la inmortalidad condicional, las cuales, al menos en algunas de sus formas, niegan la resurrección de los malvados y enseñan su aniquilación, aceptadas por muchos teólogos, han encontrado también aceptación en sectas como la de los adventistas y la del amanecer milenario. Creen en la' extinción total de los malvados. Algunas veces se hizo la afirmación de que la Escritura no enseña la resurrección de los malvados, pero esto es manifiestamente un error, Dan. 12:2; Juan 5:28, 29; Hech. 24:15; Apoc. 20: 13-15. Al mismo tiempo debe admitirse que la resurrección de ellos no es prominente en la Biblia. El aspecto soteriológico de la resurrección está manifiestamente en primer lugar, y ésta pertenece al los justos, nada más, Ellos, a distinción de los malvados, son los que resultan beneficiados por la resurrección.

ES UNA RESURRECCIÓN QUE NO TIENE IGUAL IMPORTANCIA PARA EL JUSTO QUE PARA EL INJUSTO

Breckeridge cita a I Cor. 15: 22 para probar que la resurrección, tanto de santos como de pecadores, fue comprada por Cristo. Pero difícilmente puede negarse que el segundo "todos" de ese pasaje es general sólo en el sentido de que incluye a "todos los que están en Cristo". La resurrección se explica allí como resultado de una unión vital con Cristo. Pero, con seguridad, sólo los creyentes están en semejante relación viva con El. La resurrección de los malvados no puede considerarse como una bendición ganada por la obra mediatoria de Cristo, aunque está relacionada con ella indirectamente. Es un resultado necesario por haber pospuesto la ejecución de la sentencia de muerte sobre el hombre, posposición que hizo posible el trabajo de redención. La posposición dio por resultado una separación comparativa de la muerte temporal y la eterna, y la existencia de un estado intermedio. Bajo estas circunstancias se hizo necesaria la resurrección de los malvados de entre los muertos, para que la muerte les fuera impuesta en su más, amplia extensión y en todo el peso de sus consecuencias. La resurrección de ellos no es un acto redentivo, sino de justicia soberana, de parte de Dios. La resurrección de los justos y de los injustos tiene esto en común, que en ambos, los cuerpos y las almas son reunidos. Pero en el caso de los primeros este resultado

[403] Ant. XVIII, 1, 3; Wars II, 8, 14.

es vida perfecta, en tanto que en el caso de los últimos conduce a la pena extrema de muerte, Juan 5:28, 29.

EL TIEMPO DE LA RESURRECCIÓN

EL CONCEPTO PREMILENIAL RESPECTO AL TIEMPO DE LA RESURRECCIÓN

Es opinión común entre los premilenaristas que la resurrección de los santos estará separada de la de los malvados por un millar de años. Casi parece que consideran una verdad axiomática que estas dos clases no resuciten, posiblemente, al mismo tiempo, Y no sólo eso, sino que el tipo de premilenialismo que actualmente está en auge, con su teoría de una doble segunda venida de Cristo, sienten la necesidad de situar una tercera resurrección. Todos los santos de las primeras dispensaciones juntamente con los de la actual se levantarán en la parusía o venida del Señor. Aquellos que todavía vivan serán transformados en un momento, en un abrir y cerrar de ojo. Pero durante los siete años siguientes a la parusía muchos otros santos mueren, especialmente, en la gran tribulación. Estos deben también resucitar, y su resurrección ocurrirá en la revelación del día del Señor, siete años después de la parusía. Pero aun en este punto los premilenaristas no pueden detenerse correctamente. Puesto que la resurrección al fin del mundo está reservada para los malvados, debe haber otra resurrección de los santos que murieron durante el milenio, la cual precede a la de los malvados, porque no pueden resucitar al mismo tiempo.

LAS INDICACIONES BÍBLICAS RESPECTO AL TIEMPO DE LA RESURRECCIÓN

Según la Biblia, la resurrección de los muertos coincide con la parusía, con la revelación del día del Señor, y con el fin del mundo, y se coloca inmediatamente antes del juicio final y general. Ciertamente esto no favorece las distinciones premileniales con respecto a esta: doctrina. En varios lugares se presentan la resurrección de los justos y la de los malvados como contemporáneas, Dan. 12:2; Juan 5:28, 29; Hech. 24:15; Apoc. 20:13-15. Todos estos pasajes hablan de la resurrección como un solo evento y no contienen la más ligera Indicación de que la resurrección de los justos y la de los malvados estarán separadas por un período de mil años. Pero esto no es todo lo que se puede decir en favor de la idea de que las dos coinciden. En Juan 5:21-29 Jesús combina el pensamiento de la resurrección,

que incluye la resurrección de los justos, con el pensamiento del juicio, que incluye el juicio de los malvados. Además, II Tes. 1:7-10 explica claramente la parusía (versículo 10), la revelación (versículo 7), y el juicio de los malvados (versículos 8, 9) como coincidentes. Si ese no es el caso, el lenguaje parece haber perdido su significado. Además, la resurrección de los creyentes está directamente relacionada: con la segunda venida del Señor en 1 Cor. 15:23; Fil. 3:20, 21; y 1 Tes. 4:16, pero también se explica como que ocurre al fin del mundo, Juan 6:39, 40, 44, 54 o en el último día. Eso significa que los creyentes resucitan en el último día, y que el último día es también el día de la venida del Señor. La resurrección de los creyentes no está colocada un millar de años antes del fin. Felizmente, hay varios premilenaristas que no aceptan la teoría de una triple resurrección, pero que, sin embargo, se apegan a la doctrina de una doble resurrección.

CONSIDERACIÓN DE LOS ARGUMENTOS QUE FAVORECEN UNA DOBLE RESURRECCIÓN.

1. SE PONE GRAN ÉNFASIS EN EL HECHO DE QUE LA ESCRITURA, AUNQUE HABLA, EN GENERAL, DE LA RESURRECCIÓN TON NEKRON, ES DECIR, “DE LOS MUERTOS”, REPETIDAMENTE SE REFIERE A LA RESURRECCIÓN DE LOS CREYENTES COMO UNA RESURRECCIÓN EK NEKRON, ES DECIR, “DE ENTRE LOS MUERTOS” Los premiienaristas traducen esta expresión, “de en medio de los muertos”, de tal manera que as se implicaría que muchos muertos todavía quedan en la tumba. Lightfoot también afirma que esta expresión se refiere a la resurrección de los creyentes, pero Kennedy dice, “no hay en absoluto evidencia alguna para esta afirmación definida”. Esta es también la conclusión a la que llega el Dr. Vos después de un estudio cuidadoso de los pasajes pertinentes. En general, puede decirse que la hipótesis de que la expresión he anastasis ek nekron se puede traducir “la resurrección de en medio de los muertos”, es enteramente sin prueba. Los léxicos modelo no saben nada de semejante traducción; y Creme-Koegel interpreta la expresión como que significa “de el estado de los muertos”, y esto parecería ser la interpretación más natural. Debería notar se que Pablo usa los términos indistintamente en I Cor. 15. Aunque habla de la resurrección de los creyentes nada más, evidentemente no trata de acentuar el hecho de que ésta es de carácter específico, porque usa el término más general repetidas veces, 1 Col. 15:12, 13, 21, 42.[404]

[404] Compárese también Waldegrave, New Testament Millenarianism, pp. 575 y sig.

2. LOS PREMILENARISTAS APELAN TAMBIÉN A CIERTAS EXPRESIONES ESPECÍFICAS, POR EJEMPLO "UNA MEJOR RESURRECCIÓN", HEB. 11: 35, "LA RESURRECCIÓN DE VIDA", JUAN 5: 29, "LA RESURRECCIÓN DE LOS JUSTOS", LUC. 14: 14, Y "LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS EN CRISTO", 1 TES. 4:16, TODAS LAS CUALES SE REFIEREN A LA RESURRECCIÓN DE LOS CREYENTES NADA MÁS: Estas expresiones parece que ponen aquella resurrección como algo aparte. Pero estos Pasajes prueban nada más que la Biblia! distingue la resurrección de los justos de la de los malvados y no proporciona prueba alguna de que habrá dos resurrecciones, separadas una de la otra por un período de mil años. La resurrección del pueblo de Dios difiere de la de los incrédulos en el principio que la impulsa, en su naturaleza esencial y en su final desenlace, y puede, por tanto, explicarse muy bien como algo distintivo, y desearse mucho más que la resurrección de los impíos. La primera libera a los hombres del poder de la muerte; lo que la segunda no hace. A pesar de que los incrédulos resucitan, permanecen en el estado de muerte.

3. UNO DE LOS PASAJES PRINCIPALES DE PRUEBA DE LOS PREMILENARISTAS ACERCA DE UNA DOBLE RESURRECCIÓN SE ENCUENTRA EN I COR. 15:22-24 : "Porque así como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos resucitarán. Pero cada uno en su debido orden: Cristo, las primicias; luego los que son de Cristo en su venida. Luego viene el fin cuando entregará el reino a Dios, el Padre.

   a. En este pasaje encuentran ellos tres etapas de la resurrección indicada, es decir, la resurrección de Cristo
   b. La resurrección de los creyentes
   c. El final (o parte final, como ellos lo interpretan) de la resurrección, es decir, la resurrección de los impíos. Silver lo describe muy llamativamente: "En la resurrección, Cristo y muchos santos se levantan en Jerusalén y en sus alrededores y aparecen como el primer grupo. Más de mil novecientos años después aquellos que son de Cristo en su venida aparecen como el segundo grupo. Luego, pero no inmediatamente, "llega el final" (versículo 24), el último gran grupo, como una banda de criaturas olvidadas termina la procesión[405]. Se notará que la idea "no inmediatamente" se introduce en el texto. El argumento es que epeita (entonces) del versículo 23 se refiere a un

[405] The Lord's Return, p. 230.

tiempo de cuando menos 1900 años más tarde, la palabra eita (entonces) del versículo 24 se refiere a un tiempo situado 1000 años más tarde. Pero esta es una mera suposición sin ninguna prueba. Las palabras epeita y eita, en realidad, significan la misma cosa, pero ni una, ni la otra implican, necesariamente, la idea de un largo período intermedio. Nótese el uso de epeita en Luc. 16:7 y Sgo. 4:14, y el de eita en Marc. 8:25; Juan 13: 5; 19: 27; 20: 27. Ambas palabras pueden usarse para aquello que ocurrirá inmediatamente, y para lo que ocurrirá solamente algún tiempo después, de tal manera que es una mera suposición que la resurrección de los creyentes esté separada del final por un largo período de tiempo. Otra suposición sin prueba es que el fin significa el fin de la resurrección. Según la analogía bíblica la frase señala al fin del mundo, la consumación, el tiempo cuando Cristo entregará el reino al Padre y pondrá a todos sus enemigos debajo de sus pies. Este es el concepto adoptado por comentadores como Alford, Godet, Hodge, Bachmann, Findley, Robertson y Plummer y Edwards.[406]

4. OTRO PASAJE AL QUE APELAN LOS PREMILENARISTAS ES I TES. 4: 16: "Porque el Señor mismo descenderá del cielo con clamor, con voz de arcángel, y con trompeta de Dios; y los muertos en Cristo resucitarán primero". De esto infieren que aquellos que no murieron en Cristo se levantarán en fecha posterior. Pero está perfectamente claro que esto no es la antítesis que el Apóstol tiene en su pensamiento. La afirmación que sigue no es, "luego los muertos que no están en Cristo resucitarán", sino, "luego nosotros los que vivimos, que habremos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en el aire: y así estaremos para siempre con el Señor". Esto se admite francamente por Biederwolf.[407] Tanto en este pasaje como en el precedente Pablo está hablando nada más de la resurrección de los creyentes; la de los impíos no la tiene a la vista para nada.

5. EL PASAJE MÁS IMPORTANTE AL QUE LOS PREMILENARISTAS SE REFIEREN ESTÁ EN APOC. 20:4-6: "Y vivieron y reinaron con Cristo mil años. Pero los otros muertos no volvieron a vivir hasta que se cumplieran mil años. Esta es la primera resurrección". Aquí los versículos 5 y 6 mencionan una primera resurrección, y ésta, se dice, implica una segunda. Pero suponer que el escritor está

---

[406] Para una discusión más amplia de todo este punto compárese Salmond, Christian Doctrine of Immortality, pp. 414 y sig.; Milligan, The Resurrection of the Dead, pp. 64 y sigts.; Vos, Pauline Eschatology, pp. 241 y sigts.

[407] Millennium Bible, p. 472.

hablando aquí (versículos 5 y 6) de una resurrección corporal, es extremadamente dudoso. La escena de los versículos 4-6 está puesta, evidentemente, no en la tierra, sino en el cielo. Y los términos empleados no sugieren una resurrección corporal. El vidente no habla de personas o cuerpos que resucitaron, sino de almas que "vivieron" y "reinaron". Y llama a ese su vivir y reinar con Cristo "la primera resurrección". El Dr. Vos sugiere que las palabras, "esta" (de sentido enfático) es la primera resurrección, pudiera hasta ser una destacada desaprobación de una interpretación más realista (quilista) de la misma frase[408]. Con toda probabilidad la expresión se refiere a la entrada de las almas de los santos al glorioso estado de vida con Cristo, a la hora de su muerte. La ausencia de la idea de una doble resurrección haría muy bien que dudáramos de afirmar su presencia en este oscuro pasaje de un libro tan lleno de simbolismos como es el Apocalipsis de Juan. Dondequiera que la Biblia' menciona la resurrección de los justos y de los impíos juntamente, como en Dan. 12:2; Juan 5:28, 29; Hech. 24:15, no contiene la más ligera indicación de que las dos estarán separadas por un millar de años. Por otra parte enseña que la resurrección tendrá lugar en el último día, y será seguida, de inmediato, por el juicio final, Mat. 25:31, 32; Juan 5:27-29; 6:39,40,44,54; 11:24; Apoc. 20: 11-15.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Habla la confesión apostólica de la resurrección del cuerpo o de la resurrección de la carne?
2. ¿Cómo explica usted el cambio del uno a la otra?
3. ¿No tienen todos los premilenaristas que situar otra resurrección de los justos además de aquellas que ocurren a la hora de la parusía o de la revelación?
4. ¿Cómo construyen los premilenaristas pasajes como el de Dan. 12: 2, en argumento para una doble resurrección?
5. ¿Cómo encuentran un argumento para su teoría en Fil. 3: 11?
6. ¿Cuál es el argumento principal de los modernos amplitudistas en contra de la doctrina de una resurrección física?
7. ¿Qué quiere decir Pablo, cuando habla de la resurrección del cuerpo como una soma pneumatikon, I Cor. 15: 44?

LITERATURA PARA CONSULTAR

[408] ISBE, Art. Esch. of the N. T.

1. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. 755.758, 770-777
2. Kuyper, Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi, pp. 262.279
3. Vos, Geref. Dogm. V, Eschatologie, pp. 14.22; The Pauline Eschatology, pp. 136.225
4. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 837.844
5. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 829-841;
6. Shedd, Dogm. Theol., pp. 641.658;
7. Valentine, Chr. Theol. II, pp. 414.420
8. Dahle, Life After Death, pp. 358.368, 398418:
9. Hovey, Eschatology, pp. 23.78;
10. Mackintosh, Immortality and the Future, pp. 164.179;
11. Slowden, The Coming of the Lord, pp. 1'72.191;
12. Salmond, The Chr. Doct. of Immortality, pp. 262.272; 437.459;
13. Kennedy, St. Paul's Conceptions of the Last Things, pp. 222.281;
14. Kliefoth, Eschatologie, pp. 248.275;
15. Brown, The Chr. Hope, pp. 89.108;
16. Milligan, The Resurrection of the Dead, pp. 61-77

CAPITULO 68: EL JUICIO FINAL

Otro de los importantes concomitantes del regreso de Cristo es el juicio final que será de una naturaleza general. El Señor viene otra vez con el preciso propósito de juzgar a los vivos y consignar a cada individuo a su destino eterno.

LA DOCTRINA DEL JUICIO FINAL EN LA HISTORIA

La doctrina del juicio general y final estuvo desde los tiempos más primitivos de la era cristiana relacionada con la resurrección de los muertos. La opinión general era la de que los muertos se levantarían para ser juzgados según los hechos cometidos en el cuerpo. La certidumbre de este juicio se acentuaba como una solemne advertencia. Esta doctrina ya está contenida en la confesión apostólica, o Credo de los Apóstoles: "Desde allí vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos". La idea que más domina era que este juicio estaría acompañado con la destrucción del mundo. Como un todo, los Padres de la Iglesia primitiva no especularon mucho acerca de la naturaleza del juicio final aunque Tertuliano es una excepción. Agustín procuró interpretar algunas de las afirmaciones figuradas de la

Escritura respecto al juicio. En la Edad Media los escolásticos discutieron el asunto con gran detalle. También ellos, creyeron que la resurrección de los muertos sería seguida de inmediato por el juicio general, y que esto marcaría el fin del tiempo del hombre. En ese sentido general todas las criaturas racionales se presentarán en el juicio, y éste traerá una manifestación general de los hechos de cada uno, así de los buenos como de los malos. Cristo será el Juez, aunque otros se asociarán con El en el juicio; sin embargo, no como jueces en el sentido estricto de la palabra. Inmediatamente después del juicio habrá una conflagración universal. Aquí dejamos fuera de consideración algunos de los otros detalles. Los Reformadores participaron de este concepto en general, pero añadieron poco o nada al concepto dominante. El mismo punto de vista se encuentra en todas las confesiones protestantes las cuales explícitamente afirman que habrá un día de juicio al fin del mundo, pero no entran en detalles. Así ha sido el concepto oficial de las iglesias hasta el tiempo actual. Esto no significa que no encuentren expresión otros conceptos. Kant infería del imperativo categórico la existencia de un juez supremo que enderezaría todos los errores, en alguna vida futura. Schelling en su famoso dictum, "la historia del mundo es el juicio del mundo", considera evidentemente el juicio nada más como un proceso inmanente presente. Algunos no se inclinaron a aceptar la constitución moral del universo, ni creyeron que la! historia se estaba moviendo hacia una terminación moral, y de esta manera negaron el juicio futuro. Von Hartmann le dio a esta idea una construcción filosófica. En la teología moderna amplitudista, con su énfasis sobre el hecho de que Dios es inmanente en todos los procesos de la historia, hay una tendencia fuerte a considerar el juicio primario, si no exclusivamente, como un proceso presente inmanente. Dice Beckwith: "En los tratos de Dios con los hombres no se encuentra la intermitencia ni la suspensión de ninguno de los atributos de su Ser. Por lo tanto, el juicio no es más cierto en el futuro que en el presente. Hasta donde Dios es su autor, el juicio es tan constante y perpetuo como su acción en la vida humana. Posponer el juicio para una futura hora pública es mal entender la justicia como si pudiera estar dormida o suspendida, completamente atada con las condiciones externas. Por el contrario, la esfera de justicia debe buscarse no primeramente afuera, sino dentro, en la vida interna, en el mundo de la conciencia"[409]. Los dispensacionalistas creen de todo corazón en el juicio futuro, pero hablan de juicios en plural. Según ellos habrá un juicio en la parusía, otro en la revelación de Cristo y todavía otro en el fin del mundo.

LA NATURALEZA DEL JUICIO FINAL

---

[409] Realities of Christian Theology, pp. 362 y sig.

El juicio final del que nos habla la Biblia no puede ser considerado como un proceso espiritual, invisible e interminable, como si fuera idéntico con la providencia de Dios en la historia. Esto no equivale a negar el hecho de que hay un juicio provincial de Dios en las vicisitudes en los individuos y en las naciones, aunque no siempre se reconozca así. La Biblia nos enseña con claridad que Dios, hasta el presente, visita el mal con castigo, y recompensa el bien con bendiciones, y estos castigos y recompensas son positivos en algunos casos; pero en otros ejemplos aparecen como el resultado natural y providencial del mal cometido o del bien hecho, Deut. 9:5; Sal. 9:16; 37: 28; 59: 13; Prov. 11:5; 14: 11; Isa. 32:16, 17; Lam. 5:7. La conciencia humana de testimonio también de este hecho. Pero también está manifiesto en la Escritura que los juicios de Dios en la vida presente no son los finales. El mal algunas veces continúa sin el debido castigo, y el bien no siempre es recompensado con las bendiciones prometidas en esta vida. El malvado de los días de Malaquías se envalentonaba clamando, "¿En dónde está el Dios del juicio?" MaI. 2:17. Se oía en aquellos días esta queja: "En vano es servir a Dios; y qué aprovecha que guardemos su ley, y que andemos afligidos en presencia de Jehová de los ejércitos? Decimos, pues, ahora: Bienaventurados son los soberbios, y los que hacen impiedad no sólo son prosperados, sino que tentaron a Dios y escaparon", Mal. 3:14, 15. Job y sus amigos estuvieron luchando con el problema del sufrimiento de los justos, y así también estuvo Asaf en el Sal. 73. La Biblia nos enseña a mirar hacia el juicio final considerándolo como la respuesta definitiva de Dios a todos estos problemas, como la solución de semejantes problemas, y como la remoción de todas las discrepancias aparentes del presente, Mat. 25:31-46; Juan 5:27-29; Hech. 25:24; Rom. 2:5-11; Heb. 9:27; 10:27; II Pedo 3:7; Apoc. 20:11-15. Estos pasajes no se refieren a un proceso, sino a un evento muy definido que tendrá lugar en el fin del tiempo. Se explica como acompañado por otros eventos históricos, tales como la venida de Jesucristo, la resurrección de los muertos, y la renovación de los cielos y de la tierra.

CONCEPTOS ERRÓNEOS RESPECTO DEL JUICIO

EL JUICIO SERA PURAMENTE METAFÓRICO

Según Schleiermacher y muchos otros eruditos alemanes las descripciones bíblicas del juicio final deben entenderse como indicaciones simbólicas del hecho de que el mundo y la iglesia quedarán finalmente separados. Esta explicación sirve para evaporar toda la idea de un juicio forense para! la determinación pública del estado final del hombre. Es una

explicación que seguramente no hace justicia a las fuertes afirmaciones de la Escritura respecto del juicio futuro considerado como una declaración formal, pública y final.

EL JUICIO SERA EXCLUSIVAMENTE INMANENTE

El dicho de Schelling de que "la historia del mundo es el juicio del mundo" contiene sin duda un elemento de verdad. Según lo indicamos en lo que precede, hay manifestaciones de la justicia retributiva de Dios en la historia de las naciones y de los individuos. Las recompensas o los castigos pueden ser de carácter positivo, o pueden ser el resultado natural del bien o del mal hecho. Pero cuando muchos eruditos amplituditas pretenden que el juicio divino es por completo inmanente y está determinado del todo por el orden moral del mundo, ciertamente dejan de hacer justicia a las explicaciones de la Escritura. Su concepto del juicio como "automático" hace de Dios como ocioso, que únicamente busca y aprueba la distribución de las recompensas y de los castigos. Destruye por completo la idea del juicio como un evento externo y visible, que ocurrirá el un tiempo definido del futuro. Además, no puede satisfacer los anhelos del corazón humano por la justicia perfecta. Los juicios históricos son siempre parciales nada más, y algunas veces deja la impresión sobre los hombres de ser una parodia de la justicia. Siempre ha habido ocasión y todavía la hay para la perplejidad de Job y de Asaf.

EL JUICIO NO SERA UN SOLO EVENTO

Los actuales premilenaristas hablan de tres futuros y diferentes juicios. Distinguen:

1. Un juicio de los santos resucitados y de los vivientes en la parusía o la segunda venida del Señor, los cuales seguirán para vindicar públicamente a los santos, recompensando a cada uno según sus obras y señalándoles sus respectivos lugares el) el futuro reino milenial.

2. Un Juicio en la revelación de Cristo (el día del Señor) inmediatamente después de la gran tribulación, en la cual, según el concepto dominante, las naciones gentiles serán juzgadas como naciones} de acuerdo con la actitud que hayan asumido para con el resto evangelizante de Israel (los hermanos pequeñitos del Señor). La entrada de estas naciones en el reino depende de los resultados del juicio. Este es el juicio que se menciona en Mat. 25:31-46. Está separado del primer juicio por un período de siete años.

3. Un juicio de los muertos impíos delante del gran trono blanco, descrito en Apoc. 20:11-15. Los muertos son juzgados de acuerdo con sus obras, y esto determina el grado de castigo que recibirán. Este juicio será mil años después del anterior. Debe notar se, sin embargo, que la Biblia siempre habla del juicio venidero como de un solo evento. Nos enseña a mirar hacia adelante, no a los días del juicio, sino al día del juicio, Juan 5:28, 29; Hech. 17:31; II Ped. 3:7, llamado también "aquel día", Mat. 7: 22; II Tim. 4:8, y "el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios", Rom. 2:5. Los premilenaristas sienten la fuerza de este argumento, porque replican que debe ser un día de mil años. Además, hay pasajes de la Biblia de los que se deduce con abundancia evidente que los justos y los malvados aparecerán en juicio juntos para una separación final, Mat. 7:22, 23; 25:31-46; Rom. 2:5-7; Apoc. 11:18; 20: 11-15. Además, debería notarse que el juicio de los impíos está representado como un concomitante de la paurosia y también de la revelación, II Tes. 1:7-10; II Ped. 3:4-7. Y por último, debería recordarse que Dios no juzga a las naciones como naciones cuando de consecuencias eternas se trata, sino sólo a los individuos; y que una separación final de los justos y de los impíos no puede ser posible sino hasta el fin del mundo. Es difícil ver como cualquiera podría dar una interpretación consistente y tolerable a Mat. 25:31-46, excepto sobre el supuesto de que el juicio a que se refiere es el universal que abarca a todos los hombres, y que estos son juzgados, no como naciones, sino como individuos. Hasta Meyer y Alford que se cuentan como premilenialistas consideran que esta es la única exposición sostenible.

SE CONSIDERA QUE EL JUICIO FINAL ES INNECESARIO

Algunos consideran que el juicio final es del todo innecesario, porque el destino de cada hombre está determinado al tiempo de su muerte. Si un hombre duerme en Jesús ya está salvo; y si muere en sus pecados ya está perdido. Puesto que el asunto ya está definido, no se necesita ninguna inquisición judicial posterior, y por lo tanto, el juicio final resulta del todo superfluo. Pero la certidumbre del juicio futuro no depende del concepto de su necesidad. Dios nos enseña con claridad en su Palabra que habrá un juicio final, y esto define el problema para todos los que reconocen a la Biblia como la regla definitiva de la fe. Además, resulta enteramente errónea! la hipótesis sobre la que se desarrolla este argumento, es decir, que el juicio final servirá para definir lo que ha de ser el estado futuro del hombre. Servirá más bien para descorrer delante de todas las criaturas racionales la gloria declarativa! de Dios en un acto formal forense, que magnifique por una parte la santidad y justicia de Dios, y por la otra, su gracia y misericordia. Además, deberá

recordarse que el juicio del último día diferirá, en más de un respecto, del que hay cuando llega la muerte de cada individuo. No será secreto, sino público; no corresponderá al alma nada más, sino también al cuerpo; no tendrá referencia a un solo individuo, sino a todos los hombres.

EL JUEZ Y LOS QUE A EL ASISTIRÁN

Como es natural, el juicio final, como todas las opera ad extra de Dios, es la obra del Dios trinó, pero la Biblia lo atribuye en particular a Cristo. Cristo en su capacidad medianera serán el Juez futuro, Mat. 25:31, 32; Juan 5:27; Hech. 10:42; 17:31; Fil. 2:10; II Tim. 4:1. Pasajes como Mat. 28:18; Juan 5:27; Fil. 2:9, 10, dejan abundante evidencia de que el honor de juzgar a los vivos y a los muertos fue conferido a Cristo como Mediado en recompensa de su obra expiatoria y como parte de su exaltación. Esto puede considerarse como uno de los honores supremos de su realeza. En su capacidad como Juez, también, Cristo está salvando a su pueblo hasta lo último: Completa la redención de ellos; los justifica públicamente, y quita de ellos las consecuencias últimas del pecado. De pasajes como Mat. 13:41, 42; 24:31; 25:31, puede inferirse que los ángeles lo ayudarán en este grande trabajo. Evidentemente, los santos en algún sentido se sentarán y juzgarán juntamente con Cristo, Sal. 149:5-9; 1 Cor. 6:2, 3; Apoc. 20:4. Es difícil decir con precisión lo que esto envuelve. Ha sido interpretado en el sentido de que los santos condenarán al mundo por medio de su fe, de la misma manera que los ninivita condenarán a las ciudades incrédulas de los días de Jesús; o que únicamente concurrirán con Cristo al juicio. Pero el argumento de Pablo en I Cor. 6:2, 3 parece requerir algo más que esto, porque ninguna de las dos interpretaciones sugeridas probaría que los Corintios eran capaces de juzgar los asuntos que surgían en la iglesia. Aunque no puede esperarse de los santos que conozcan a todos los que aparecerán en juicio, ni tampoco sepan aplicar los castigos, sin embargo tendrán alguna participación activa en el juicio que hará Cristo, aunque es imposible decir con precisión cual será esa parte.

LAS PARTES QUE SERÁN JUZGADAS

La Escritura contiene indicaciones claras de que al menos habrá dos partes que serán juzgadas. Es evidente que los ángeles caídos aparecerán delante del tribunal de Dios, Mat. 8: 29; 1 Coro 6: 3; II Pedo 2: 4; Judas 6. Satanás y sus demonios encontrarán su condenación final en el día del juicio. También es perfectamente claro que cada individuo de la raza humana tendrá que aparecer delante del trono del juicio, Ecl. 12:14; Sal. 50:4-6;

Mat. 12:36, 37; 25: 32; Rom. 14:10; II Cor. 5:10; Apoc. 20:12. Estos pasajes ciertamente no dejan lugar para el concepto de los pelagianos ni de los que van en pos de ellos, de que el juicio final estará limitado a aquellos que han gozado de los privilegios del evangelio. Ni favorecen tampoco la idea de aquellos sectarios que sostienen que los justos no serán llamados a juicio. Cuando Jesús dice en Juan 5:24, "De cierto, de cierto os digo, el que oye mi Palabra y cree al que me ha enviado, tiene vida eterna y no vendrá a juicio sino que ha pasado de muerte a vida", claramente da a entender, atendiendo al contexto, que el creyente no viene a juicio condenatorio. No obstante, a veces se objeta que los pecados de los creyentes, que ya están perdonados, ciertamente no se harán públicos en ese tiempo; pero la Escritura nos conduce a esperar que sí serán publicados,' aunque, de consiguiente, serán revelados como pecados perdonados. Los hombres serán juzgados por toda palabra ociosa, Mat. 12:36, y por toda cosa secreta, Rom. 2:16; 1 Cor. 4: 5, y no hay indicación alguna de que esto se limite a los impíos. Además se ve con perfecta evidencia en pasajes como Mat. 13:30, 40-43, 49; 25: 14-23, 34-40, 46, que los justos aparecerán delante del trono de juicio de Cristo. Es más difícil determinar, si los ángeles buenos estarán sujetos al juicio final en algún sentido de la palabra. El Dr. Bavinck se inclina a inferir de 1 Cor. 6:3 que sí lo serán; pero este pasaje no prueba el punto. Lo haría si la palabra aggelous estuviera precedida por el artículo, pero no es este el caso. Leemos (en el griego), "¿no sabéis que juzgaremos ángeles?" Debido a la incertidumbre relacionada con este asunto, es mejor guarda silencio. Y esto, tanto más cuanto que los ángeles se representan con claridad nada más como ministros de Cristo en relación con la jornada del juicio, Mat. 13:30, 41; 25:31; II Tes. 1:7,8.

EL TIEMPO DEL JUICIO

Aunque el tiempo del juicio futuro no puede determinarse en absoluto, puede fijarse relativamente, es decir, en relación con otros eventos escatológicos. Será con toda claridad al final del mundo actual, porque se pasará juicio sobre la vida completa de cada individuo, Mat. 13:40-43; II Ped. 3:7. Además, será uno de los concomitantes de la venida (parusía) de Jesucristo, Mat. 25:19-46; II Tes. 1:7-10; II Ped. 3:9, 10, Y seguirá inmediatamente después de la resurrección de los muertos, Dan. 12:2; Juan 5:28, 29; Apoc. 20:12, 13. El problema de si precederá inmediatamente, o coincidirá con, o seguirá inmediatamente a los cielos y a la tierra nueva no puede situarse conclusivamente sobre base escritural, Apoc. 20:11 parecería indicar que la transformación del universo tendrá lugar cuando el juicio comience; II Ped 3:7, que los dos sincronizarán; y Apoc. 21:1 que la renovación de los cielos y de la tierra seguirá al juicio. Podemos hablar de ellos nada más en un sentido general como concomitantes. Es igualmente imposible determinar la duración exacta! del

juicio. La Escritura habla de “el día del juicio”, Mat. 11:22; 12:36, “aquel día”, Mat. 7:22; II Tes. 1: 10; II Tim. 1:12, y “el día de la ira”, Rom. 2:5; Apoc. 11:.8. No necesitamos inferir de estos pasajes, y otros similares, que se trata de un día de 24 horas exactas, puesto que la palabra “día” también se usa en la Biblia en más de un sentido indefinido. Sin embargo, por otra parte, la interpretación de algunos de los premilenaristas, de que se trata de una designación de todo un período milenario completo, no puede considerarse como plausible. Cuando la palabra día se usa para denotar un período, se trata de uno, que, como un todo, queda definido mediante algunas características especiales, generalmente indicadas mediante el genitivo que sigue a la palabra. De esa manera “el día de la tribulación” es el período caracterizado completamente por la tribulación, y "el día de salvación" es el período que se distingue por completo, debido a la sobresaliente oferta del favor o la gracia de Dios. Y ciertamente no puede decirse que el período milenario de los premilenaristas, aunque comience y termine con juicio, sea por completo un período de juicio. Es más bien un período de gozo, de justicia' y de paz. La característica sobresaliente de él no es, ciertamente, el juicio.

LA MEDIDA DEL JUICIO

Evidentemente la medida mediante la cual los santos y los pecadores serán juzgados, será la voluntad revelada de Dios. Esta, no será la misma para todos. Algunos han sido más privilegiados que otros, y esto, naturalmente, aumenta su responsabilidad, Mat. 11:21-24; Rom. 2:12-16. Esto no quiere decir que habrá condiciones diferentes de salvación para clases diferentes de pueblo. Para todos aquellos que aparezcan en juicio la entrada al cielo o la exclusión de él dependerán de que estén vestidos con la justicia de Jesucristo. Pero habrá diferentes grados de bendición en el cielo, como de castigo en el infierno. Y estos grados serán determinados por lo que se hizo en la carne, Mat. 11:22, 24; Luc. 12:47, 48; 20: 47; Dan. 12:3; II Cor 9:6. Los gentiles serán juzgados por la ley de la naturaleza, inscrita en sus corazones; los israelitas de la antigua dispensación, por la revelación del Antiguo Testamento, y nada más por ella; y aquellos que han disfrutado de la luz del Evangelio además de la luz de la naturaleza y la revelación del Antiguo Testamento, serán juzgados de acuerdo con la mayor luz que recibieron. Dios dará a cada hombre su merecido.

LAS DIFERENTES PARTES DEL JUICIO

Debemos distinguir aquí:

1. LA COGNITIO CAUSAE: Dios tomará conocimiento del estado de los sucesos de toda la vida pasada del hombre, incluyendo hasta los pensamientos y las intenciones secretas del corazón. Esto está explicado simbólicamente en la Biblia como la apertura de los libros, Dan. 7:10; Apoc. 20: 2. Los píos de los días de Malaquías hablaron de un Libro de Memorias escrito delante de Dios, Mal. 3:16. Se trata de una descripción figurada que se añade para completar la idea del juicio. Generalmente, un juez tiene el libro de la: ley y el informe de aquellos que se presentan delante de él. Con toda probabilidad, la figura en este caso se refiere simplemente a la omnisciencia de Dios. Algunos hablan del Libro de la Palabra de Dios como del libro del estatuto, y del libro de memorias como del libro de la predestinación; el informe privado de Dios. Pero es muy dudoso que podamos particularizar de esa manera.

2. LA SENTENTIAE PROMULGATIO: Habrá una promulgación de la sentencia. El día: del juicio es el día de la ira, y de la revelación del justo juicio de Dios, Rom. 2:5. Todo tiene que ser revelado delante del tribunal del juez supremo, II Cor. 5:10. El sentido de justicia lo demanda. La sentencia pronunciada sobre cada persona no será secreta, no será conocida por esa persona nada más, sino será públicamente proclamada, de manera que, a lo menos, aquellos a quienes les interesa lo sepan. De esta manera la justicia y la gracia de Dios brillarán en todo su esplendor.

3. LA SENTENTIAE EXECUTIO: La sentencia de los justos traerá bendiciones eternas, y la de los malvados miseria eterna. El juez dividirá a la humanidad en dos partes, tal como el pastor separa las ovejas de las cabras, Mat. 25:32 y siguientes. En vista de lo que se dirá acerca del estado final, en el capítulo siguiente, nada tenemos ya que añadir aquí.

CAPITULO 69: EL ESTADO FINAL

El juicio final determina, y por lo tanto, conduce naturalmente, al estado final de aquellos que aparecen delante del trono del juicio. Su estado final le será de miseria eterna o de bienaventuranza eterna.

EL ESTADO FINAL DE LOS MALVADOS.

Hay especialmente tres puntos que merecen consideración aquí:

EL LUGAR AL QUE SERÁN CONSIGNADOS LOS MALVADOS

Evidentemente, hay en la teología actual una tendencia, entre algunos círculos, a desterrar la idea del castigo eterno. Los aniquilacionistas, que todavía están representados en sectas como la de los adventistas y los del amanecer milenario, y los abogados de la inmortalidad condicional, niegan la existencia continuada de los impíos, y por lo tanto consideran innecesario un lugar para el castigo eterno. En la teología amplitudista moderna la palabra "infierno" se considera, por lo general, como una designación figurada de una condición puramente subjetiva, en lo que los hombres pueden encontrarse aun cuando todavía estén sobre la tierra, y que se hará permanente en el futuro. Pero estas interpretación es, en verdad, no hacen justicia el los datos de la Biblia. No hay lugar para la duda razonable respecto al hecho de que la Biblia enseña la existencia continuada de los impíos, Mal. 24:5; 25:30, 46; Luc. 16:19-31. Además, en relación con el asunto del "infierno" la Biblia, ciertamente, usa siempre términos locales. Llama al lugar del tormento gehenna, un nombre derivado del hebreo ge (tierra, o valle) y hinnom o beney hinnom, es decir, Hinnom o hijos de Hinnom. Este nombre fue aplicado originalmente a un valle situado al suroeste de Jerusalén. Era el lugar a donde los impíos idólatras sacrificaban sus hijos a Moloc haciéndolos pasar por fuego. De aquí que fue considerado inmundo y en días posteriores se le llamó "el valle de tophet (escupitajo), como una región abiertamente despreciable. Los fuegos estaban ardiendo constantemente allí para consumir los desperdicios de Jerusalén. Como resultado se convirtió en símbolo del lugar del castigo eterno. Mal. 18:9 habla de ten geennan tou puros, el lugar del fuego, y esta fuerte expresión se usaba como sinónimo con to pour to aionion, el fuego eterno, del versículo anterior.

La Biblia habla también de un "horno de fuego", Mat. 13:42, y de un "lago de fuego", Apoc. 20:14, 15, los cuales forman un contraste con el "mar de vidrio como cristal", Apoc. 4:6. Los términos "prisión", 1 Ped. 3:19, "abismo", Luc. 8:31, y "tártarus", II Ped. 2:4 se usan también. Del hecho de que los términos precedentes son todas designaciones locales, podemos inferir que el infierno es un lugar. Además, las expresiones locales se usan, generalmente, en relación con él. La Biblia habla de aquellos que serán excluidos del cielo, como que se quedarán "afuera", y como que serán "arrojados al infierno". Ciertamente, la descripción en Lucas 16:19-31 es del todo local.

EL ESTADO EN EL QUE CONTINUARAN SU EXISTENCIA

Es imposible determinar, con toda precisión, lo que constituirá el castigo venidero de los impíos, y conviene que hablemos con cautela acerca del asunto.

1. Positivamente, puede decirse que consistirá en una ausencia total del favor de Dios

2. Una interminable inquietud de vida como resultando del completo dominio del pecado

3. Penas y sufrimientos verdaderos en cuerpo y alma;

4. Castigos subjetivos como tormentos de conciencia, angustia, desesperación, lloro y crujir de dientes, Mat. 8:12, 13:50; Marc. 9:43, 44, 47, 48; Luc. 16:23, 28; Apoc. 14:10; 21: 8. Evidentemente habrá grados para el castigo de los impíos. Esto se deduce de pasajes como Mat. 11:22, 24; Luc. 12:47, 48; 20:17. Su castigo será conmensurable con sus pecados en contra de la luz que recibieron. Pero habrá, a pesar de todo, castigo eterno para todos ellos. Esto está afirmado con claridad en la Biblia, Mat. 18:8; II Tes. 1:9; Apoc. 14:11; 20:10. Algunos niegan que haya un fuego literal, debido a que esto no pudiera afectar a espíritus como a Satanás y a sus demonios. ¿Pero cómo podemos saber esto? Nuestros cuerpos ciertamente operan sobre nuestras almas en una forma bastante misteriosa. Habrá algún castigo positivo correspondiente a nuestros cuerpos. Sin duda es verdad, a pesar de todo, que una gran parte del lenguaje concerniente al cielo y al infierno debe entenderse en forma figurada.

LA DURACIÓN DE SU CASTIGO

El problema de la eternidad del castigo futuro merece, sin embargo, consideración más especial, debido a que, frecuentemente, se le niega. Se dice que las palabras usadas en la Biblia para “duradero” y “eterno” pueden denotar nada más una “época” o una “dispensación” o algún otro largo período de tiempo. Pues bien, no puede dudarse que así se usan en algunos pasajes, pero esto no prueba que siempre tengan un significado limitado. N o es el sentido literal de estos vocablos. En donde quiera! que se usen de esa manera, se usan figuradamente, y en tales casos su uso figurado se deduce, generalmente, de su conexión. Además, hay razones positivas para pensar que estas palabras no tienen el significado limitado en los pasajes a que nos estamos refiriendo.

1. En Mat. 25:46 la misma palabra describe la duración de ambos, la bendición de los santos y el castigo de los impíos. Si la última no es, hablando con propiedad, interminable, tampoco puede serlo la primera:; y sin embargo muchos de los que dudan del castigo eterno, no dudan de la bienaventuranza eterna.

2. Se usan otras expresiones que no pueden dejarse de lado por la consideración mencionada en lo que precede. El fuego del infierno se llama un "fuego inextinguible", Marc. 9: 43; Y se dice de los impíos que "su gusano no muere", Marc. 9: 48. Además, el golfo que separará a los santos y a los pecadores en el futuro se dice que es fijo e impasible, Luc. 16: 26.

EL ESTADO FINAL DE LOS JUSTOS

LA NUEVA CREACIÓN

El estado final de los creyentes será precedido por el paso del mundo actual y la aparición de una nueva creación. Mat. 19:28 habla de "la regeneración", y Hech. 3:21, de "la restauración de todas las cosas". En Heb. 12:27 leemos: "Y esta frase: aun una vez, indica, la remoción de las cosas movibles, como cosas hechas, para que queden las inconmovibles (el reino de Dios)". Dice Pedro: "Pero según sus promesas esperamos cielos nuevos y tierra nueva, donde mora la justicia", II Ped. 3:13, compárese el versículo 12; y Juan vio esta creación nueva en una visión, Apoc. 21:1. Sólo después de que la nueva creación haya sido establecida, será que la nueva Jerusalén descenderá del cielo de Dios, que el tabernáculo de Dios acampará entre los hombres, y que los justos entrarán a su gozo eterno. Se presenta con frecuencia el problema, de si esto será del todo una nueva creación, o una renovación de la presente. Los teólogos luteranos están fuerte mente inclinados a favorecer la primera posición con apelación a II Ped. 3:7-13; Apoc. 20:11; y 21:1; en tanto que los teólogos Reformados prefieren la última: idea, y encuentran apoyo para ella en Sal. 102: 26, 27 Heb. 1: 10-12; y Heb. 12:26-28.

LA MORADA ETERNA DE LOS JUSTOS

Muchos conciben también al cielo como una condición subjetiva, la cual los hombres gozan en el presente, y que, en el camino de la justicia, naturalmente, se convertirán en

permanente en el futuro. Pero aquí, también, debe decirse que la Escritura presenta con claridad al cielo como un lugar. Cristo ascendió al cielo, lo que sólo puede significar que fue de un lugar para otro. Se le escribe como la casa de nuestro Padre con muchas mansiones, Juan 14: 1, y esa descripción difícilmente se acomodaría con una mera: condición. Además, se dice que los creyentes están dentro, en tanto que los incrédulos están fuera, Mat. 22:12, 13; 25:10-12. La Escritura nos da la razón para creer que los justos no solamente heredarán el cielo, sino toda la nueva creación, Mat. 5:5; Apoc. 21:1-3.

LA NATURALEZA DE SU RECOMPENSA

La recompensa de los justos se describe como vida eterna, es decir, no nada más una vida sin fin, sino vida en toda su plenitud, sin ninguna de las imperfecciones y perturbaciones de la presente, Mat. 25:46; Rom. 2:7. La plenitud de esta vida se goza en comunión con Dios, lo que es realmente la esencia de la vida eterna, Apoc. 21:3. Verán a Dios en Jesucristo cara a cara, encontrarán plena satisfacción en El, se regocijarán en El, y lo glorificarán. A pesar de todo, no debiéramos pensar en los goces del cielo como exclusivamente espirituales. Habrá algo que corresponda al cuerpo. En un plano muy elevado habrá intercambio y reconocimiento social. También es evidente, según la Escritura, que habrá grados de bendición en el cielo, Dan. 12:3; II Cor. 9:6. Nuestras buenas obras serán la medida de nuestra recompensa de gracia, aunque no la merezcan. Sin embargo, y a pesar de todo esto, el gozo de cada individuo será perfecto y pleno.

PREGUNTAS PARA AMPLIAR EL ESTUDIO

1. ¿Demanda el sentido moral de la humanidad un juicio futuro?
2. ¿A qué precursores históricos del juicio final se refiere la Biblia?
3. ¿En dónde tendrá lugar el juicio final?
4. ¿Qué aliento hay para los cristianos en el hecho de que Cristo será el Juez?
5. ¿No prueba la expresión de Juan 5: 24, que los creyentes no "vendrán a condenación", que los creyentes no serán juzgados?
6. ¿Qué obras se tomarán en consideración en el juicio final de acuerdo con la Escritura?
7. ¿Si todos los creyentes heredan la vida eterna, en qué sentido se determina su recompensa por las buenas obras?
8. ¿Servirá el juicio para que Dios sea conocido mejor de los hombres?

9. ¿Para qué propósito servirá?
10. ¿Se perderán, en definitiva, los hombres tan sólo por el pecado de haber rechazado conscientemente a Cristo?

LITERATURA PARA CONSULTA

1. Alger, History of the Doctrine of a Future Life, pp. 394.449, 508.549, 567.724
2. Bavinck, Geref. Dogm. IV, pp. '777.815
3. Beckwith, Realities of Chr. Theol., pp. 361-382
4. Dabney, Syst. and Polem. Theol., pp. 842.862
5. Dahle, Life After Death, pp. 418.455; Mackintosh, Immortality and the Future, pp. 180.194; 229.224
6. Doctrine of Endless Punishment
7. Drummond, Studies in Chr. Doct., pp. 505-514
8. Hodge, Syst. Theol. III, pp. 844.880
9. Hovey, Biblical Eschatology, pp. 145.175; Von Huegel, Eternal Life
10. King, Future Retribution
11. Kuyper, Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi, pp. 280.327
12. Litton, Introd. to Dogm. Theol., pp. 581.595
13. Macintosh, Theol. as an Empirical Science, pp. 205.215
14. Schilder, Wat is de Hemel
15. Shedd, Dogm. Theol. II, pp. 659.754; ibid
16. Vos, Geref. . Dogm., Eschatologie, pp. 32.50
17. Vos, The Pauline Eschatology, pp. 261.316

INDICE

OTROS LIBROS EN PDF

Np	Autor	Titulo
1.	A. Keizer	El Maoísmo.
2.	A. Keizer	La Palabra De Dios.
3.	A.N Martin	Unión Con Cristo.
4.	Abel Tec	El Joven Y El Mundo.
5.	Abel Tec	Fe Y Dones.
6.	Abel Tec	La Educación A La Luz De La Biblia.
7.	Abel Tec	Sermones De Salmos.
8.	Abel Tec	Taller De Homotética.
9.	Adrian Moggre	Por Que Tanto Sufrir.
10.	Albert M. Wolters	La Creación Recobrada.
11.	Alfonso Flores	La Doctrina Del Señorío De Cristo.
12.	Antonio Estrada B.	Mateo.
13.	Arie Leder	Reflexiones Biblicay & Hermeneuticas
14.	Arthun W. Pink	Los Atributos De Dios.
15.	Arthur W. Pink	La Doctrina De La Justificación.
16.	Arthur W. Pink	La Soberanía De Dios.
17.	Bavinck	Dogmatica.
18.	Berkhof	Introduccion A La Teologia Sistematica.
19.	Berkhof	Sumario De Doctrina Cristianas.
20.	Berkhof	Teologia Sistematica
21.	Bernard Ramm	Diccionario De Teologia Contemporanea.
22.	Bill L. Taylor	Poder Para Cambiar Vidas.
23.	Bobby L. Eklund	Socios Con Dios.

24.	*Boice*	*Fundamentos De La Fe Cristiana*
25.	*Brian J. Walsh*	*La Visión Transformadora.*
26.	*Brígido Cabrera*	*En Sus Brazos Tiernos.*
27.	*Carlos R. Erdman*	*Mateo.*
28.	*Cervantes*	*El Ingenioso Hidalgo Don Quijote De La Mancha.*
29.	*Cica Fittipaldi*	*El Lenguaje De Los Pájaros.*
30.	*Cornelio Hegeman*	*Apologética Dialéctica.*
31.	*Cornelio Hegeman*	*Apologética.*
32.	*Cornelio Hegeman*	*Como Escribir Un Curso De Teología Para Educación.*
33.	*Cornelio Hegeman*	*Cristología.*
34.	*Cornelio Hegeman*	*Desde La Española Hasta Lutero.*
35.	*Cornelio Hegeman*	*Educación Ministerial.*
36.	*Cornelio Hegeman*	*Filemón.*
37.	*Cornelio Hegeman*	*Filosofía De La Educación.*
38.	*Cornelio Hegeman*	*Hermenéutica.*
39.	*Cornelio Hegeman*	*Marcos.*
40.	*Covey Stephen R*	*Los 7 Hábitos De La Gente Altamente Efectiva.*
41.	*Credos*	*Cánones De Dort.*
42.	*Credos*	*Catecismo De La ICR.*
43.	*Credos*	*Catecismo Infantil.*
44.	*Credos*	*Catecismo Mayor De Westminster.*
45.	*Credos*	*Catecismo Menor De Westminster.*
46.	*Credos*	*Confesión Belga.*
47.	*Credos*	*Confesión De Fe De Westminster.*
48.	*CS Lewis*	*El problema del dolor*
49.	*CS Lewis*	*Las Crónicas De Narnia (Parte I El Sobrino Del Mago).*

50.	*CS Lewis*	*Las Crónicas De Narnia (Parte II El León, La Bruja Y El Armario).*
51.	*CS Lewis*	*Las Crónicas De Narnia (Parte III El Caballo Y El Muchacho).*
52.	*Charles Hodge*	*Insignia Cristiana.*
53.	*Christian A. Schwarz*	*El ABC De La Iglesia.*
54.	*Christian A. Schwarz*	*Tres Reformas.*
55.	*Dan Brown*	*El Código Da Vinci.*
56.	*Daniel Garcia*	*Escatologia.*
57.	*Daniel Sanchez*	*La Doctrina Del Fin.*
58.	*David Dockery*	*Efesios.*
59.	*David Dockery*	*La Doctrina De La Biblia.*
60.	*David Powlison*	*Encuentros De Poder.*
61.	*Editorial El Faro*	*Génesis.*
62.	*Edward T. Welch*	*Cuando La Gente Es Grande Y Dios Es Pequeño.*
63.	*Edwin H. Palmer*	*Espíritu Santo.*
64.	*Emilio Carballido*	*El Pizarrón Encantado.*
65.	*Enrique Pardo Fuster*	*Fundamentos Bíblicos De La Teología Católica.*
66.	*Eric Pennings*	*Hebreo.*
67.	*Esteban Brauning*	*Evangelismo.*
68.	*Esteban Brauning*	*Soteriología.*
69.	*Esteban De Vries*	*Introducción A La Biblia.*
70.	*Esteban De Vries*	*Mayordomía.*
71.	*Esteban De Vries*	*Teología Pastoral.*
72.	*Ezequiel Lango*	*Catecismo Menor Explicado De Westminster.*
73.	*Felire*	*Alabad Y Salmead.*
74.	*Felire*	*Desentemente Y Con Orden.*

75.	*Flavio Josefo*	*Las Guerras De Los Judíos.*
76.	*Francisco Lacueva*	*Doctrina De La Gracia.*
77.	*Francisco Lacueva*	*Ética Cristiana.*
78.	*Francisco Limón*	*Hermeneutica.*
79.	*Frank Stagg*	*La Doctrina De Cristo.*
80.	*Frans Van Deursen*	*Los Salmos.*
81.	*Frans Van Deursen*	*Proverbios.*
82.	*Fray Luis De León*	*De Los Nombres De Cristo.*
83.	*Fred H. Wight*	*Usos Y Costumbres De Las Tierras Bíblicas.*
84.	*Freddy Ramos*	*Apologética.*
85.	*Freddy Ramos*	*Libros Históricos.*
86.	*Gabriel Garcia Márquez*	*Todos Los Cuentos.*
87.	*Gardiner Spring*	*Los Rasgos Distintivos Del Verdadero Cristiano.*
88.	*Gary Ezzo*	*Ética Bíblica Para Padres.*
89.	*Gary Thomas*	*Matrimonio Sagrado.*
90.	*Gerard Reed*	*Discipulado.*
91.	*Gerardo De Ávila*	*Leyes Para La Recta Interpretación Bíblica.*
92.	*Gish*	*Creación, Evolución Y El Registro Fósil.*
93.	*Gonzalo Graupera*	*Gálatas.*
94.	*H. Evan Runner*	*Política Y Academia Escriturales.*
95.	*Harvie M. Conn*	*Teologia Contemporanea.*
96.	*Heidelberg*	*Catecismo.*
97.	*Henry H. Halley*	*Historia De La Iglesia.*
98.	*Herman Dooyeweerd*	*Las Raíces De La Cultura Occidental.*
99.	*Herman Dooyeweerd*	*Una Nueva Crítica Del Pensamiento Teórico.*
100.	*Hoekema*	*La Biblia Y El Futuro.*

101.	*Holt*	*Proverbios: sabiduria para vivir*
102.	*Holwerda*	*Israel En El Plan De Dios*
103.	*Hurlbut*	*Historia De La Iglesia Cristiana.*
104.	*INPM*	*Constitución.*
105.	*IREA*	*Libro De Orden De La Iglesia.*
106.	*J. Gresham Machen*	*El Hombre (Antropología).*
107.	*J. L. Van Baaren*	*Meditación Trascendental.*
108.	*Jack Glaze*	*Isaías.*
109.	*Jaime Morales*	*Administración Del Ministerio Juvenil.*
110.	*Jaime Morales*	*Apologética Y Juventud Postmoderna.*
111.	*Jaime Morales*	*Consejería.*
112.	*Jaime Morales*	*Desarrollo Integral Del Adolescente.*
113.	*Jaime Morales*	*Fundamentos De La Pastoral Juvenil.*
114.	*Jaime Morales*	*Herramientas Para El Ministerio Juvenil.*
115.	*Jaime Morales*	*Historia I.*
116.	*Jaime Morales*	*Historia II.*
117.	*Jaime Morales*	*Historia III.*
118.	*Jaime Morales*	*Introducción Al Ministerio Juvenil.*
119.	*Jaime Morales*	*Pastoral Académica & Vocacional.*
120.	*Jaime Morales*	*Patrística.*
121.	*James Orr*	*El Progreso Del Dogma.*
122.	*Javier Elizondo*	*Oseas.*
123.	*Jean Pierre Bastian*	*Protestantismo Y Sociedad En México.*
124.	*Joan Brady*	*Dios Vuelve En Una Harley.*
125.	*Joel C. Gregory*	*Santiago.*
126.	*John Bunyan*	*El Progreso Del Peregrino.*

127.	*John Bunyan*	*La Gracia Abundante.*
128.	*John C Maxwell*	*Actitud De Vencedor.*
129.	*John C Maxwell*	*Las 17 Leyes Incuestionables Del Trabajo En Equipo.*
130.	*John C Maxwell*	*Los 21 Minutos Más Productivos En El Día De Un Líder.*
131.	*John Flavel*	*El Misterio De La Providencia.*
132.	*John Owen*	*La Mortificación Del Pecado.*
133.	*John Owen*	*La Tentación.*
134.	*John Owen*	*Vida Por Su Muerte.*
135.	*John Vanveen*	*Interesado En Cosas Espirituales.*
136.	*José Alcántara*	*Introducción A La Teología De La Transformación.*
137.	*Jostein Gaarder*	*El Mundo De Sofía.*
138.	*Josué Grijalva*	*Hechos.*
139.	*Juan C. Varetto*	*La Marcha Del Cristianismo.*
140.	*Juan Calvino*	*5 Puntos Calvinistas.*
141.	*Juan Calvino*	*Breve Confesión.*
142.	*Juan Calvino*	*El Libro De Oro De La Verdadera Vida Cristiana.*
143.	*Juan Calvino*	*Institucion De La Religion Cristiana I*
144.	*Juan Calvino*	*Institucion de la religion cristiana II*
145.	*Juan Calvino*	*Respuesta Al Cardenal Sadoleto.*
146.	*Juan Calvino*	*Timoteo Y Filemón.*
147.	*Justo L. González*	*Historia Del Cristianismo (Parte I).*
148.	*Justo L. González*	*Historia Del Cristianismo (Parte II).*
149.	*Kenneth Mathews*	*Amos.*
150.	*Lound & Luce*	*Hermenéutica E Introducción Bíblica.*
151.	*Ludwig Hertling*	*Historia De La Iglesia.*
152.	*Malcolm O. Tolbert*	*Efesios.*

153.	*Marco Vega*	*Tipos De Noviazgo.*
154.	*Marcos A. Ramos*	*El Pastor En La Iglesia De Hoy.*
155.	*Martin Lutero*	*Artículos De Schmalkalda.*
156.	*Martin Lutero*	*Filemon & Tito (Antologia).*
157.	*Martin Lutero*	*Sobre Los Judíos Y Sus Mentiras.*
158.	*Marvin Myers*	*Personal De La Iglesia.*
159.	*Meint R. Van Den Berg*	*Qué Nos Espera.*
160.	*Miguel Berg*	*El placer de estudiar la biblia*
161.	*MINTS*	*Catalogo.*
162.	*Moisés Chávez*	*Diccionario De Hebreo.*
163.	*Murray*	*Esperando En Dios*
164.	*Natalie Carley*	*Antropología Teológica.*
165.	*Norman Harper*	*Haciendo Discípulos.*
166.	*Open Christian College*	*Introducción A Una Cosmovisión Cristiana.*
167.	*Pablo Neruda*	*Veinte Poemas De Amor Y Una Canción Desesperada.*
168.	*Packer*	*Hacia El Conocimiento De Dios.*
169.	*Paul D. Tripp*	*La Guerra De Palabras.*
170.	*Peter Jefferyp*	*De Piedra En Piedra.*
171.	*Ray Orlund Jr*	*Isaías.*
172.	*Recursos Teológicos*	*Diccionario De Filosofía.*
173.	*Rick Warren*	*Un Iglesia Con Proposito*
174.	*Rick Warren*	*Una Vida Con Propósito.*
175.	*Richard B. Ramsay*	*Cuan Bueno Debe Ser.*
176.	*Richard B. Ramsay*	*Griego Como Herramienta Exegética.*
177.	*Richard Bennett*	*Catolicismo.*
178.	*Robert Fisher*	*El Caballero De La Armadura Oxidada.*

179.	*Robert J. Dean*	*Hebreos.*
180.	*Roberto Gama*	*Comisionados Para Servir.*
181.	*Roger L. Smalling*	*Avivamiento Personal.*
182.	*Roger L. Smalling*	*Confesión De Fe.*
183.	*Roger L. Smalling*	*Doctrina De La Gracia.*
184.	*Roger L. Smalling*	*Doctrina De La Justificación.*
185.	*Roger L. Smalling*	*Eclesiología.*
186.	*Roger L. Smalling*	*Introducción A La Teología Sistemática.*
187.	*Roger L. Smalling*	*Liderazgo I.*
188.	*Roger L. Smalling*	*Liderazgo II.*
189.	*Roger L. Smalling*	*Movimiento De La Prosperidad.*
190.	*Roger L. Smalling*	*Sacramentos.*
191.	*Rolando Gutiérrez*	*La Doctrina De La Salvación.*
192.	*Roy L. Honeycutt*	*Jeremías.*
193.	*Roy T. Edgemon*	*Entrenamiento De Líderes.*
194.	*Samuel Vila*	*La Fe Ecuménica.*
195.	*San Agustín*	*Confesiones.*
196.	*San Agustín (Augustinus Aurelius)*	*La Ciudad De Dios (De Civitate Dei).*
197.	*San Francisco De Asís*	*Escritos Completos.*
198.	*Santo Tomas De Aquino*	*Escritos Políticos.*
199.	*Santo Tomas De Aquino*	*Summa Teológica.*
200.	*Spourgeon*	*Sermones.*
201.	*Sproul*	*La Santidad De Dios.*
202.	*Stanford E. Murrell*	*Nuevo Testamento (Comentario).*
203.	*STPSP*	*Teología Propia.*

204.	*Swindoll*	*A Matar Gigantes.*
205.	*Tedd Tripp*	*Pastoreando El Corazon Del Niño.*
206.	*The Sunday School Board Of The Southern*	*El Plan Del Ministerio.*
207.	*Tim Mckeown*	*Fundación De Iglesias.*
208.	*Tito Fafasufi*	*Como Enseñar En La E.D.*
209.	*Tomas Kempis*	*La Imitación De Cristo.*
210.	*Tomas Lindsay*	*La Reforma Y Su Desarrollo Social.*
211.	*Varios Autores*	*Curso Ajedrez.*
212.	*Varios Autores*	*Entre El Silencio Y La Ira.*
213.	*Varios Autores*	*Escatologia (Antologia)*
214.	*Varios Autores*	*Evangelios Apócrifos.*
215.	*Varios Autores*	*La Fe Bahai.*
216.	*Varios Autores*	*Teologia Propia (Antologia)*
217.	*W. Smouter*	*El Movimiento Carismático.*
218.	*Walter B. Shurden*	*La Doctrina Del Sacerdocio.*
219.	*Wayne E. Oates*	*Asesoramiento Pastoral, Nuevas Dimensiones.*
220.	*Wayne Grudem*	*Teologia Sistematica I*
221.	*Wayne Grudem*	*Teologia Sistematica II*
222.	*Wayne Grudem*	*Teologia Sistematica III*
223.	*Wayne Grudem*	*Teologia Sistematica IV*
224.	*Wayne Grudem*	*Teologia Sistematica V*
225.	*Wayne Grudem*	*Teologia Sistematica VI*
226.	*Wayne Grudem*	*Teologia Sistematica VII*
227.	*Wayne Grudem*	*Teologia Sistematica VIII*
228.	*Wilbur Madera*	*Escatología.*

229.	*Wilbur Madera*	*Introducción A La Filosofía.*
230.	*Williamson*	*Comentario Al Catecismo Menor.*